

Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano



julio-septiembre, 2019

40



Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano

Director

Alberto Villagómez Páucar
Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú)

Editor

Ricardo Melgar Bao
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Subdirector

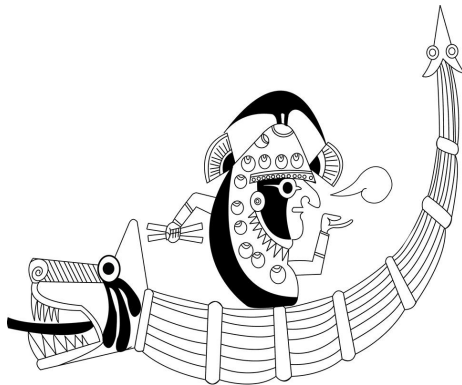
Luis Sánchez García (México)

Coordinación de Redes

Xóchitl Zambrano Bernal
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Traducción

Inglés
Elena Hernández Jiménez (México)
Portugués
Eliana Novoa Ramírez (Perú)



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

Aclapades



04-2019-011414315900-203



2007 – 2309



21938



Diseño gráfico

www.semillarubi.com
info@semillarubi.com

Pacarina del Sur, año 10, núm. 40, julio-septiembre 2019, es una revista de publicación trimestral. Cuenta con el aval académico y apoyo financiero de la Asociación Cultural Latinoamericana Pacarina del Sur, organización sin fines de lucro y con personalidad jurídica fundada el 21 de junio de 2014. Registrada en la ciudad de Lima, Perú ante la Superintendencia Nacional de Registros Públicos (SUNARP) con la Partida núm. 13388955.

Director: Alberto Villagómez Páucar. Calle Javier Heraud N° 470. Departamento N° 201. La Molina. Lima, Perú. Teléfono domicilio: 005113480994. Teléfono móvil: 0051994531351.

Editor: Tirso Ricardo Melgar Bao. Camino Antiguo a Sn. Pedro Mártir No. 221 edif. B-3 depto. 204, col. Chimalcoyoc, deleg. Tlalpan, Ciudad de México, C.P. 14650. Teléfono móvil: 00527777892365.

Reserva de derechos al uso exclusivo No. 04-2019-011414315900-203, ISSN: 2007 – 2309, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (México). Responsable de la última actualización de este número: Luis Sánchez García, 109-B, U.H. Cuitláhuac, deleg. Azcapotzalco, Ciudad de México, C.P. 02500.

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



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

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 auge del ciclo “nuestramericano”: Analizando el rol discursivo del proyecto chavista en la integración transnacional
Luis Roniger y Daniel Wajner

71 | Calentamiento global y sustentabilidad urbana de la Ciudad de México
Guillermo Torres Carral

97 | Representación del mundo en Massacio y Descartes, en el marco del pensamiento complejo
Celio Arnulfo Téllez Aroca

■ **Amautas y horizontes**

111 | Carga Femenina en Dos Mundos de Bienestar Juvenil: Ecuador y Colombia
Jairo Barreda, Alberto Viteri y Javier Chilibingua

■ **Huellas y voces**

153 | Las Memorias del Coronel Manuel Baigorria
Cristina Guzzo

179 | Los Anales del Mar Dulce. Las imágenes protohistóricas del Río de La Plata y su proyección en las fuentes tempranas
Daniel Omar de Lucia

229 | Testimonio de César Miró: Blanca Luz Brum, José Carlos Mariátegui y la intelectualidad socialista itinerante
Ricardo Melgar Bao

261 | Román Robles Mendoza, entrevista
Leif Korsbaek

■ **Indoamérica**

273 | Los seres fabulosos en el arte y la tradición oral ayacuchana como dispositivos culturales de dominación
Néstor Godofredo Taipe Campos



325

Los sentidos semióticos de Santa Bárbara en una comunidad ayacuchana en Perú

Roly Jaime Najarro Martínez

355

Los sentidos de la reciprocidad en la fiesta patronal de la comunidad quechua de Hualla, Ayacucho

Mario Maldonado Valenzuela

■ Brisas del sur

391

Identidades subalternas, voto subalterno

Marta Elena Casaús Arzú

397

De cuando los rusos conquistaron la América septentrional

Jorge Chávez Chávez

■ Señas y reseñas

417

Reseña: *Hacia el hondo bajo fondo... Inmigrantes y exiliados en Buenos Aires tras la Guerra Civil española*

Soledad Lastra

423

La contrasubversión como política. La doctrina de guerra revolucionaria francesa y su impacto en las FF.AA. de Chile y Argentina, de Cristian

Gutiérrez Tapia

427

El mapa "rojo" del pecado. Miedo y vida nocturna en la ciudad de México 1940-1950, de Gabriela Pulido Llano

431

Sindicalismo revolucionario y movimiento obrero en la Argentina. De la gestación en el Partido Socialista a la conquista de la FORA (1900-1915), de Alejandro Belkin

435

Evaluación del pensamiento en la sociedad peruana. Crisis del pensamiento en la realidad educativa actual, de Víctor Cumpa

439

El joven Malinowski (tres textos), de Leif Korsbaek

441

Minicuentos y otros soplos, Manuel Pásara

El auge del ciclo “nuestramericano”: Analizando el rol discursivo del proyecto chavista en la integración transnacional

Luis Roniger

Wake Forest University, EE. UU.
ronigerl@wfu.edu

Recibido: 24-05-2019

Aceptado: 19-06-2019

Daniel Wajner

Hebrew University of Jerusalem, Israel
daniel.wajner@mail.huji.ac.il

Resumen: Este artículo analiza el impacto regional del Chavismo, con foco en su influencia discursiva y su traducción político-institucional en América Latina. Desde hace más de un siglo, la idea de una Patria Grande fue invocada de tiempo en tiempo como base de proyectos políticos, culturales y organizativos, siendo el movimiento chavista su ejemplo más reciente. Sin embargo, con el Chavismo, el concepto de Nuestramérica cobró especial fuerza operativa. Este trabajo traza ese desarrollo y detalla su impacto constitutivo y organizativo, con particular énfasis en los discursos de solidaridad transnacional, los proyectos de integración regional y los movimientos de sectores indígenas y afrodescendientes. El artículo también registra el proceso que llevó a la retracción y erosión de tal ímpetu en años recientes.

Palabras clave: *política identitaria, Nuestramérica, chavismo, impactos transnacionales, organizaciones regionales.*



The rise of “nuestramericano” cycle: Analyzing the role of the Chavista discourse in transnational integration project

Abstract: This article analyzes the regional impact of Chavismo from the perspective of its discursive input and its political-institutional implications in Latin America. For over a century, the idea of a Latin American Fatherland, broader than state structures, emerged multiple times at the basis of political, cultural and organizational projects, with Hugo Chávez’s movement being the most recent project. With Chavismo, the idea of Latin American transnational commitments gained new operational strength in the region, until the more recent erosion of its appeal. This article traces that development, detailing its constitutive and organizational impact, while paying special attention to the discourse of transnational solidarity, the projects of regional integration and the rise of indigenous and Afro-American movements.

Keywords: *identity politics, Nuestramérica, chavismo, transnational impacts, regional organizations.*





A ascensão do ciclo “nuestramericano”: Analisando o papel discursivo do projeto chavista na integração transnacional

Resumo: Este artigo analisa o impacto regional do Chavismo, com foco na sua influência discursiva e na sua tradução político-institucional na América Latina. Por mais de um século, a idéia de uma Grande Pátria foi invocada de tempos em tempos como base para projetos políticos, culturais e organizacionais, com o movimento chavista sendo seu exemplo mais recente. No entanto, com o Chavismo, o conceito de Nossa América ganhou força operacional especial. Este trabalho traça este desenvolvimento e detalha seu impacto constitutivo e organizacional, com particular ênfase nos discursos de solidariedade transnacional, projetos de integração regional e movimentos de setores indígenas e afrodescendentes. O artigo também registra o processo que levou à retração e à erosão desse ímpeto nos últimos anos.

Palavras-chave: *políticas de identidade, Nossa América, chavismo, impactos transnacionais, organizações regionais.*



Introducción

El presente artículo aborda el legado del proyecto chavista en lo que respecta a su influencia discursiva sobre la esfera transnacional en la región, y su traducción en términos políticos e institucionales.¹ Mientras los discursos de solidaridad colectiva yuxtapuestos en el marco de lo que se ha dado en llamar “Nuestramérica” han resultado funcionales para el movimiento chavista como herramienta de legitimación, han asimismo recreado una serie de narrativas, prácticas y demandas políticas de amplia resonancia por un período de casi dos décadas. Este impacto se ha visto reflejado en diversas alianzas nacionales, proyectos de integración regional y lazos globales destinados a pulsar estrategias de conexión multilateral, al tiempo que han proyectado dinámicas transnacionales novedosas en la región. El discurso chavista proclamó su compromiso con raíces identitarias transnacionales que históricamente habían sido marginalizadas e intentó movilizarlas a nivel popular, derivando en el fortalecimiento de organizaciones de índole indigenista y afro-americana.

-
- 1 Cabe destacar que no entra dentro del propósito del presente trabajo analizar al chavismo o la figura de Hugo Chávez en el marco de la política doméstica venezolana, sobre lo que se publicó una amplia y valiosa literatura hasta el deceso de Chávez en 2013. Véase al respecto, entre otros, Hawkins, 2010; Petkoff, T., Martínez, I. y Pino Iturrieta, E. A., 2000. *Una segunda opinión: la Venezuela de Chávez*. Caracas: Grijalbo; Ellner, S; Hellinger, D. (ed.), 2004. *Venezuelan politics in the Chávez era: class, polarization, and conflict*. Boulder: Rienner; Ellner, S., 2008. *Rethinking Venezuelan politics: Class, conflict, and the Chávez phenomenon*. Boulder: Rienner; Corrales, J., 2011. *Dragon in the Tropics: Hugo Chávez and the political economy of revolution in Venezuela*. Washington: Brookings Institution Press; Gott, R., 2011. *Hugo Chávez and the Bolivarian revolution*. s.l.: Verso Books; Roberts, K. M., 2012. Populism and democracy in Venezuela under Hugo Chávez. En: *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy?* s.l.: Cambridge University Press, págs. 136-159; Carroll, R., 2013. *Comandante Hugo Chávez's Venezuela*. New York: Penguin Press. Para el análisis en términos de populismo, véase De la Torre, C., ed., 2019. *Routledge handbook of global populism*. En: New York: Routledge, págs. 11-18, 334-350.



A lo largo del artículo exploramos las bases discursivas utilizadas por el proyecto Chavista para vigorizar identidades transnacionales e influir sobre la política regional en distintos niveles. Tras indicar precedentes de larga data, procedemos a rever la relación del Chavismo con el discurso histórico de solidaridad latinoamericana. Pasamos luego a abordar su rol en el fortalecimiento discursivo de múltiples identidades transnacionales, así como su uso en la articulación de conexiones regionales y globales. Finalmente analizamos la interacción entre procesos identitarios operados por iniciativa del Chavismo y sus aliados y la dinámica generada a partir de los movimientos indígenas y afro-americanos, algunos de los cuales han actuado en años recientes como un boomerang contra los liderazgos chavistas.

El análisis en esos diversos niveles sugiere que el Chavismo no sólo usó discursos de solidaridad transnacional existentes, sino que los recreó de manera sustantiva, indicando asimismo su disposición a invertir enormes recursos y esfuerzos institucionales en comparación con iniciativas similares del pasado. Los resultados del presente estudio pueden contribuir en el plano teórico hacia un mayor entendimiento de las dinámicas de legitimación de proyectos de integración regional por vías identitarias, al tiempo que permiten aproximarse empíricamente al persistente rol de temáticas transnacionales en las sociedades y los sistemas políticos de América Latina.

El rol histórico del discurso transnacional en la integración latinoamericana

La noción de crear lazos solidarios transnacionales en América Latina como catalizador identitario de un proyecto político es de larga data. Un primer ejemplo puede retrotraerse al ideario de solidaridad y unidad hispano-americana de Simón Bolívar en el marco de la fragmentación del sistema colonial español, el desarrollo de proyectos nacionales locales y la aparición de diversos adversarios “extranjeros”.



En base al ideario bolivariano y otros relacionados, en el siglo XIX los países hispanoamericanos y aún Brasil desarrollaron estrategias transnacionales y de conexión global. Es común recordar el pionero Congreso de Panamá convocado por Simón Bolívar en 1826, un antecedente clave de posteriores cumbres y encuentros multilaterales. Con el correr del tiempo, tales estrategias fueron dictadas por las demandas de la división internacional del trabajo en la cual los países latinoamericanos se insertaron como productores de materias primas e importadores de productos manufacturados. Asimismo, procesos globales como la prohibición de la trata de esclavos y el pasaje al empleo de trabajadores asalariados –en su mayoría inmigrantes– implicaron la emergencia de nuevas estrategias y conexiones supra-estatales. Por último, el profuso uso y abuso por parte de los estados latinoamericanos de mecanismos de exclusión de las oposiciones políticas derivó ya a partir de la primera conferencia sudamericana de derecho internacional privado (Montevideo, 1889) en una serie de pactos y convenciones multilaterales que regularían el derecho de asilo político, condicionado empero al beneplácito de los estados en conferirlo a quienes huían o eran proscriptos y expulsados de un estado vecino.²

Claro está, una más elaborada noción de solidaridad transnacional puede rastrearse en numerosas direcciones, entre ellas el famoso ensayo sobre *Nuestra América* del cubano José Martí (1891), los *Temas de Nuestra América* del peruano José Carlos Mariátegui, o bien los *Mandamientos unionistas*

2 Véase: Roniger, L., 2018. *Historia mínima de los derechos humanos en América Latina*. México: Colegio de México; Sznajder, M. y Roniger, L., 2013. *La política del destierro y el exilio en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica; Fernández, J. E., 2004. La tradición latinoamericana de asilo y la protección internacional de los refugiados. En: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. *El Asilo y la protección internacional de los refugiados en América Latina*. San José, C.R.: EDITORAMA, págs. 79-125. [En línea]: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2012/8945.pdf>





Imagen 1. www.radiacione.info

del centroamericano Alberto Masferrer, estos dos últimos enunciados en la década de 1920. En *Nuestra América*, a partir de un análisis histórico y coyuntural, el poeta, periodista y político cubano convocaba a la unión entre los pueblos de la región, lo cual permitiría mantener la independencia frente a la emergente potencia estadounidense (“el tigre de afuera”) y las potencias europeas (Sobrevilla, 1999). Asimismo, Martí rechazaba la contraposición de civilización y barbarie, según la cual lo “genuinamente” americano formaría parte de la barbarie. En su lugar, convocaba a una reapropiación de la cultura y la defensa de los grupos marginados, sugiriendo fortalecer la solidaridad entre quienes estuvieran dispuestos a oponerse a la otra América (EE.UU.) con la que se estaba en potencial disputa y generando así un instrumento ideológico autónomo: el ideario pan-(latino)americano (Acosta-Belén, 1995; Ferman, 1991). Ahora bien: Martí mantuvo cierta ambigüedad sobre cómo estaría compuesto dicho colectivo americano a quien convocaba. Con todo su lirismo, llamaba a las naciones hermanas a conocerse y reconocerse, esto es, a comenzar un proceso de formación conjunta en términos identitarios (Belnap y Fernández, 1998; Hatfield, 2010; Saldívar, 1997).

De manera similar, el movimiento unionista, siguiendo el ideario de Salvador Mendieta, Alberto Masferrer y otros intelectuales, intentó generar entusiasmo para recrear la unidad centroamericana a partir de las redes sociales de activistas formadores de sociabilidad y opinión pública (Masferrer, 1996).³ Igualmente, en *Temas de Nuestra América*, Mariátegui aludía al destino conjunto de los pueblos indo-americanos que según el Amauta “no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia” (1986, pág. 13). Reconociendo la amenaza de balcanización, por ejemplo, frente a la inminencia de un conflicto bélico entre Bolivia y Paraguay, en 1928 Mariátegui hacía un llamado a la intelectualidad a movilizar a la opinión pública de los pueblos latinoamericanos para prevenir que ‘menudas querellas provincianas’ desembocaran en una guerra. “Una guerra entre dos países latino-americanos –argumentaba– sería una traición al destino y a la misión del Continente” (pág. 33).

Desde allí en más, a lo largo de más de un siglo, la noción de solidaridad latinoamericana ha sido convocada una y otra vez por políticos y formadores de opinión varios como un llamado a resistir al imperialismo y convocar a seguir un camino cultural y político propio. Uno de los usos más extensivos de tal implementación discursiva radicó en el objetivo de legitimar proyectos políticos regionalistas. En múltiples ocasiones, la existencia de dicha noción identitaria fue invocada para levantar proyectos transnacionales diversos, convergentes o incluso dispares, como fueron el *panamericanismo*, el *latinoamericanismo*, el *hispanoamericanismo*, el *iberoamericanismo*, el *indigenismo* y el *afroamericanismo*. Idearios de claras delimitaciones estatales se sirvieron discursivamente de la noción de “nosotros, los americanos” para legitimarse y proyectar su variable mensaje.

El imperativo de solidaridad latinoamericana ha generalmente recibido su espaldarazo del carácter transnacional que presenta la región. Por *transnacionalismo* entendemos una cierta

3 Véase también: (Casaús Arzú y García Giráldez, 2005; Roniger, 2011, págs. 87-102).

interconectividad generada por procesos, redes y conexiones que se extienden más allá de las fronteras nacionales, y que suelen ser reflejados en diversas prácticas y contactos, tradiciones y memorias históricas, así como movimientos migratorios trans-fronterizos (Roniger, 2011, págs. 6-14). La transnacionalidad ha sido en América Latina un fenómeno paralelo a la *globalización*, distinguible a nivel analítico, aunque superpuesta a ésta en la praxis. Mientras la globalización alude a la conexión con mercados internacionales, a la circulación de mercancías por sobre fronteras estatales y a la reorganización de factores productivos, con un pilar fundacional económico, la transnacionalidad se pone de manifiesto en interacciones, redes y prácticas políticas que proyectan y conectan a los ámbitos infra-nacionales con los espacios supra-nacionales (Østergaard-Nielsen, 2003). En ese sentido, junto con la cristalización y consolidación de estados nacionales en América Latina, el imaginario de “naciones hermanas”, las redes y proyectos transnacionales marcaron en forma paralela el devenir de la región.

A continuación, pasamos a explorar los precedentes de larga data en lo que respecta a estrategias multilaterales y de conexión regional en las sociedades latinoamericanas. Ello permitirá luego analizar con cierta perspectiva histórica las estrategias adoptadas por el Chavismo para potenciar las identidades transnacionales e influir en el sistema regional a diferentes niveles de articulación.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, ya bajo la hegemonía de Estados Unidos, hubo una serie de proyectos organizativos de conexión multilateral, como el Panamericanismo que se inicia con la Primera Conferencia Internacional Americana, celebrada en Washington, D.C., de octubre de 1889 a abril de 1890, o las tempranas intervenciones para prevenir una intervención europea en Venezuela en nombre de la Doctrina Monroe. Se suele recordar la ocupación norteamericana de Cuba y Puerto Rico, y el Corolario Roosevelt (1904), pero no menos importante fue a comienzos



del siglo XX el intento de Washington de empujar a los países centroamericanos a unirse superando las tensiones derivadas de la fragmentación en estados separados y por momentos beligerantes. Un ejemplo de ello fue la mediación del presidente estadounidense Theodore Roosevelt junto al presidente mexicano Porfirio Díaz para llevar a la Guatemala de Manuel Estrada Cabrera (1898-1920) y la Nicaragua de José Santos Zelaya (1893-1909) a firmar, bajo el patrocinio de los EE.UU., un Tratado General de Paz y Amistad en Washington DC, en diciembre de 1907, y limitar así el potencial de desestabilización regional. Los esfuerzos para revivir una confederación de estados finalmente fracasaron, pero los delegados llegaron a firmar ocho convenios encaminados a detener la lucha transnacional. La década de 1910, consecuentemente, fue escenario de un esfuerzo por erigir un marco multilateral centroamericano, que incluyó el desarrollo de un corpus de derecho internacional, apoyado por Washington como parte de sus políticas panamericanistas. Una Oficina Internacional Centroamericana fue creada con base en Guatemala a fin de apoyar “la recreación pacífica de la Patria Centroamericana”. Dicha iniciativa fue acompañada por renovadas actividades transnacionales lideradas por el movimiento unionista, cuyos activistas imbuidos de idealismo intentaron recrear el proyecto de una gran Nación Centroamericana. A raíz de las tensiones entre el deseo de unificar marcos legales y económicos sin afectar la soberanía estatal, la “confederación de intereses” pronto se rompió, en particular por hallarse Nicaragua bajo el protectorado militar, legal y económico de Estados Unidos a lo largo de la década de 1910. Costa Rica, El Salvador, Honduras y Colombia protestaron las acciones de EE.UU., con Costa Rica llevando el caso ante la Corte Centroamericana de Justicia. Sin embargo, en un corto tiempo, estados y ciudadanos por igual se volvieron escépticos respecto del proyecto de unidad centroamericana. Hacia comienzos de la década de 1920, las esperanzas pan-Centroamericanas se habían diluido (Roniger, 2011, págs. 87-102).

Una generación más tarde, se profundizó nuevamente el multilateralismo bajo la égida de Estados Unidos. Frente a la confrontación bélica con las naciones del eje en Europa y Asia, los EE.UU. promovieron acuerdos militares multilaterales, y una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, se creó la Organización de Estados Americanos mediante el Acuerdo de Bogotá (1948). En paralelo, junto a la progresiva imposición de políticas proteccionistas en la región, comenzó un proceso de integración económica latinoamericana que no incluía a los EE.UU., como el Tratado de Montevideo de 1960 que dio lugar a la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC). En los años 1950s y '60s surge también la primera ola de procesos sub-regionales, con la creación en 1951 de la Organización de Estados Centroamericanos (ODECA) que da lugar en 1960 al Mercado Común Centroamericano (MCCA); la firma de la Asociación de Libre Comercio del Caribe (CARIFTA) en 1965 que daría origen en 1973 a la Comunidad del Caribe (CARICOM); y la suscripción del Acuerdo de Cartagena en 1969 que dio inicio a la llamada Comunidad Andina de Naciones (CAN).

En paralelo, proyectos políticos y económicos que reafirmaban el carácter nacional-popular del Estado, también se anclaron discursivamente en la apelación transnacional de “nosotros, los americanos” con fines legitimarios. Ello se nota en el caso de líderes paradigmáticos de la ola denominada “Populismo Clásico”, como lo fueron Lázaro Cárdenas, Juan Domingo Perón o Getulio Vargas (Roniger, 2013; Wajner, 2019).

El punto más alto de ese proceso y a su vez el comienzo de su nadir ocurrió durante la Guerra Fría, cuando la cooperación multilateral se instrumentó por parte de dictaduras para exterminar a la izquierda radical y a sus simpatizantes en forma transnacional, por medio de mecanismos de coordinación de la represión antisubversiva tales como la Operación Cóndor. En ese sentido, si bien tanto los gobiernos dictatoriales como las organizaciones de resistencia fueron fenómenos con bases



nacionales, se tradujeron en coordenadas transnacionales, tanto en términos prácticos como discursivos (McSherry, 2005).

Una vez iniciados los procesos de transición hacia la democracia, se reinventaron los esquemas de integración sub-regional previos y se crearon nuevos esquemas en el marco de un Regionalismo Abierto que pasó a prevalecer a partir de los años 1980s. Orientados principalmente a la apertura comercial, se destacaron proyectos subregionales que emergieron en el Cono Sur (MERCOSUR), la región Andina (CAN), Centroamérica (SICA) y el Caribe (CARICOM).⁴ Identificando los desafíos económicos que presentaba la globalización, en particular el creciente endeudamiento externo y los condicionamientos del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (el ‘Consenso de Washington’), el paradigma adoptado profesaba la necesidad de impulsar una integración regional abierta “escalonada” hacia la globalización, alejándose de las políticas proteccionistas de antaño.⁵

-
- 4 Sobre el “Nuevo Regionalismo”, en especial en América Latina, véase: Bulmer-Thomas, V., 2001. Regional Integration in Latin America and the Caribbean. *Bulletin of Latin American Research*, julio, 20(3), págs. 360-369; Fawcett, L. y Serrano, M. edits., 2005. *Regionalism and Governance in the Americas: Continental*. s.l.: Palgrave Mcmillan; Grugel, J. B., 2004. New Regionalism and Modes of Governance: Comparing US and EU Strategies in Latin America. *European Journal of International Relation*, 10(4), págs. 603-626; Kacowicz, A. M., 1999. Regionalization, Globalization, and Nationalism: Convergent, Divergent, or Overlapping? *Alternatives: Global, Local, Political*, 24(4), págs. 527-555; Phillips, N., 2003. The Rise and fall of Open Regionalism? Comparative Reflections on Regional Governance in the Southern Cone of Latin America. *Third World Quarterly*, 24(2), págs. 217-234.
- 5 Sobre esta idea, ver: Lawrence, R., 1991. Emerging regional arrangements: Building blocks or stumbling blocks? *Finance and the international economy*, Vol. 5, págs. 23-35; Baldwin, R., 2005. Stepping Stones or Building Blocs? Regional and Multilateral Integration. En: *Regional Economic Integration in a Global Framework*. s.l.: European Central Bank, págs. 113-134.



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

18

Más precisamente, la recreación de la ALALC en la ALADI (1980) apelaba a la convergencia de acciones parciales dirigidas a la formación de un mercado común latinoamericano, con menor énfasis en las dimensiones identitarias. Asimismo, los gobiernos posteriores a las dictaduras en Argentina y en Brasil –uniéndose luego los gobiernos de Uruguay y de Paraguay– asumieron un proyecto convergente de incrementar el comercio intrarregional e integrarse a nivel global, proyecto que derivó en el Mercado Común del Sur (MERCOSUR) (Gomez-Mera, 2005). Este se fundó en el marco de un mercado común por el Acuerdo de Asunción (1991) y se consolidó oficialmente en tanto unión aduanera en 1994 con el Protocolo de Ouro Preto. Una actitud similar puede ser identificada en el marco de la renovada Comunidad Andina de Naciones (CAN), que en 1987 firma el Protocolo de Quito que introduce un capítulo de cooperación económica-social y en 1993 pone en pleno funcionamiento la Zona de Libre Comercio entre cuatro países de la zona andina. De igual manera se entiende la conformación del G3 entre Colombia, México y Venezuela en marzo de 1989 procurando complementar sus economías hacia terceros países, y la ODECA, que en diciembre de 1991 firmó el Protocolo de Tegucigalpa dando origen al Sistema de la Integración Centroamericana (SICA) como un nuevo marco jurídico-político. En todos estos casos, los países asociados se sirvieron del discurso de afinidad transnacional, como un trasfondo a los operativos funcionales de compatibilización de políticas comerciales y aduaneras, si bien en menor medida que en ocasiones pasadas o futuras.

Hacia finales de los años 1990s el modelo de Regionalismo Abierto había entrado en crisis, fundamentalmente por las crisis financieras y económicas producidas por las políticas de reajuste y privatización, así como por las enormes demoras y excepcionalidades que frenaban el avance de la integración. Es en este escenario regional que Hugo Chávez llega al poder en Venezuela en 1998, y es contra los fundamentos regionalistas que le anteceden con los que lanza la “Revolución Bolivariana”.

Mientras rescatará la temática de solidaridad latinoamericana para potenciarla, el Chavismo la orientará en dirección a nuevas formas de multilateralismo regional, apoyándose en los “petrodólares” como base favorable de financiación de su proyecto.

Chavismo, Nuestramérica y regionalismo anti-ALCA

Bajo el impacto del Chavismo, una vez más, una noción transnacional –“Nuestramérica”– pasó a jugar un rol agregativo y movilizador en muchas sociedades latinoamericanas, pasando a ser parte del vocabulario político de presidentes, sindicalistas, artistas, intelectuales, periodistas, profesores y activistas partidarios de la “Patria Grande”. Muchos de ellos han congregado así a “los pueblos de Nuestra América”,⁶ convocado a “los gobiernos de Nuestra América” a la acción,⁷ elogiado al “Comandante de Nuestra América” (Oliva, 2013), defendido la “integridad del territorio de Nuestramérica”, planeado el “futuro de Nuestramérica” (Chávez y Prado Reyes, 2014) y, por supuesto, apelado a fortalecer “la unidad nustramericana” (MPPRE, 2014). Centros culturales, fundaciones, concursos literarios y artísticos, programas radiales y televisivos, blogs, sitios en Facebook, hashtags multitudinarios en Twitter. Todos ellos llevan el nombre de “NuestrAmérica”.

Tal uso masivo y sistemático del concepto de Nuestramérica como estrategia discursiva legitimadora aparece en forma trascendental con el avance del proyecto político del Chavismo (Alcalay, 2012). Más precisamente, su adopción estratégica se ve plasmada expresamente cuando en la Cumbre extraordinaria de Maracay (julio de 2009) ALBA, la organización regional denominada entonces “Alternativa Bolivariana para América”, sustituye su nombre oficial por “Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América–

6 “Habla Maduro en Argentina”. *Quebracho*, 10 de mayo de 2013. En: www.quebracho.org

7 “Rodilla en tierra! No nos arrebatarán la revolución bolivariana”. *Quebracho*, 15 de abril de 2013. En: www.quebracho.org

Tratado de Comercio de los Pueblos” (ALBA-TCP).⁸ Dada la tensión entre los diversos idearios regionalistas y nacionales, el llamado a la unidad y solidaridad de los latinoamericanos resultó instrumental, pues permitió conjugar diversas identidades bajo un mismo paraguas conceptual, evitando detallar dispares bases ideológicas, geográficas o culturales, obviando así eventuales contradicciones.

El mero hecho de que el Chavismo interpelara una identidad transnacional pre-existente con el propósito de legitimarse a nivel continental, así como las encuestas de opinión pública que detallaban un mayor apoyo al proyecto chavista que al propio Chávez, fueron fuertes indicadores del anclaje de un sentido de conexión transnacional que en las Américas superaba las estructuras estatales de cuño “Westphaliano” (Vertovec, 1999; Subrahmanyam, 2005). Asimismo, independientemente de si los movimientos aliados al Chavismo emplearon los discursos de solidaridad transnacional a partir de un convencimiento ideológico o como una herramienta táctica de alcance popular, lo cierto es que su uso generó una comunidad de sentido y afectó la dinámica política y el imaginario de amplios sectores a nivel trans-estatal.⁹

En ese sentido, el impacto del discurso transnacional se ha visto reflejado en las diversas alianzas inter-estatales

- 8 “VI Cumbre Extraordinaria Declaración Conjunta”. *PortalAlba*, 24 de junio de 2009. En: www.portalalba.org/index.php/2014-03-29-22-04-24/documentos/1333-declaraciones-y-resoluciones-de-las-cumbres-del-alba-tcp
- 9 Véase: Nye, J. S. y Keohane, R. O., 1971. *Transnational Relations and World Politics: An Introduction*. *International Organization*, 25(3), págs. 329-349; Sikkink, K., 1998. *Transnational Politics, International Relations Theory and Human Rights*. *PS: Political Science and Politics*, 31(3), págs. 516-523; Risse, T., 1995. *Bringing Transnational Relations Back*. s.l.: Cambridge University Press; Tarrow, S., 2001. *Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics*. *Annual Review of Political Science*, 4(1), págs. 1-20; Fitzgerald, D., 2000. *Negotiating Extra-territorial Citizenship: Mexican Migration and the Transnational Politics of Community*. s.l.: Lynne-Rienner; Huhndorf, S. M., 2009. *Mapping the Americas: The transnational Politics of Contemporary Native Culture*. s.l.: Cornell UP.

impulsadas en la región; entre ellas, además de la ya mencionada ALBA, se cuentan organizaciones regionales como UNASUR y CELAC, la recreación del MERCOSUR, proyectos interestatales como PetroCaribe, TeleSur, Banco del Sur, Gasoducto del Sur.¹⁰ El Chavismo recreó así y reprodujo transnacionalmente una serie de narrativas, prácticas y demandas políticas que habían menguado después de las décadas de los 1960s-70s del centro del quehacer político y las esferas públicas, o por lo menos no surgían con ímpetu. El discurso chavista proclamó su compromiso con raíces identitarias transnacionales e intentó movilizarlas a nivel popular, derivando en el fortalecimiento de movimientos de índole indigenista y afro-americana, así como en diversos lazos globales en el marco de redes acopladas en torno a nociones como el “Sur Global”, el “Tercermundismo” o el “Socialismo del siglo XXI”. Sin embargo, como veremos luego, en ocasiones tal fortalecimiento ha tenido consecuencias imprevistas para sus difusores, tornándose algunos de esos movimientos contra los propios gobiernos chavistas, al demandar mayores derechos y protestar la falta de autonomía respecto de los centros de poder.

Desde la llegada de Hugo Chávez al poder, se produjo una verdadera revolución en América Latina en lo que respecta a reorganizar los marcos de integración existentes, así como a la creación de nuevos organismos regionales que adoptaron el discurso de solidaridad “Nuestramericana”. En paralelo a la cooperación inter-gubernamental que, como veremos más adelante, estuvo destinada a fortalecer o cooptar aliados políticos e ideológicos, tanto la remodelación de los marcos de integración como el surgimiento de nuevos organismos

¹⁰ Los vaivenes en el empuje del Chavismo en el ámbito regional deben ser analizados no solo a través de su discurso de solidaridad transnacional, sino también en otros componentes, en especial, su variable capacidad de estructurar tal discurso con la asistencia material de “petrodólares” que habilitó para promover su agenda política (Wajner y Roniger, *Transnational Identity Politics in the Americas: Reshaping ‘Nuestramerica’ as Chavismo’s Regional Legitimation Strategy*, 2019).

respondió al interés en implementar un poder de convocatoria transnacional. En el Chavismo, más que la aparición de un futuro necesariamente idílico, se apelaba constantemente a la re-edición de un pasado visionario, evidente en las abundantes referencias de Chávez a la gesta independentista en general y a la figura de Simón Bolívar en particular (Agulló, 2009, pág. 104). El tema de la solidaridad revolucionaria y la visión de una América unida e independiente del control extranjero se proyectaron como el legado de Bolívar al centro del proyecto chavista, la “Revolución Bolivariana” (Azicri, 2009, pág. 99).

Los intereses del Chavismo iban mucho más allá de la promoción altruista de una integración regional. Asumiendo una actitud revisionista frente a las políticas neoliberales dictadas por el “Consenso de Washington”, que prevalecieron en la década de los 1990s, y bajo la cobertura de un discurso de fuerte énfasis en la unidad transnacional, Chávez puso las ganancias de la venta del crudo –conocidas popularmente como “petrodólares”– a disposición de objetivos regionales. En ese sentido, el Chavismo puede ser entendido como la primera gran demostración en América Latina de un país que no solamente convoca a implementar una visión de integración regional, sino que está dispuesto a asumir los costos que ello implicaba. Justamente, una de las grandes críticas que se venía presentando a países-pivote como Brasil, Argentina y México era su incapacidad o desinterés en traducir su potencial liderazgo regional en proyectos que implicasen derivar recursos sustantivos.¹¹ La percepción de que, a diferencia de aquéllos, Venezuela ciertamente estaba dispuesta a ceder recursos, incluso de una manera más directa y flexible que la

11 Véase: Malamud, A., 2011. A Leader without Followers? The Growing Divergence between the Regional and Global Performance of Brazilian Foreign Policy. *Latin American Politics and Society*, 53(3), págs. 1-24; Burges, S. W., 2007. Building a Global Southern Coalition: The Competing Approaches of Brazil’s Lula and Venezuela’s Chávez. *Third World Quarterly*, 28(7), págs. 1343-1358; Carranza, M. E., 2003. Can Mercosur Survive? Domestic and International Constraints on Mercosur. *Latin American Politics and Society*, 45(2), págs. 67-103.

ofrecida por Estados Unidos o los estados europeos, constituyó un poderoso incentivo para sumarse, o por lo menos tolerar el avance chavista.

Rompiendo con los fundamentos de los marcos de cooperación previos surgidos en el marco del llamado Regionalismo Abierto, el Chavismo influyó sobre las lógicas regionalistas previamente existentes con la propuesta del ALBA en 2001, creada oficialmente en 2004 (Gil y Paikin, 2013; Muhr, 2012a). Cabe mencionar que, hasta entonces, la Venezuela chavista mantenía sin mayores cambios su actividad en el marco de su participación en la CAN, de la que se retiraría recién en abril de 2006; vale decir, con la consolidación del “vuelco a la izquierda” de América Latina iniciado a partir de 2003, el Chavismo comienza a emprender y proponer públicamente un camino regional propio (Castañeda, 2006).¹² En un proceso que años después incluiría a Bolivia, Cuba, Ecuador, Nicaragua y varios estados insulares del Caribe, nace el ALBA como una alianza de países con afinidad ideológica bajo una causa de neta finalidad programática: oponerse al acuerdo del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) impulsado por los EE.UU.¹³

12 Para un análisis de los moderados y los ‘contestatarios’ en América Latina ver también: Weyland, K., Madrid, R. L. y Hunter, W., 2010. *Leftist Governments in Latin America: Successes and Shortcomings*. s.l.: Cambridge University Press; Harnecker, M., 2010. Latin America and Twenty-First Century Socialism: Inventing To Avoid Mistake. *Monthly Review*, 62(3), págs. 1-83; Weyland, K., 2009. The Rise of Latin America’s Two Lefts: Insights from Rentier State Theory. *Comparative Politics*, 41(2), págs. 145-164; Cameron, M. A. y Hershberg, E., 2010. *Latin America’s Left Turns: Politics, Policies, and Trajectories of Change*. s.l.: Lynne Rienner Publishers.

13 Carranza, M. E., 2004. Mercosur and the End Game of the FTAA Negotiations: Challenges and Prospects after the Argentine Crisis. *Third World Quarterly*, 25(2), págs. 319-337; Hakim, P., 2006. Is Washington Losing Latin America? *Foreign Affairs*, 85(1), págs. 39-53; Tussie, D., 2009. Latin America: contrasting motivations for regional projects. *Review of International Studies*, Issue 35, págs. 169-188; Grugel, J., 2006. Regionalist governance and transnational collective action in Latin America. *Economy and Society*, 35(2), págs. 209-231.



Imagen 3. www.eluniverso.com

En oposición al ALCA, y alegando que ese acuerdo representaría la culminación histórica del proyecto pan-americanista estadounidense, ALBA fue presentada como un reflejo de un espíritu transnacional distinto, identificado con Simón Bolívar y opuesto a la Doctrina Monroe.¹⁴ Esto es, el Chavismo lleva al frente una agenda política y la transforma en central, mientras relega el componente técnico-comercial en subsidiario (Caetano, 2011; Gómez, 2004). También la integración sub-regional pasa a un segundo plano, mientras a nivel discursivo prima la ambigua pertenencia transnacional a una América “nuestra”, sin influencias extranjeras. Se produce así un pasaje de un proyecto de integración neo-liberal y hegemónico orientado por las fuerzas del libre mercado, a otro alternativo, en el que se reconstruyen las fronteras

¹⁴ Véase: Gratius, S. y Fürtig, H., 2009. *Iran and Venezuela: Bilateral Alliance and Global Power Projections*. [En línea]: www.maximsnews.com/news20090503frideiranvenezuela10905030102.html; Briceño Ruiz, J. y Linares, R., 2004. Más allá del chavismo y la oposición: Venezuela en el proceso del ALCA y la propuesta ALBA. *Geoenseñanza*, 9(1), págs. 19-45.

regionales, se fortalece el rol del Estado y se movilizan redes sociales de apoyo, se adoptan nuevas prácticas e instituciones, en un proceso que distintos académicos han denominado *regionalismo post-hegemónico* (Riggirozzi y Tussie, 2012) o *regionalismo post-liberal* (Sanahuja, 2008-2009).

El punto cumbre que consagra el protagonismo chavista en la política regional se produce en la Cuarta Cumbre de las Américas en Mar del Plata, que tuvo lugar del 4 al 5 de noviembre de 2005. Allí Chávez consigue un éxito diplomático en el objetivo de detener el avance del ALCA, así como la puesta en práctica de una movilización social masiva y una poderosa campaña mediática que difunden la idea de confrontadas visiones hemisféricas (Briceño Ruiz, 2007). Para ello el Chavismo se valió de todos los instrumentos retóricos en su convocatoria a “salvar a Nuestramérica”. Ya previamente, el proceso de lucha popular por “No al ALCA” venía imbuido de convocatorias a la solidaridad latinoamericana, a los próceres regionales, al “conspirador enemigo del Norte” y a sus “limpiabotas transnacionales”. Una vez en la mesa de negociación en Mar del Plata, solamente EE.UU., México, Panamá y Trinidad y Tobago mostraron una clara disposición a avanzar en pos del ALCA, mientras que Venezuela junto con los cuatro países del MERCOSUR ejercieron una fuerte oposición. A la par que el intento de aislar al gobierno venezolano fracasó, el tono impuesto por la coalición anti-ALCA generó disuasión en muchos otros países de la región que, aún si podían estar interesados en el tratado, optaron por callar. Si bien se sugirió analizar a futuro la posibilidad del ALCA bajo el mensaje consensuado de que “todavía no están dadas las condiciones necesarias”,¹⁵ en la práctica la falta de plazos concretos para la negociación determinó simbólicamente el “sepelio” o el “nafragio” del ALCA (Cueva, 2005; Saguier, 2007; Fernández-Bolaños, 2011). En las palabras del propio Chávez, “Cada uno de nosotros llegó aquí con una pala, sí señor, una pala de

¹⁵ Reports on Summits of America: http://www.summit-americas.org/iv_summit_sp.html

enterrador, porque en Mar del Plata está la tumba del ALCA”.¹⁶ Más aún, Mar del Plata quedó marcado en el imaginario popular por la aquiescencia del espíritu de resistencia Nuestramericana “contra el imperio”. El ALCA no pasó por “la fuerza de los Pueblos”. Hubo victoria, porque “el Sur caminaba” (Cueva, 2005). En definitiva, la famosa consigna de Chávez, en el marco de la anti-cumbre, de arrojar “el ALCA... ¡al carajo!” (Patrone, 2013) representó el cierre de una etapa y el comienzo de otra nueva. El Chavismo asumió el sepelio del ALCA como una muestra de que Venezuela ya no se encontraba sola, como en años anteriores, en las Cumbres internacionales. De allí que el aniversario de la derrota del ALCA se convirtiera en una efeméride conmemorativa para los movimientos adjuntos al proyecto chavista.

Chavismo y regionalismo nuestroamericano 2.0

El impacto del Chavismo va a ser sustantivo en otras múltiples tendencias integrativas a nivel regional. A pesar del fortalecimiento de su liderazgo a comienzos del siglo XXI, así como de los primeros indicios de “complicidad” que se gestaron con los gobiernos de Ignacio (Lula) Da Silva y de Néstor Kirchner, Chávez vio baja la probabilidad de que los países sudamericanos de “la izquierda moderada” se sumaran a proyectos regionalistas de tenor bolivariano (Sanahuja, 2008-2009; Vargas Llosa, 2014).

La estrategia chavista pasó entonces a una segunda etapa, desplazándose hacia el centro de los marcos de integración sudamericanos existentes, pero apelando a su transformación, así como a la creación de nuevos marcos regionales que permitieran la convergencia con el liderazgo de otras potencias regionales como Brasil, Argentina y luego México. Es decir, Chávez concibió encaminar esfuerzos en un mosaico de proyectos regionales, subregionales, bilaterales

16 Secretaría de Formación Político Sindical (2013). “Clase trabajadora, nuestra lucha”. *Suteba*, 9 de noviembre. En: www.suteba.org.ar/4-y-5-de-noviembre-no-al-alca-11473.html

e interregionales; un conglomerado hecho “a medida” que permitiera la reconfiguración de Nuestramérica (Domínguez, 2007; Muhr, 2012a; Riggiozzi y Tussie, 2012). El Chavismo pudo intentarlo pues se benefició con la llegada al poder de fuerzas políticas afines en los otros Estados latinoamericanos. En 2006 Evo Morales asciende a la presidencia de Bolivia, y en 2007 llegan al poder Daniel Ortega en Nicaragua y Rafael Correa en Ecuador. Esos países se integrarían seguidamente al ALBA, así como también se sumarían varias islas del Caribe como Dominica, Antigua y Barbuda, San Vicente y las Grenadinas.

En lo que respecta a la primera vía, ante la incapacidad de transformar a la CAN, donde encontraba una férrea oposición de parte de gobiernos que apoyaban el panamericanismo y la firma de tratados de libre comercio (TLC) con EEUU –básicamente Colombia y Perú bajo los liderazgos de Álvaro Uribe y Alejandro Toledo– Chávez anunció en abril de 2006 su alejamiento de la CAN y su intención de incorporarse al MERCOSUR (Malamud Rikles, 2006). Venezuela confirmó también que se retiraba del llamado G3, grupo que integraba junto con México y Colombia desde 1989. Ya en julio de 2006 Venezuela firmaba el protocolo de adhesión al MERCOSUR, si bien el engorroso proceso de ratificación llegó a término solo en 2012, luego del alejamiento de Paraguay a raíz del derrocamiento del presidente Lugo (Feinberg, 2010). La presencia venezolana en el MERCOSUR, si bien más calma que en otros ámbitos, fundamentalmente fortaleció el discurso de la integración social y cultural de la región, así como la proyección de un bloque partidario de la “integración productiva” (Caetano, 2011).

En lo que respecta a la segunda vía, la creación de nuevos marcos regionales, a partir de la III Cumbre Suramericana en Cuzco en diciembre de 2004, se concibe con fuerte empuje brasilero y colaboración venezolana la creación de una Comunidad de Naciones Suramericanas. Lanzada inicialmente bajo el acrónimo de CSN y luego de CASA, la organización regional se refundaría como la Unión de Naciones Suramericanas o UNASUR a partir de las cumbres de la Isla

de Margarita (2007) y de Brasilia (2008). El proyecto estaba orientado a acentuar la integración física a nivel sub-regional principalmente en las áreas de infraestructura, financiación y energía, al tiempo que procuraría asumir centralidad en el ámbito de la política y la seguridad, que hasta entonces se mantenía en el marco de la OEA, excluyendo pues a EEUU y Canadá.¹⁷

La reacción externa ante el efecto dominó de tal explosión organizativa no tardó en llegar, advirtiendo sobre la posible hegemonía venezolana en el plano transnacional, lo cual en cierta medida retroalimentó el discurso chavista. Ya luego de la caída del ALCA en 2005, EEUU intentó contraatacar por medio de la selección de países latinoamericanos con los que profundizaría la cooperación bilateral por medio de tratados de libre comercio (TLCs), procurando crear un círculo propio de países que debilitara al Chavismo.¹⁸ Esta estrategia fue denominada “ALCA light”, o “alquitas”, en las palabras del

17 Acerca del UNASUR y el contexto de su creación, ver: Legler, 2010; Weiffen, B., Wehner, L. y Nolte, D., 2013. Overlapping regional security institutions in South America: The case of OAS and UNASUR. *International Area Studies Review*, 16(4), págs. 370-389; Tussie, D., 2009. Latin America: Contrasting Motivations for Regional Projects. *Review of International Studies*, Issue 35, págs. 169-188; Gardini, G. L., 2010. Proyectos de Integración Regional Sudamericana: Hacia una Teoría de Convergencia Regional. *Relaciones Internacionales*, Issue 15, págs. 11-31; Feinberg, R., 2010. Recent Tendencies in Latin American Multilateralism: Implications for the Inter-American System and the OAS. En: *Latin American Multilateralism: New Directions*. s.l.: FOCAL, págs. 23-26; Kacowicz, A. M., 2007. The Rio Group and the South American Union as Tools of Regional Security. En: *The New Security Equation in the Americas*. s.l.: Center of Interamerican Studies, págs. 96-111; Lagos, R., 2008. *América Latina: ¿integración o fragmentación?* Buenos Aires: Edhasa.

18 Véase: Porzecanski, 2010; Boniface, D., 2010. Latin American Multilateralism: The U.S. Perspective. *Canadian Foundation for the Americas, Latin American Multilateralism: New Directions*, págs. 44-47; Russell, R. y Tokatlian, J. G., 2009. “Modelos de política exterior y opciones estratégicas: El caso de América Latina frente a Estados Unidos”. *Revista CIDOB d’afers internacionals*, Issue 85-86, págs. 211-249.

propio Chávez. En Sudamérica tal estrategia tuvo éxito en los casos de Colombia, Panamá, Costa Rica y Perú; en otros casos, sin embargo, EE.UU. perderá la batalla.

El ejemplo uruguayo de rechazo al TLC es testimonio de ello. A lo largo del año 2006 se produjo un profundo debate ideológico en Uruguay acerca de la eventual firma de un TLC con los EE.UU. En 2005, había llegado al poder por primera vez el Frente Amplio (FA), una coalición paraguas de partidos de izquierda (algunos de izquierda moderada, como el Presidente y el Ministro de Economía, otros cercanos a una izquierda más radical). Ciertos sectores del Frente Amplio consideraban que existía consenso popular sobre los acuerdos-macro para el TLC (2004-2005) pues, a su parecer, podrían mejorar las condiciones de acceso de productos uruguayos a los mercados globales. Para otros, empero, negociar un TLC con los EE.UU. representaba una traición a la integración latinoamericana y una claudicación de la lucha anti-imperialista (Porzecanski, 2010). En ese sentido, sectores de la sociedad civil colaboraron con las plataformas chavistas. Finalmente, el gobierno uruguayo rechazó el TLC, si bien aceptando la posibilidad de firmar un Acuerdo Marco de Comercio e Inversión (TIFA). Siendo éste un acuerdo puramente económico que no encaraba la dimensión política del TLC, el gobierno del Frente Amplio estimó sufrir menores costos políticos y no perder legitimidad en las bases partidarias y entre los intelectuales. De cualquier forma, la maniobra de Chávez puso en evidencia las limitaciones de EEUU en implementar una contra-estrategia efectiva de política exterior (Corrales, 2009; Ellner, 2012).

También España, en tanto líder del proyecto iberoamericano, chocó con el Chavismo. Desde los años 1990s, con el fortalecimiento de la Comunidad Iberoamericana de Naciones, apoyándose en las Cumbres Iberoamericanas que se desarrollaron desde 1991, y en una Secretaría General Iberoamericana (SEGIB) muy activa desde 2005, España fue otro actor que pretendía volver a ejercer influencia en la región. Apelando a fortalecer un discurso transnacional



alternativo, la SEGIB promovió el *iberoamericanismo*, un “pariente” cercano del hispanoamericanismo pero que incluía asimismo a Portugal y a Brasil (Sanhueza Carvajal, 2003). A pesar de intentos iniciales de co-existencia regionalista, la Iberoamérica española derivó progresivamente en una colisión frontal con la Nuestramérica chavista. Probablemente el mejor ejemplo del proceso de descalificación puede encontrarse en la famosa expresión del rey de España Juan Carlos I durante la XVII Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estados en noviembre de 2007, al interpelar a Chávez con un rotundo “¿Por qué no te callas?”. La ola de reacciones, mensajes y contra-mensajes que el entercado generó traslucen el modo en que desde el Chavismo se refuerza un mensaje transnacional del que España –a raíz de ser portadora de un pasado colonialista– podría llegar a quedar excluida.

En cualquier caso, hacia fines de la primera década del siglo XXI, Chávez decidió emprender un camino estratégico propio más allá del ALBA, marco que no había logrado expandir su membresía en forma notable. Chávez no podía asumir tal protagonismo a través de organizaciones como la OEA o la



Imagen 4. <https://peru21.pe>

Comunidad Iberoamericana, apadrinadas y contraladas por potencias extra-regionales, ni por medio de MERCOSUR o UNASUR, donde desde su inicio otras potencias regionales como Brasil lideraban y donde las coordenadas geográficas limitaban. Decidió entonces establecer un nuevo marco de integración a través del cual proyectar su ideario con un mayor margen de legitimación interna y externa a la hora de abordar cuestiones comunes.¹⁹

En esta tercera etapa, el Chavismo se orienta entonces desde 2010 a la creación de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), heredera del Grupo de Río y de la Cumbre de América Latina y del Caribe (CALC), que profesa promover la integración y el desarrollo regional, proyectando su voz al más alto nivel político e incorporando fuertes bases sociales. El control emergido sobre CARICOM, donde contaba con la mitad de los votos, le aseguraba al Chavismo un mayor peso en las decisiones adoptadas en ese marco (Sanders, 2007). En paralelo, el auge regionalista también se ve plasmado en el anuncio de proyectos interestatales temáticos, generalmente vinculados a áreas de desarrollo promovidas por UNASUR. Entre los proyectos emblemáticos se contaron el Banco del Alba y el Banco del Sur, así como el Gasoducto Transcaribeño, el Gasoducto del Sur y



19 Sobre CELAC y su creación, véase: Rojas Aravena, F., ed., 2012. *América Latina y el Caribe: Multilateralismo vs. Soberanía: La Construcción de la Comunidad de Estados Latinoamericanos*. Buenos Aires: Teseo; Bernal-Meza, R., 2013. *Modelos o esquemas de integración y cooperación en curso en América Latina (UNASUR, Alianza del Pacífico, ALBA, CELAC): una mirada panorámica*. Berlín: Ibero-Americanisches Institut; Malamud, A. y Gardini, G. L., 2012. Has Regionalism Peaked? The Latin American Quagmire and its Lessons. *The International Spectator: Italian Journal of International Affairs*, 47(1), págs. 116-133; Serbín, A., 2010. Old Facts and New Challenges in Regional Multilateralism: A Latin American Idiosyncrasy?. *Latin American Multilateralism: New Directions*, págs. 8-11; Legler, T., 2013. Post-hegemonic regionalism and sovereignty in Latin America: optimists, skeptics, and an emerging research agenda. *Contexto Internacional*, 35(2), págs. 325-352; Gil y Paikin, *op. cit.*

los nuevos marcos de cooperación superpuestos para temas de gas y petróleo como el Grupo de los 10 (G-10), organismos todos orientados a lograr soberanía financiera y energética en la región.

Sin embargo, la convocatoria a la solidaridad nuestramericana comenzó a sufrir los costos de todas estas ofensivas regionalistas superpuestas. A la par del impulso de coordinación transnacional, se comienza empero a vislumbrar una cierta fatiga en diversos sectores académicos, intelectuales y en la opinión pública respecto de la multiplicación y superposición de organizaciones regionales. Vale decir, respecto de la “multi-pertenencia” sustentada en una retórica con amplia resonancia discursiva pero limitada en su efectividad de implementación (CEPAL, 2014). La acusación de una presunta *Cumbritis* – la enfermedad de ir viajando de cumbre en cumbre – generaría un clamor, demandando el pasaje de la coordinación formal al plano de una regionalización efectiva (Legler, 2010). Incluso entre gobernantes de la esfera Chavista hubo expresiones en ese sentido, como la advertencia de Rafael Correa sobre el peligro de que “la gente se canse de estas cumbres [cuando] no vea hechos concretos” (Malamud Rikles, 2014; Moreno, 2015). De manera similar, el entonces presidente uruguayo, José “Pepe” Mujica llamó “a acelerar la mente mientras los otros corren y caminan” y destacó la necesidad de transformación (MPPRE, 2014).

Pronto, se produciría un progresivo retorno a la focalización en los acuerdos comerciales regionales e interregionales (Peña, 2014). Desde abril de 2011 se produjo el desarrollo paralelo de la Alianza del Pacífico, un bloque que agrupó a Chile, Colombia, Perú y México, países que firmaron tratados de libre comercio (TLC) con EE.UU. y de allí que fuera tildado desde el campo chavista como un contrapeso conspirativo y propagandístico originado en el bloque neo-liberal. Desde esa perspectiva, los chavistas veían en la Alianza una contraofensiva conservadora que apelaba a la recomposición de la presencia hegemónica de los EEUU (Naím, 2014; Ramacciotti, 2013; Schwarz, 2015).

Otra señal de descenso en el ímpetu chavista fueron los crecientes llamados a retomar las negociaciones con la Unión Europea, concretadas tanto desde la CAN como la SICA en 2012, y convocados por el MERCOSUR en múltiples instancias (Peña, 2013; Monnet Chair, 2015). Ambos caminos se vieron fortalecidos hacia 2014-15, años en que parecía vislumbrarse una nueva era política a nivel regional a raíz de los resultados electorales de viraje al centro-derecha en Guatemala, Argentina, Panamá, Honduras, y lo que pronto devino en crisis institucionales y económicas de envergadura dentro del campo de la izquierda regional, tanto en Brasil como en Venezuela y Nicaragua (Wajner, 2016).

El Chavismo y las minorías transnacionales: ¿Un promotor de normas o un resonante normativo?

Otro aspecto importante del auge y declive del arrastre chavista se refiere al fortalecimiento de la agenda identitaria de minorías transnacionales. En muchas ocasiones surge la duda en qué medida el impacto del ideario chavista sobre las diversas identidades transnacionales funcionó, de hecho, en sentido opuesto. Es decir, en qué medida el Chavismo abrió una agenda de empoderamiento de identidades étnicas y raciales o bien el fortalecimiento de dichas dinámicas ideológico-culturales en el seno de las sociedades llevó a reconocerlas a nivel estatal y transnacional. Vale decir, si el Chavismo funcionó como un promotor de normas nuevas o bien como el resonador de identidades emergentes. Asimismo, aun si el Chavismo impulsó el proceso, debemos preguntarnos sobre el resultado de tal empoderamiento identitario sobre los gobiernos que lo apadrinaron en una primera instancia. Esas son las preguntas que intentaremos elucidar en esta sección.

Ciertamente, la idea del “poder popular” estaba en el centro de los pronunciamientos del Chavismo desde sus inicios (Muhr, 2012b),²⁰ o más aún luego de que Chávez se vio abandonado por las clases medias y recurrió a la movilización masiva de

20 Véase también: Laclau, 2006.

los sectores populares venezolanos (Agulló, 2009, págs. 108-109). El importante rol que el Chavismo confió a los Círculos Bolivarianos no sólo con fines organizativos y electorales sino también en torno a la construcción de identidades e intereses populares,²¹ los extrapoló también hacia el exterior con la promoción del activismo de base en comunidades locales (Hawkins, 2010). De allí que la experiencia chavista generara un cierto común denominador con otras movilizaciones como la de los zapatistas mexicanos, los cocaleros bolivianos, los sin tierra brasileños o los piqueteros argentinos, con base en liderazgos carismáticos, el rol central de la protesta y una gama de discursos heterodoxos y a menudo zigzagueantes (Agulló, 2009, pág. 104). Asimismo, la exaltación por parte del líder carismático del “pueblo” contra la “oligarquía”, de los intereses nacionales contra los extranjeros, de una comunidad moral frente a una conspiración enemiga, reproducen y potencian los mismos patrones discursivos (Waisbord, 2011, pág. 100; Zúquete, 2008, págs. 91-93).²²

La utilización chavista de la convocatoria a “los pueblos”, en pos de la movilización social, pudo ser por primera vez exitosamente exhibida regionalmente a la hora de la referida lucha contra el ALCA. La oposición al establecimiento del ALCA presenció la formación de una coalición transnacional de organizaciones de sociedades civiles, que abarcaron a sindicatos, movimientos sociales e indígenas, organizaciones

21 Véase: Hawkins, K. A. y Hansen, D. R., 2006. Dependent Civil Society: The Círculos Bolivarianos in Venezuela. *Latin American Research Review*, 41(1), págs. 102-132; Ellner, S., 2005. Revolutionary and Non-Revolutionary Paths of Radical Populism: Directions of the ‘Chavista’ Movement in Venezuela. *Science y Society*, 69(2), págs. 160-190; Hellinger, D., 2005. When ‘No’ Means ‘Yes to Revolution’: Electoral Politics in Bolivarian Venezuela. *Latin American Perspectives*, 32(3), págs. 8-32; Lupu, N., 2010. Who Votes for chavismo? Class Voting in Hugo Chávez’s Venezuela. *Latin American Research Review*, 45(1), págs. 7-32; Canache, D., 2002. From bullets to ballots: The emergence of popular support for Hugo Chávez. *Latin American Politics and Society*, 44(1), págs. 69-90.

22 Véase también: Laclau, *op. cit.*



Imagen 5. <http://elestimulo.com>

del medio ambiente y otros, coordinados y movilizados bajo el paraguas de una Alianza Social Hemisférica (Saguié, 2007). Recordemos que la respuesta social a la cumbre del ALCA –la “Anti-Cumbre”– fue identificada por el Chavismo de allí en más con la emblemática victoria de “los pueblos” (Cueva, 2005). Junto a Chávez y Kirchner en el acto en el Estadio Mundialista de Mar del Plata, también participó Evo Morales, entonces aún un líder indigenista; a la marcha final asistieron el futbolista Diego Armando Maradona, el Premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel, líderes de las Madres de Plaza de Mayo, artistas de fama como Silvio Rodríguez y Manu Chao, y cientos de movimientos sociales, sindicales y estudiantiles de la región. Este tipo de movilización social se reproduciría luego del declarado sepelio del ALCA en la lucha contra los tratados de libre comercio impulsados por los EE.UU, no sólo en Uruguay como hemos detallado, sino también con fuerte presencia en Ecuador y Costa Rica, Colombia y Perú. La lucha contra el ALCA y los TLCs produjo un trabajo mancomunado

regionalmente, y la esperanza que una nueva “integración de los pueblos de Nuestra América” sería posible.²³ La lucha contra los TLCs aún continúa, transmitió Ricardo Guardia, Presidente de la OCLAE, en su discurso de Clausura del multitudinario 17º Congreso Latinoamericano y Caribeño de Estudiantes convenido en Nicaragua en agosto de 2014, ya que “la Alianza del Pacífico y los Tratados de Libre Comercio, esconden su propósito real de reinstalar el ALCA y la dominación sobre nuestras tierras”.²⁴ La cooperación social también se reflejó en las conclusiones de la Cumbre Antiimperialista de julio de 2013”.²⁵

Por otro lado, como hemos visto, el Chavismo apeló constantemente a la unidad latinoamericana y utilizó referencias al legado revolucionario y moral de los colectivos étnicos históricamente marginados (Ellner, 2012, pág. 107). Para analizar su impacto, nos concentraremos en el análisis de dos movimientos de afirmación identitaria que son claves para el entendimiento de la realidad política transnacional latinoamericana: el indigenismo y el afro-americanismo.²⁶ Ambos módulos de identidad deben ser integrados en el análisis, pues complejizan el entendimiento

23 “Declaración Final del VI Encuentro Hemisférico de Lucha contra los TLCs y por la Integración de los Pueblos”. La Habana, 5 de mayo de 2007. En: www.alainet.org/es/active/17361

24 “Daniel clausura el XVII Congreso de la OCLAE” (2014). *Radio La Primerísima*, 22 de agosto. En: <https://www.alainet.org/es/active/76431><https://www.alainet.org/es/active/76431>

25 Véase, por ejemplo, las “Conclusiones de la de la Cumbre Antiimperialista”. Cochabamba, julio de 2013. En: <http://eju.tv/2013/08/conclusiones-de-cumbre-antiimperialista-evo-morales-lder-mundial-de-movimientos-sociales/>

26 Sobre indigenismo y afroamericanismo en América Latina, véase: Antón, 2009; Bello y Rangel, 2002; Serbín, 1980; Laurie, N., Andolina, R. y Radcliffe, S. A., 2009. *Indigenous development in the Andes: Culture, power, and transnationalism*. s.l.: Duke University Press; Yashar, D. J., 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. s.l.: Cambridge University Press.

de los procesos de construcción identitaria bajo los distintos proyectos de integración regional previamente analizados. A menudo, esos módulos identitarios habían sido ignorados en el pan-americanismo, el iberoamericanismo o el proyecto sudamericano, con excepción del indo-americanismo en el área andina, tal como lo reprodujeron movimientos tales como el APRA o el katarismo.

Desde tal perspectiva, la implementación de la noción de Nuestramérica por parte del Chavismo permitió involucrar a esos colectivos en una forma orgánica, sin generar contradicción identitaria significativa, al tiempo que destacaba el componente de pertenencia colectiva amplia a la región de la cual las poblaciones autóctonas y los afro-descendientes podrían sentirse parte. Chávez supo crear un mensaje que incorporaba alusiones identitarias inclusivas, ligando niveles sociales, transnacionales regionales y globales. Un claro ejemplo de esta combinación de legados históricos que se vieron mutuamente reforzados pudo verse ya en el famoso discurso de Chávez al momento de expulsar al embajador estadounidense de Venezuela el 11 de septiembre de 2008, a raíz de las acciones de Estados Unidos ante una crisis en Bolivia, donde hacía referencia a Guaicaipuru y a Túpac Amaru, como símbolos de resistencia indígena, en paralelo al libertador criollo de origen español Simón Bolívar.²⁷ En ello, Chávez fue consecuente desde el inicio de su gobierno, en el contexto de la incorporación del reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas en la Constitución “Bolivariana” de 1999 y, más precisamente, en la ceremonia de traslado simbólico de sus restos bajo la pompa ceremonial al panteón nacional en 2001. La figura de Guaicapurú también se destaca en la decisión tomada en 2002 de denominar al festejo del 12 de octubre como “Día de la Resistencia Indígena” en vez de “Día de la Raza”. Asimismo, una de las denominadas misiones bolivarianas en Venezuela, sobre cuya expansión en la región explayaremos más adelante,

²⁷ Para ejemplos de tal retórica identitaria, véase: Wajner y Roniger, 2019.

fue llamada “Misión Guaicaipuro”. Por su parte, la referencia a Túpac Amaru por parte de movimientos políticos tampoco es nueva; se remonta a quien se llamó Túpac Amaru II, el caudillo mestizo que encabezó un movimiento de corte indigenista en el entonces Virreinato del Perú a finales del siglo XVIII; pero también en tiempos contemporáneos como los Tupamaros uruguayos, el MRTA peruano o el Movimiento Tupamaro de Venezuela. Asimismo, existe una Organización Barrial Túpac Amaru, parte del movimiento indigenista surgido en 2001 en la provincia argentina de Jujuy y expandido a diecisiete provincias con apoyo de los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner y con la ayuda de fondos chavistas. En conjunto con otras organizaciones sociales, la OBTA decidió poco después de la muerte de Chávez conformar un Comando de Campaña para apoyar desde Argentina la candidatura a la presidencia de Nicolás Maduro y conferirle apoyo en momentos de crisis (Novotny, 2013).

No solo Chávez hizo uso de un discurso que apelaba al elemento indígena como parte de una identidad transnacional “nuestramericana”. Sus aliados en Bolivia, Ecuador y Nicaragua colocaron tanto o más énfasis en las identidades autóctonas, en buena medida por la alta composición indígena en sus países. Ya a pocos meses de haber asumido la presidencia, Evo Morales brindó un masivo discurso en el que propuso la refundación indígena en el marco del regionalismo americano: “Los movimientos indígenas latinoamericanos estamos avanzando no sólo para liberarnos sino para caminar junto a los otros pueblos y liberarlos. No somos excluyentes ni vengativos, por eso hemos llegado a la presidencia de Bolivia, para resolver los problemas de todos [...]. La solidaridad entre nuestros pueblos está por encima de todo, y en América Latina los pueblos indígenas y los pueblos en general somos una gran familia” (Lucas, 2006). Lo expresado por el presidente ecuatoriano Rafael Correa es también ilustrativo de la combinación de apelaciones identitarias: “Por estos senderos de la patria grande está caminado nuestro Simón Bolívar, con todas las canciones y

los cambios profundos, camina por las calles Manuelita Sáenz, con los trabajadores, con los obreros y las plazas se visten de colores [...] por América Latina está flameando el grito de Túpac Catari, acertando que después de la muerte vuelve en millones; de Túpac Amaru, que se levanta y convoca para que los pueblos ancestrales rompan el silencio de siglos y sean parte sustancial de estos procesos libertarios”.²⁸

Traduciendo tales expresiones en actos prácticos, entre otros pasos Morales refundaba en 2009 al Estado boliviano bajo el nombre de Estado Plurinacional de Bolivia. Siguiendo la constitución venezolana de 1999 que reconoció los lenguajes indígenas hablados en el país, también Bolivia reconoció los idiomas de las naciones y pueblos indígenas originarios, así como lo hizo Nicaragua en su constitución de 2003,²⁹ y Ecuador lo haría en la constitución de 2008.³⁰ La Constitución ecuatoriana, por cierto, incluye conceptos extraídos de tradiciones indígenas que utilizaba el discurso chavista: “Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia [...] decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”.³¹

Como consecuencia, sobre todo en los países andinos, la legitimación política por medio de reivindicaciones indígenas se ha tornado central. Algo similar sucede con los países Caribeños y los del norte de América del Sur, y en menor medida en Brasil, en relación a la legitimación por medio de reivindicaciones afroamericanas, si bien históricamente habían

28 “Correa rinde homenaje a Chávez en inauguración de XII Cumbre Presidencial del Alba”. *AVN*, 30 de julio de 2013. En: <http://m.avn.info.ve/contenido/correa-rinde-homenaje-ch%C3%A1vez-inauguraci%C3%B3n-xii-cumbre-presidencial-del-alba>

29 *Constitución Política de Nicaragua y sus reformas* (agosto 2003). En: www.ilo.org/dyn/travail/docs/2134/Constitucion.pdf

30 *Constitución de Ecuador* (2008). En: www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

31 *Ibíd.*: 15.

tenido menor peso.³² La población afrodescendiente representa, sin embargo, una población de peso en términos demográficos en ocho países latinoamericanos, siendo calculada en no menos de 85 millones según censos nacionales (Antón y Del Popolo, 2009; Rangel, 2008). En las últimas dos décadas, se han venido fortalecido enormemente las articulaciones regionales de organizaciones de afrodescendientes en la región, que se calculaban que hacia 2008 habían ya logrado coordinar a más de un centenar de organizaciones, en redes tales como la ONECA (Red de Organizaciones Negras Centroamericanas), la Alianza Estratégica de Afrodescendientes de América Latina y el Caribe y la Red de Mujeres Afrocaribeñas. Esto a la par de las articulaciones nacionales, que tienen bajo su responsabilidad la coordinación de casi dos centenares de organizaciones (Becerra y Buffa, 2003; Rangel, 2008, págs. 3-4). Acompañaron también este proceso legislaciones nacionales que han reconocido la diversidad étnica y cultural en sus países, y gobiernos que han creado instituciones encargadas de encausar las demandas de los afrodescendientes en relación a autonomías, desarrollo, identidad, igualdad y no discriminación (Rangel, 2009, págs. 87-97).

También en el ámbito de la integración regional las consecuencias que ha tenido dicho cambio discursivo han sido sustantivas, a partir de que las distintas organizaciones regionales de allí en más han desarrollado sus espacios de participación ciudadana (Serbin, 2011). En el MERCOSUR, en los años noventa el tema indígena y afrodescendiente había sido dejado a un margen (Valenzuela Fernández, 2000). Bajo la égida de Kirchner y Lula se produjo un viraje de agenda hacia temas sociales e identitarios y ya con la influencia venezolana hacia mediados de los 2000s el MERCOSUR profundizó la dimensión social y cultural en sus discursos oficiales a partir de que lanza el programa “Somos MERCOSUR”

³² Al respecto de las razones por las que el “poder negro” ha sido históricamente menor que el indígena en América Latina, ver: Serbin, 1991; Bello y Rangel, 2002.

orientado a lograr la participación civil, organiza la Primera reunión del MERCOSUR Social y Productivo y la Primera Cumbre Social del MERCOSUR, desarrolla el MERCOSUR Cultural, entre otros proyectos que pusieron a los pueblos originarios y étnicos en la agenda (Gil y Paikin, 2013, págs. 18-23).³³ Su cima se produjo el 11 de octubre de 2013 con la conformación del Mercosur Indígena, bajo la Presidencia pro-tempore venezolana del MERCOSUR y en el marco de la conmemoración del Día de la Resistencia Indígena. Allí, “Los Pueblos Indígenas del Abya Yala [...] incorporando nuestras voces a los procesos de unión e integración de la América del Sur”, se comprometieron a ejecutar el “Plan de Acción de Ciudad Bolívar para el MERCOSUR Indígena”.³⁴ Ante un público del que participaron delegaciones indígenas de 12 países de la región,³⁵ el canciller venezolano Elías Jaua saludó a los pueblos originarios recordándoles que Chávez “nos enseñó a reivindicarnos como indios y como afrodescendientes que somos los hijos de esta tierra latinoamericana y caribeña [...]. Nosotros también somos indios y tenemos que reconocerlo, estamos orgullosos de eso. Compañeros indígenas tengan la seguridad que la Revolución Bolivariana que dirige el presidente Maduro que entre los terratenientes y los indígenas esta revolución tiene una opción clara y definida, los pueblos indígenas...” (Silva, 2013; Beberache, 2013a). En lo que respecta a la práctica de dichas reivindicaciones, la ministra venezolana para los Pueblos Indígenas, Aloha Núñez,

33 “Mercosur Cultural reconoció lucha integracionista del Comandante Hugo Chávez”. AVN, 6 de junio de 2013. En: www.avn.info.ve/contenido/mercosur-cultural-reconoci%C3%B3-lucha-integracionista-del-comandante-hugo-ch%C3%A1vez

34 “MERCOSUR Indígena. Declaración de Ciudad Bolívar”. *Notiindigena*, 15 de octubre de 2010. En: <https://notiindigena.wordpress.com/2013/10/15/mercosur-indigena-declaracion-de-ciudad-bolivar>

35 “El estado Bolívar será sede del Mercosur indígena”. *Noticias 24*, 9 de octubre de 2013. En: www.noticias24.com/venezuela/noticia/199200/el-estado-bolivar-sera-sede-del-mercosur-indigena-12-paises-asistirán-al-lanzamiento

recordaba que su gobierno había recientemente gestionado 108 solicitudes entregando 80 títulos de tierra con dos millones 800 mil hectáreas, y continuarían gestionando demandas en diversas áreas en el futuro (Beberache, 2013b; Cordova, 2013; AVN, 2013). Otras figuras del estado venezolano, como el Viceministro de Desarrollo para la Integración de la Educación Bolivariana del Ministerio del Poder Popular para la Educación y el Viceministro del Territorio Comunal de Valles, Sabana y Tepuyes del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas también destacaron luego de la conmemoración los esfuerzos en la legislación para el reconocimiento lingüístico y las modalidades de educación, así como la socialización de tecnología indígena en el área de la salud y la promoción de una alimentación sana.³⁶ Un año después los presidentes de los Estados miembros del Mercosur declaraban acoger con beneplácito la creación de la Reunión de Autoridades Indígenas del MERCOSUR (RAPIM).³⁷

El caso de UNASUR es quizás el más peculiar en lo que se refiere a su relación con el discurso chavista y la contestación acerca de la inclusión de reivindicaciones indigenistas en sus documentos. En diversos sitios chavistas refiriéndose a la organización, se destaca que la UNASUR, desde sus documentos de fundación destaca el legado de los pueblos originarios.³⁸

36 Mercosur-CMC 14/14. “Plan de Trabajo del Mercosur Indígena 2015-2016”, diciembre de 2014. En: www.mercosur.int/innovaportal/file/6144/1/p.dec_000-2014_es_propuesta_plan_de_accion_rapim_final.docx

37 “Declaración Conjunta de los Estados Miembros del MERCOSUR”. *Cámara de Comercio e Industria Venezuela-Brasil*, 8 de agosto de 2014. En: www.venezuela-brasil.org.br/es/index.php?secao=noticia&id_editoria=2&id=240

38 Ministerio del Poder Popular para la Energía y el Petróleo de Venezuela. “Antecedentes: Comunidad Sudamericana de Naciones”. En: http://uniondelsur.menpet.gob.ve/CES/siteCumbre/sitio/Union_Energetica/Comunidad_Suramericana/Antecedentes.html; Correo Sindical Latinoamericano. “Unión Sudamericana de Naciones”. En: www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/correosindical/CSLAtematicoIII-2.pdf; “Legado del Libertador Simón Bolívar”. *TeleSur*, 24 de julio de 2015. En: www.telesurtv.net/

Una búsqueda más sustantiva de los documentos adoptados por la UNASUR, sin embargo, muestra un escenario más ambiguo. En diciembre de 2004, en la declaración fundacional de Cuzco para la entonces CSN (Comunidad Sudamericana de Naciones), apuntalada principalmente por Brasil, no aparecía mención alguna a la cuestión de los pueblos o líderes originarios como antecedentes identitarios.³⁹ Tampoco aparecía ninguna mención al respecto en la declaraciones de setiembre de 2005 en la Primera Reunión de Jefes de Estado de la CSN.⁴⁰ Es recién en la II Reunión de Jefes de Estado de la CSN en diciembre de 2006, en la llamada Declaración de Cochabamba, “colocando la piedra fundamental para una Unión Sudamericana”, que el tema apareció, al mencionarse que la CSN “se sustenta en una conjunción de objetivos, principios y valores que reconoce el carácter multiétnico, multicultural y plurilingüe de nuestros pueblos. Esta comunidad se sustenta en sus bases históricas, reconociendo el papel de los pueblos originarios, afrodescendientes y migrantes laborales contratados y de las luchas sociales de la región”; asimismo, se agregan luego entre los “principios rectores” la necesidad de Democracia y Pluralismo respetuosos “de los pueblos originarios, de los afrodescendientes y migrantes”, entre otros (UNASUR, 2006). De más está decir que el poder de influencia del anfitrión en tanto presidencia pro-témpore, en este caso el gobierno de



news/ Legado-del-Libertador-Simon-Bolivar-20150723-0085.html; “Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR)”. *Agencia Boliviana de Información*, 24 de mayo de 2008. En: www.katari.org/archives/union-de-naciones-suramericanas-unasur

39 “Declaración del Cusco sobre la Comunidad Sudamericana de Naciones”. *III Cumbre Presidencial Sudamericana*. Cusco, 8 de diciembre de 2004. En: http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004_2009/documents/fd/200/200412/20041216_03_d.pdf. Véase también: Gudynas, 2005.

40 “Programa de Acción” de la *Primera Reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Sudamericana de Naciones*. Brasilia, 30 de septiembre de 2005. En: www.sela.org/media/266246/t023600002363-0-programa_de_accion_-_i_reunion_de_jefes_de_estado_de_la_comunidad_sudamericana_de_naciones_sep_2005.pdf



Imagen 6. <http://contropiano.org>

Bolivia, fue decisivo. Por ejemplo, en el énfasis colocado en el documento final de la Comisión Estratégica de Reflexión a la importancia de “fortalecer la identidad propia de América del Sur, basada en el carácter multiétnico, multicultural y plurilingüe de nuestros pueblos” y de “reconocer el papel de los pueblos originarios, de los afro-descendientes y de los inmigrantes que tuvieron rol importante en la formación y las luchas sociales del continente”.⁴¹

Asimismo, en Cochabamba se redactó en paralelo una declaración de apoyo a la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas adoptada en junio de ese año.⁴² También el encuentro de partida (el *Taypi-Jenecherú* en lenguas nativas) se llevó a cabo en el estadio Félix Carriles celebrando junto con movimientos sociales y delegados de

41 “Un Nuevo Modelo de Integración de América del Sur Hacia la Unión Sudamericana de Naciones”. *Documento final de la Comisión Estratégica de Reflexión* (2006). En: www.camiri.net/?p=19189

42 “Declaración de los derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de Naciones Unidas”. Cochabamba, Bolivia, 9 de diciembre de 2006. En: www.comunidadandina.org/documentos/dec_int/dec_cochabamba_indigenas.htm

pueblos indígenas, mientras que el evento de clausura de la Cumbre confluyó con la “Contra-cumbre” de la que participaron miles de personas de movimientos sociales de la región, lo que para los líderes chavistas implicaba una influencia simbólica central.⁴³ Por cierto, dichas confederaciones sociales días antes habían emitido una declaración con un fuerte tono según la cual “Nosotros, desde las raíces profundas de la hoy llamada “Sudamérica”, nos dirigimos a los Presidentes de los Estados Nación, que son posteriores a nuestras orgullosas civilizaciones, eficaces y autónomas, que dieron y siguen dando forma a estas tierras desde el inicio de los tiempos, para reiterarles nuestras propuestas concretas para que sea posible otra forma de integración sudamericana distinta a la del neoliberalismo en todas sus variantes.⁴⁴ Lo sorprendente, sin embargo, es que rumbo a la redacción del “Tratado Constitutivo de la Unión de Naciones Suramericanas” en la Reunión de Jefes de Estado a desarrollarse en mayo de 2008 en Brasilia, buena parte de lo escrito en Cochabamba quedaría diluido, restándose en destacar que la UNASUR está “apoyada en la historia compartida y solidaria de Nuestras naciones, multiétnicas, plurilingües y multiculturales, que han luchado por la emancipación y la unidad suramericana, honrando el pensamiento de quienes forjaron nuestra independencia y libertad a favor de esa unión y la construcción de un futuro Común” (UNASUR, 2011). Dicha versión, redactada bajo la presidencia pro-témpore de Brasil, se mantiene en el documento oficial actualmente presentado por la Secretaría General de UNASUR en su sitio web, destacando su entrada en vigor en marzo de 2011. No sólo desaparecieron todas las menciones al ejemplo de los líderes indígenas y sus derechos, sino que las palabras “indígena”, “pueblos originarios” o “minorías” tampoco aparecen allí mencionadas.

43 Correo Sindical Latinoamericano, *op. cit.*

44 “Llamamiento y propuestas desde la visión de los pueblos indígenas y naciones originarias. Comunidad Sudamericana de Naciones: Para ‘Vivir Bien’ Sin Neoliberalismo”. *Cumbre de Cochabamba, Bolivia*, 7 de diciembre de 2006. En: http://www.comunidadandina.org/unasur/llamamiento_cochabamba.htm

En lo que respecta a la CELAC, se plantea como un avance destacable de su modelo de integración la convergencia y la cooperación en política social en el marco de la elaboración conjunta de una “Agenda Estratégica de Coordinación Regional” en donde se incluyó el carácter indigenista y afroamericano (CEPAL, 2014, págs. 88-89). Inicialmente, a pesar de las voluntades expresadas y las expectativas que la organización había generado (Moldiz Mercado, 2011), recibió críticas a raíz de la exclusión en su texto constitutivo de lenguas originarias como lenguas “americanas” (Verón, 2012). De modo que, a partir de la llamada Declaración de la Habana en su II Cumbre en enero de 2014 en que ha enfatizado el importante papel de las comunidades étnicas en el desarrollo económico, social y ambiental, así como sus valorables prácticas locales y culturales (CELAC, 2014a), la CELAC ha realizado pasos sustantivos; entre ellos, cabe destacar su enfático respaldo a los derechos indígenas (CELAC, 2014b). CELAC ha también colocado en el centro de su plan de acción cultural 2015-2020 el desarrollo de actividades que promuevan con los derechos colectivos e individuales no sólo de poblaciones indígenas, sino con especial énfasis de afrodescendientes y diásporas, por medio de la realización de congresos, coloquios, publicaciones, talleres, festivales y producciones audiovisuales (CELAC, 2015a; Prensa Latina, 2015; Duarte de la Rosa, 2015). En ese sentido también ha creado un Grupo de Trabajo específico sobre el tema de los Afro-descendientes que se reunió en diciembre de 2014 en Brasilia, y ha promocionado la implementación del Decenio de los Afrodescendientes Latinoamericanos y del Caribeños a partir de la proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes desde diciembre de 2013, tal como fue enfatizado en la Declaración política de Belén III Cumbre de la CELAC en Costa Rica (CELAC, 2015b; García, 2014; Díaz, 2014).

Por su parte, en el ALBA, por fuera de la dimensión inter-gubernamental pero como directo derivado de las

reuniones entre líderes chavistas y representantes de la sociedad civil organizada, en 2007 se estableció un activo Consejo de Movimientos Sociales orientado a expandir tal fortalecimiento identitario y aportar al proceso la mirada de los sectores populares organizados en el marco del “espacio anti-imperialista”, como un proyecto de integración de movimientos sociales para la gobernanza transnacional (Muhr, 2012a, págs. 776-777; Gil y Paikin, 2013, págs. 6-8). Finalmente, otro órgano regional que se ha mostrado activa ha sido el llamado Parlatino, en el que existe una Comisión Permanente de Pueblos Indígenas y Etnias que se reúne periódicamente, y que aprobó la Ley Marco para Rescatar, Preservar y Promover los Idiomas Indígenas Nacionales.⁴⁵ Otro ejemplo sustantivo a nivel regional fue la creación del Parlamento Negro de las Américas en 2005 con el objetivo de reunir a legisladores y exlegisladores para gestionar una agenda de desarrollo inclusiva para la población afrodescendiente, como ha venido desarrollado activamente.⁴⁶

Este discurso institucional favorable a los grupos étnicos se reprodujo también en los movimientos sociales, por ejemplo en el multitudinario 17º Congreso Latinoamericano y Caribeño de Estudiantes concertado en Nicaragua en agosto de 2014 o en el Tercer Encuentro Internacional por la Integración de los Pueblos realizado en abril de 2013 en Olmué, Chile, organizado por Casa Bolívar de Chile y Casa del ALBA Bolivia en donde el objetivo planteado fue “fortalecer la construcción de la Patria



45 Grupo Parlamentario Venezolano (2012). “Logros de Gestión”, enero-diciembre. En: <http://www.parlatino.org.ve/wp-content/uploads/2018/10/Encarte-de-Logros-2012-1.pdf>

46 AP (2015). “Instauran primer Parlamento Negro de América”. *Emol*, 31 de agosto. En: www.emol.com/noticias/internacional/2005/08/31/193987/instauran-primer-parlamento-negro-de-america.html; Parlamento Negro de las Américas (2006). “Resultados de la reunión de trabajo”, 28 de abril. En: www.alainet.org/es/active/11423; Parlamento Negro de las Américas (2008). “Carta de Santiago de Cali”, 16 de marzo. En: https://groups.google.com/forum/#!msg/plan-integral-largo-plazo/1v4HIL-FXDg/xka_sNKTNNEJ

Grande y la restauración del Abya Yala, en el marco del ALBA-TCP”.⁴⁷

En ese sentido, más allá del diseño de un discurso homogéneo y de la organización para la movilización social, el rol de los medios de comunicación fue central para transmitir la “información” del Chavismo hacia los “pueblos” Nuestramericanos. La comunicación directa que internamente Chávez estableció vía su programa semanal “Aló Presidente” y una red de canales de televisión, radios y agencias de prensa, pretendió reproducirla en términos regionales bajo el proyecto de TeleSur iniciado por Venezuela, Cuba, Argentina y Uruguay en 2005 (Zúquete, 2008, pág. 103). Se postulaba como una alternativa a canales satelitales regionales y globales como CNN, que quiebre la reproducción de paradigmas de dominación que ocultan la marginalización del pobre, de los movimientos sociales y de los devastadores efectos de la globalización, el imperialismo del Norte y la hegemonía estadounidense (Dinneen, 2012; Azicri, 2009, pág. 100; Shifter, 2006). O, en las palabras del co-fundador de Telesur, que eluda la “conspiración permanente contra Venezuela desde hace 15 años... la censura que existe en el exterior con relación a Venezuela (MINCI, 2014). Esto, asimismo, en paralelo a campañas de persecución contra medios opositores, lo que fue emulado por los diversos gobiernos pro-chavistas (Dinneen, 2012; Shifter, 2006; Waisbord, 2011, págs. 101-102).

Ciertamente, más allá del uso legitimador del Chavismo, tal énfasis produjo un empoderamiento de las minorías transnacionales. Decenas de asociaciones indígenas y afrodescendientes no solamente recibieron financiación sino, quizás más importante, un escenario social ensanchado, un apoyo práctico al discurso identitario, y la progresiva potencialización del proceso de politización de la etnicidad

47 Quebracho (2013). “Participamos del tercer encuentro internacional por la integración de los pueblos”, 7 de abril. En: www.quebracho.org/inicio/index.php?option=com_content&view=article&id=734:participamos-del-tercer-encuentro-internacional-por-la-integracion-de-los-pueblos-olmue-chile&catid=51:nuestramerica&Itemid=76



Imagen 7. <https://i.pinimg.com>

indígena gestado a partir de los años 1970s (Serbín, 1980). Colaboraron asimismo en empoderar aún más las redes globales de apoyo, que en distintos encuentros globales dotaron a sus líderes de nuevas experiencias y recursos, como parte de un proceso de internacionalización de dichas minorías que se había iniciado ya en las décadas de los 1980s y 1990s (Brysk, 1996).

El boomerang identitario: desafíos regionales

En ocasiones, el reconocimiento de los derechos culturales y políticos de las poblaciones indígenas y afroamericanas ha históricamente forzado a los gobiernos a responder ante sus demandas autonómicas enmarcadas moralmente en la idea de la auto-determinación de los pueblos (Weitz, 2015; Lehmann, 2016).

Ejemplos de este fenómeno de “boomerang identitario” abundan a lo largo de todo el período chavista, y se ven enormemente incrementados en los últimos años a medida que se profundizaron las crisis económicas y se acortó el crédito social de los gobiernos chavistas. Ya en el marco del debate

sobre el Proyecto de Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en 1999 se habían generado expectativas que finalmente no fueron incluidas pues la clase política no deseaba reconocer que en Venezuela existía discriminación racial, al tiempo que los afro-venezolanos consideraban insuficiente que la nación fuere declarada como “multiétnica y pluricultural” y demandaban el reconocimiento explícito de los derechos de las comunidades afro-venezolanas de la misma manera que se hizo con las comunidades indígenas (Rangel, 2008, pág. 19).

Por su parte, en Bolivia desde mediados de 2011 se generan fuertes choques entre la policía y grupos indigenistas a raíz de marchas, huelgas y paros. Todo explotó con la represión de una marcha de nativos que había comenzado en la Amazonía y se dirigía hacia La Paz en rechazo a una carretera de 300 km financiada por Brasil que cruzaría el territorio indígena TIPNIS (Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Secure).⁴⁸ Apelando a legitimar su acción, el presidente Evo Morales finalmente acabó pidiendo perdón, prometió frenar el proyecto y finalmente convocó a que UNASUR, la OEA y la ONU investigaran el caso,⁴⁹ y más tarde que fueran veedoras, sin

48 Véase: Andreucci, D. “Asfaltar Bolivia’: El conflicto que cambió Bolivia”. *Rebelión*, 11 de marzo de 2015. En: www.rebellion.org/noticia.php?id=196319; Canessa, A. (2014). “Conflict, claim and contradiction in the new ‘indigenous’ state of Bolivia”. *Critique of Anthropology*, vol. 34, núm. 2, págs. 153-173; Lorenzo, A. (2011). “Marcha indígena por el TIPNIS en Bolivia: ¿más que un simple problema?”. *Revista Andina de Estudios Políticos*, vol. 1, núm. 9, agosto–septiembre. En: <https://tipnisboliviaorg.files.wordpress.com/2018/11/mdf-rev-ang-00031-20111.pdf>; AFP (2011). “Violenta represión de gobierno boliviano contra marcha indígena”. *El Universo*, 25 de setiembre. En: www.eluniverso.com/2011/09/25/1/1361/violenta-represion-gobierno-boliviano-contra-marcha-indigena.html

49 “Bolivia: Unasur, OEA y ONU investigarán la salvaje represión a indígenas”. *Infobae*, 7 de octubre de 2011. En: www.infobae.com/2011/10/07/1035224-bolivia-unasur-oea-y-onu-investigaran-la-salvaje-represion-indigenas; “Conflicto por el TIPNIS: se rompe el diálogo y el MAS da paso a consulta previa”. *La Razón*, 11 de octubre de 2011. En: <http://eju.tv/2011/10/conflicto-por-el-tipnis-se-rompe-el-dilogo-y-el-mas-da-paso-a-consulta-previa>

mayor éxito a pesar del entusiasmo inicial.⁵⁰ Las movilizaciones a raíz del debate sobre la legislación de la “consulta previa”, entre otros temas en disputa, se mantuvieron hasta finales de 2015, así como la brutal represión por parte del gobierno.⁵¹

Por su parte, en la Argentina kirchnerista, en el marco del celebrado bicentenario de la independencia, más de 15.000 integrantes de comunidades originarias realizaron una Marcha de los Pueblos Originarios hacia Plaza de Mayo para acercarle un petitorio a la Presidenta Cristina Fernández de Kirchner (CFK) a favor de la devolución y el reconocimiento territorial del derecho de los pueblos originarios.⁵² A partir de que el líder de la comunidad Qom impulsó un mediático acampe en

50 TeleSur (2012). “Unasur y OEA califican de histórica consulta boliviana en el Tipnis”. *Aporrea*, 30 de julio. En: www.aporrea.org/actualidad/n210897.html; “Tribunal Electoral ratifica que la ONU no tiene veedores en TIPNIS”. *Página Siete*, 11 de octubre de 2011. En: <http://eju.tv/2012/08/tribunal-electoral-ratifica-que-la-onu-no-tiene-veedores-en-tipnis/>; Pedraza, P. (2015). “Observadores de Unasur, Uniore y la OEA ya están en Santa Cruz”. *El Deber*, 11 de agosto. En: www.eldeber.com.bo/elecciones/observadores-unasur-uniore-y-oea.html; CLACPI (2015). “Bolivia: Relator de ONU llega por indígenas y otros grupos vulnerables”. En: www.clacpi.org/bolivia-relator-de-onu-llega-por-indigenas-y-otros-grupos-vulnerables

51 “Brutal represión y cacería de indígenas guaraníes en Bolivia”. *Monitor VB*, 21 de agosto de 2015. En: <https://agenciadenoticiaspueblosoriginarios.wordpress.com/2015/08/21/brutal-represion-y-caceria-de-indigenas-guaranies-en-bolivia/>; “Bolivia: Represión en el Territorio Indígena de Takovo Mora”. *IWGIA*, 20 de agosto de 2015. En: www.iwgia.org/noticias/buscar-noticias?news_id=1242

52 Ríos, N. (2013). “La irrupción india en la movilización social jujeña: el caso de la Organización Barrial Tupac Amaru”. *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Buenos Aires: UBA-Instituto de Investigaciones Gino Germani. En: www.academica.org/000-076/61.pdf; “Llega la Marcha de los Pueblos Originarios”. *Página 12*, 20 de mayo de 2010. En: www.constituyentesocial.org.ar/article697.html?lang=es; Noro, R. (2010). “Marcha de los Pueblos Originarios”. *Redacción Popular*, 12 de mayo. En: www.redaccionpopular.com/content/marcha-de-los-pueblos-originarios

la central Avenida 9 de Julio contra el gobierno de CFK, las autoridades se negaron a recibir al líder indígena o a tener en cuenta sus demandas.⁵³

También en Ecuador, Rafael Correa comenzó a afrontar masivas protestas de parte de las principales confederaciones indígenas y paros de centrales obreras desde Agosto de 2013, las cuales demandaban al gobierno que rectifique políticas y leyes sobre temas de tierras, explotación petrolera y minera, agua, tránsito, comercio exterior y educación de los pueblos indígenas, mientras el mandatario aseguraba que la protesta no representaba al pueblo sino a sectores que querían desestabilizar el país.⁵⁴ El empoderamiento indígena ciertamente no se limitó a los países dominados por coaliciones chavistas, sino que también se fortalecieron en Chile, en Perú y en Colombia (Davies, 2011).

Las demandas de los pueblos originarios y/o afrodescendientes también se reforzaron a nivel regional, aún en contra de las organizaciones regionales que habían acobijado las convocatorias de recreación transnacional. Por ejemplo, en 2009 la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, que agrupaba a los pueblos originarios de Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia, Chile y Argentina, ejerció fuerte presión ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)

53 “Mauricio Macri: ‘Vamos a trabajar juntos para atender las necesidades de los pueblos originarios’”. *La Nación*, 17 de diciembre de 2015. En: www.lanacion.com.ar/1855018-mauricio-macri-recibio-a-felix-diaz-y-otros-lideres-de-pueblos-originarios

54 Constante, S. (2015). “La protesta indígena llega a Quito tras 11 días de marcha”. *El País*, 13 de agosto. En: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/08/12/actualidad/1439415199_815200.html; Esquivada, G. (2015). “Las protestas indígenas en Ecuador y el silencio de Evo Morales”. *Infobae*, 30 de agosto. En: www.infobae.com/2015/08/30/1751482-las-protestas-indigenas-ecuador-y-el-silencio-evo-morales; “Indígenas y trabajadores de Ecuador anuncian protestas desde el 11 de noviembre”. *El Universo*, 5 de octubre de 2015. En: www.eluniverso.com/noticias/2015/10/05/nota/5168453/indigenas-trabajadores-anuncian-nuevas-protestas-11-noviembre



Imagen 8. www.handelsblatt.com

a raíz de la reestructuración estratégica de la Iniciativa para la Integración Regional Sudamericana (IIRSA), un proyecto de la UNASUR bajo vigilancia indígena local, nacional y regional que incluía 510 megaproyectos con financiamiento de 70 mil millones de dólares en el contexto (Rojas, 2009). Mediante movilizaciones han venido demandando recientemente una mayor participación en UNASUR, proponiendo la creación de un Consejo de Pueblos Indígenas de UNASUR a fin de respetar el pleno desarrollo de la participación indígena, la consulta previa regional y el diálogo en la agenda de cambio climático.⁵⁵

En todo caso, el Chavismo dio claras pruebas de su capacidad de articular influencia regional, como en el apoyo que recibió el gobierno venezolano durante las protestas masivas de 2014 a raíz de la declarada suspensión de garantías y

55 “Proponen creación de Consejo de Pueblos Indígenas de Unasur”. *Andina*, 1 de junio de 2014. En: www.andina.com.pe/agencia/noticia-proponen-creacion-consejo-pueblos-indigenas-unasur-508409.aspx; “Piden garantizar participación indígena en diálogo climático y UNASUR” *Servindi*, 3 de junio de 2014. En: www.servindi.org/actualidad/106322

derechos civiles, la escasez de productos y la violencia delictiva. A poco de haberse iniciado, más de cien movimientos políticos socialistas, comunistas, revolucionarias y/o populares de 39 países firmaron una declaración política en respaldo a Maduro y la Revolución Bolivariana.⁵⁶ Igualmente, se organizaron marchas en diversos países,⁵⁷ visitas de delegaciones a Venezuela de apoyo,⁵⁸ entre otros eventos de solidaridad. Movimientos sociales regionales como la Organización Continental Latinoamericana y Caribeña de Estudiantes (OCLAE) han prestado fuerte apoyo durante las protestas de 2014 en Venezuela (Chávez y Prado Reyes, 2014). Por su parte, el grupo argentino Quebracho llamó a los gobiernos de la UNASUR a pronunciarse “como bloque regional, demostrarle al imperialismo que Venezuela no está sola. A la respuesta de Estado, hay que sumarle la predisposición de las organizaciones populares del continente a enfrentar a la derecha golpista y al imperialismo”.⁵⁹ A nivel macro-regional, llevó tiempo

56 “Organizaciones políticas de 39 países expresan respaldo al presidente Maduro”. *r-evolucion.es*, 2 de abril de 2014. En: <http://r-evolucion.es/2014/04/02/organizaciones-politicas-de-39-paises-expresan-respaldo-al-presidente-maduro>

57 “Sindicatos y organizaciones sociales marchan en Montevideo en apoyo a Gobierno de Venezuela”. *r-evolucion.es*, 8 de abril de 2014. En: <http://r-evolucion.es/2014/04/08/sindicatos-y-organizaciones-sociales-marchan-en-montevideo-en-apoyo-gobierno-de-venezuela>

58 “Organizaciones sociales viajarán a Venezuela para respaldar democracia”. *TeleSur*, 13 de marzo de 2014. En: www.telesurtv.net/news/Organizaciones-sociales-viajaran-a-Venezuela-para-respaldar-democracia-20140313-0015.html

59 “Rodilla en tierra! No nos arrebatarán la revolución bolivariana”. *Quebracho*, 15 de abril de 2013. En: www.quebracho.org.ar/inicio/index.php?option=com_content&view=article&id=736:rodilla-en-tierra-el-fascismo-proimperialista-no-nos-arrebatara-la-revolucion-bolivariana-movilizamos-a-la-embajada-hoy-18hs&catid=51:nuestramerica&Itemid=76; “Habla Maduro en Argentina”. *Quebracho*, 10 de mayo de 2013. En: www.quebracho.org.ar/inicio/index.php?option=com_content&view=article&id=745:habla-maduro-todos-con-maduro-miercoles-8-de-mayo-17hs-estadio-all-boys&catid=51:nuestramerica&Itemid=76

hasta que los foros de concertación regional del continente americano –UNASUR, CELAC, MERCOSUR, AEC, ALBA, e incluso la OEA– transmitieron una censura al gobierno de Venezuela a raíz de la represión de las manifestaciones masivas iniciadas en febrero de 2014, que dejaron muertos, centenares de heridos y miles de ciudadanos detenidos. En un primer momento, alentaron a continuar los esfuerzos para propiciar un diálogo, ofrecieron sus servicios para “asesorar”, o expresaron “preocupación por la violencia”, llamando a “todos los actores a evitar nuevas confrontaciones”;⁶⁰ sin emitir juicios de valor sobre la represión por parte del gobierno venezolano. Fueron, en otras palabras, funcionales a la estrategia de legitimación que aducía de una “campana de desestabilización”, organizada por EE.UU. y de carácter “fascista”, destinada a “entorpecer el proceso de integración regional”.⁶¹ También a nivel bilateral,

60 Véase: Wajner, D. (2014). “Primavera en América Latina”. *Real Instituto Elcano-Blog*, 25 de febrero. En: www.blog.rielcano.org/primavera-en-america-latina; Montaner, C. (2014). “La CELAC contra la Carta Democrática Interamericana”. *Infobae*, 25 de enero. En: <http://opinion.infobae.com/carlos-alberto-montaner/2014/01/25/la-celac-contra-la-carta-democratica-interamericana>; UNASUR (2014). “Comunicado de la I Reunión de la Comisión de Cancilleres de UNASUR”. *Prensa Unasur*, 26 de marzo. En: http://walk.sela.org/attach/258/EDOCS/SRed/2014/04/T023600005813-0-Comunicado_de_la_I_Reunion_de_la_Comision_de_Cancilleres_de_UNASUR.pdf; Beverache, K. (2014). “Ministras y Ministros de RREE de Unasur emiten resolución sobre la violencia presentada en Venezuela”. *FCCR Mercosur*, 12 de marzo. En: www.fccrmercosur.org/web/ministras-y-ministros-de-relaciones-exteriores-de-unasur-emiten-resolucion-sobre-la-violencia-presentada-en-venezuela; Calderón, O. (2014). “CELAC aboga por diálogo en Venezuela y rechaza la violencia”. *CB24*, 18 de febrero. En: <http://cb24.tv/celac-aboga-por-dialogo-en-venezuela-y-rechaza-la-violencia/>; Beberache, K. (2014). “Declaración de la OEA sobre Venezuela”. *FCCR Mercosur*, 8 de marzo. En: www.fccrmercosur.org/web/declaracion-de-la-oea-sobre-venezuela

61 “ALBA denuncia campaña contra Venezuela para detener integración regional”. *TeleSur*, 25 de febrero de 2014. En: www.telesurtv.net/news/ALBA-denuncia-campana-contra-Venezuela-para-detener-integracion-regional-20140225-0048.html; “Asociación

fueron pocos los países, entre los que se destacaron Panamá, México, Colombia y Perú, que esbozaron algún tipo de críticas por el uso de la fuerza. El gobierno venezolano constantemente recalca la importancia de la “solidaridad latinoamericana” y seguía llamando a la “unidad de los pueblos”.⁶²

Sin embargo, dado el énfasis que puso el Chavismo en el rol legitimador del pueblo, su visión se tornó eventualmente en un arma de doble filo tras la victoria parlamentaria de la oposición al Chavismo. Es entonces cuando, en noviembre de 2015 cuando la OEA pasó a liderar la campaña de crítica al régimen de Maduro, y tanto la UNASUR como CELAC muestran un mayor alejamiento, mientras diversos países expresan su cuestionamiento.⁶³ Con la crisis institucional de marzo de 2017, y las batallas políticas, mediáticas y armadas que se han venido extendiendo a lo largo de 2019, la acción regional e internacional ha definitivamente pasado a una fase de sanción y aislamiento, por un lado, y de soporte y asistencia, por el otro. Desde 2014 hasta el presente, el debate se mantiene vigente: mientras algunos insistieron ya entonces en anunciar la “muerte lenta del Chavismo”, otros siguen prediciéndole larga vida.⁶⁴

de Estados del Caribe condena violencia fascista en Venezuela”. *TeleSur*, 14 de febrero de 2014. En: www.telesurtv.net/news/Asociacion-de-Estados-del-Caribe-condena-violencia-fascista-en-Venezuela-20140214-0016.html

62 “Países latinoamericanos rechazan violencia y se solidarizan con Gobierno de Venezuela”. *Noticiero Venevisión*, 13 de febrero 2014. En: <http://m.noticierovenevision.net/politica/2014/febrero/13/89326=países-latinoamericanos-rechazan-violencia-y-se-solidarizan-con-gobierno-de-venezuela>; “Embajador de Venezuela agradece solidaridad y llama a la unidad de los pueblos”. *Prensa Bolivariana*, 21 de febrero 2014. En: <http://prensabolivariana.com/2014/02/21/embajador-de-venezuela-agradece-solidaridad-y-llama-a-la-unidad-de-los-pueblos>

63 Venezuela le respondió a Macri: “Somos un país modelo en derechos humanos”. *La Nación*, 21 diciembre 2015; Oppenheimer, A., 2015. ¿Se despertó la OEA!. *El Nuevo Herald*, 11 noviembre.

64 Para las encontradas visiones que persisten, véase, por ejemplo: Wajner, 2016; Vargas Llosa, 2013; Larrea, 2013.

Conclusión

Encuestas de opinión pública del *Latinobarómetro* realizadas en 2008 y 2013 mostraron enormes diferencias entre la retórica y la realidad en relación a la pertenencia a organismos regionales y la fortaleza de los lazos transnacionales. Además, revelaron diferencias entre los distintos países de la región, en especial entre aquellos del norte y el sur, tanto en su identificación supra-nacional como en sus posturas ante el entorno externo.⁶⁵ Hacia 2011 un estudio sobre “Las Américas y el mundo” registraba un significativo sector de entrevistados en México, Colombia, Ecuador y Perú que se identificaban como latinoamericanos (51, 49, 41 y 34 por ciento, respectivamente), mientras identidades subregionales como la andina o la norte/centro-americana habían pasado a un segundo y marginal lugar, con porcentajes de un solo dígito en México (7%), Colombia (3%) y Ecuador (2%) (González González, Schiavon, Crow, y Maldonado, 2011). La dimensión transnacional latinoamericana iba de la mano de una fuerte identidad y orgullo nacionales, que superaban el 90%, vale decir no se trataba de una relación tensa entre identidades o de cesión de soberanía en pos de una integración política, sino de una confluencia de lo nacional con el “proyecto gran-nacional” o transnacional, particularmente a nivel de afinidad cultural y de principios tales como la solidaridad, la reciprocidad y la transferencia de recursos. Por igual significativo era el registro que la identificación con lo latinoamericano iba de la mano de un relativo desconocimiento concreto de los habitantes respecto de las naciones vecinas pues, fuera del caso de los desterrados y los migrantes laborales, solo una minoría había viajado fuera de su país y existían notorias resistencias a la

65 Latinobarómetro, 2007. *Oportunidades de Cooperación Regional: Integración y Energía*. [En línea]: www.caf.com/es/actualidad/noticias/2008/04/caf-y-latinobarometro-presentaron-encuesta-%C2%B4oportunidades-de-integracion-regional%C2%B4; Latinobarómetro, 2008. *Informe 2008*. [En línea]: www.latinobarometro.org/latContents.jsp

aceptación del movimiento de personas extranjeras hacia el propio estado. Asimismo, el MERCOSUR, la SICA, UNASUR, y la recientemente creada CELAC e incluso la controvertida Alianza del Pacífico, obtenían un apoyo y un capital político inmenso entre los jóvenes de la región (PNUD, 2013).⁶⁶

El Chavismo había sin duda volcado el discurso hacia un horizonte identitario y de solidaridad transnacional. A pesar del poder de convocatoria bajo el liderazgo de Hugo Chávez, el Chavismo ha entrado en crisis con el deterioro de su efectividad operativa dentro de Venezuela y el descrédito de la política autoritaria y represiva en la opinión pública internacional. A pesar de su aparente declive y el viraje electoral de distintos países hacia el centro o la centro-derecha, la centralidad de una agenda inclusiva latinoamericana parece tener continuidad, así como la apelación a las identidades indígenas y afroamericanas como base adicional de fuerza política y búsqueda de legitimidad en el continente, aun cuando ya desconectadas de un determinado movimiento político.⁶⁷ Los próximos años

66 Sobre encuestas anteriores más localizadas, ver también: Estrades, C., 2006. Opinión Pública y Mercosur: Conocimiento y apoyo de los uruguayos al proceso de integración regional. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 15(1), págs. 107-127; CARI, 2010. *La Opinión Pública Argentina sobre Política Exterior y Defensa 2010*. Buenos Aires: Gráfica Andrea; Puchet Anyul, M., Moreno-Brid, J. C. y Ruiz Nápoles, P., 2011. La integración regional de México: condicionantes y oportunidades por su doble pertenencia a América del Norte y a Latinoamérica. *Economíaunam*, 8(23), págs. 3-36.

67 No por acaso, Mauricio Macri impulsó en diciembre de 2015 una reunión con el cacique Félix Díaz de la comunidad Qom y miembros de otras 30 etnias de los pueblos originarios, con quienes la propia Kirchner había rechazado reunirse; y quizás aún más significativo fue su decisión de difundirlo en su cuenta de Twitter, en el que declaró que “Vamos a trabajar juntos para atender las necesidades de los pueblos originarios y lograr el objetivo de pobreza cero” y “Para este gobierno, el reconocimiento de las comunidades indígenas y las políticas hacia los pueblos originarios son políticas de Estado”. *La Nación*, 17 de diciembre de 2015. En: www.lanacion.com.ar/1855018-mauricio-macri-recibio-a-felix-diaz-y-otros-lideres-de-pueblos-originaarios

indicarán cuan ancladas están estas dinámicas tanto en los países volcados actualmente a gobiernos de centro-derecha como en países como Bolivia, Ecuador, Nicaragua o aun Venezuela, aliados o gobernados por años por el Chavismo y con una alta proporción de población indígena o afrodescendiente.



Imagen 9. <https://cnnespanol.cnn.com>

60

Referencias bibliográficas:

- Acosta-Belén, E. (10 de abril de 1995). Revisiting the Concept of Nuestra América in Latino(a) and Latin American Studies. *SUNY Lecture Series*.
- Agulló, J. (julio-diciembre de 2009). La forja del chavismo. *Estudios Latinoamericanos*, XXXII(24), 89-113.
- Alcalay, M. (19 de junio de 2012). ‘Nuestramerica’: El Neo-Lenguaje Bolivariano. Obtenido de <https://runrun.es/internacional/diploos/46928/nuestramerica-el-neo-lenguaje-bolivariano-por-milos-alcalay/>
- Antón, J., y Del Popolo, F. (2009). Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos. En J. Antón, *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos* (págs. 13-38). Santiago de Chile: CEPAL.
- Antón, J., Bello, Á., Del Popolo, F., Paixão, M., y Rangel, M. (2009). *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos*. Santiago de Chile: CEPAL.
- AP. (31 de agosto de 2015). Instauran primer Parlamento Negro de América. *Emol*. Obtenido: de www.emol.com/noticias/internacional/2005/08/31/193987/instauran-primer-parlamento-negro-de-america.html
- AVN. (10 de agosto de 2013). Pueblos indígenas del Mercosur realizarán encuentro en el estado Bolívar. *Aporrea*. Obtenido de: www.aporrea.org/actualidad/n237694.html
- Azicri, M. (2009). The Castro-Chávez Alliance. *Latin American Perspectives*, 36(1), 99-110.
- Beberache, K. (12 de octubre de 2013a). Encuentro MERCOSUR Indígena, ‘Vamos a la victoria y reivindicación de nuestros pueblos. *FCCR Mercosur*. Obtenido de: www.fccrmercotur.org/web/i-reunion-mercotur-indigena-vamos-a-la-victoria-y-reivindicacion-de-nuestros-pueblos

- Beberache, K. (8 de octubre de 2013b). Representantes de pueblos indígenas del Mercosur se reunirán en Bolívar. *FCCR Mercosur*. Obtenido de: www.fccrmercosur.org/web/representantes-de-pueblos-indigenas-del-mercosur-se-reuniran-en-bolivar
- Becerra, M., y Buffa, D. (2003). Nuevos espacios de participación de los afrodescendientes en América Latina y el Caribe. *Astrolabio*(3). Obtenido de: www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos
- Bello, Á., y Rangel, M. (abril de 2002). La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe. *Revista de la CEPAL*(76), 39-54. Obtenido de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/10800/1/076039054_es.pdf
- Belnap, J., y Fernández, R. (1998). *José Martí's "Our America": From National to Hemispheric Cultural Studies*. Duke University Press.
- Briceño Ruiz, J. (2007). Strategic Regionalism and Regional Social Policy in the FTAA Process. *Global Social Policy*, 7(3), 294-315.
- Brysk, A. (1996). Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights. *Latin American Perspectives*, 23(2), 38-57.
- Caetano, G. (2011). Introducción. En G. (. Caetano, *MERCOSUR: 20 años* (págs. 21-71). Montevideo: CEFIR. Obtenido de: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/uruguay/07904.pdf>
- Casaús Arzú, M., y García Giráldez, T. (2005). *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F&G Editores.
- Castañeda, J. G. (2006). Latin America's Left Turn. *Foreign Affairs*, 85(3), 28-43.
- CELAC. (29 de enero de 2014a). "Special Declaration on the World Conference on Indigenous Peoples". *II Cumbre CELAC*. Obtenido de: http://celac.cubaminrex.cu/sites/default/files/ficheros/doc_3.20_declaracion_pueblos_indigenas_ingles.pdf
- CELAC. (29 de enero de 2014b). "Declaración". *II Cumbre CELAC*. Obtenido de: http://walk.sela.org/attach/258/EDOCS/SRed/2014/01/T023600005618-0-Declaracion_Final_de_la_

II_Cumbre_de_la_CELAC.pdf

CELAC. (18-19 de septiembre de 2015a). “CELAC Cultural Action Plan 2015-2020”. UNESCO Workshop on the adoption of a Culture work-plan. Obtenido de: www.lacult.unesco.org/lacult_en/docc/Plan_Accion_CLT_CELAC_2015-2020_EN.pdf

CELAC. (29 de enero de 2015b). “Declaración política de Belén”. III Cumbre CELAC. Obtenido de: http://walk.sela.org/attach/258/default/DECLARACION_POLITICA_DE_BELEN,_COSTA_RICA_III_Cumbre_CELAC_2015.doc.pdf

CEPAL. (2014). Integración regional: Hacia una estrategia de cadenas de valor inclusivas. Santiago de Chile: CEPAL. Obtenido de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/36733/1/S2014216_es.pdf

Chávez, K., y Prado Reyes, Y. (21 de agosto de 2014). OCLAE destaca al Presidente Daniel como “soldado histórico de las causas del movimiento estudiantil”. *El 19 Digital*. Obtenido de: www.el19digital.com/articulos/ver/titulo:21761-oclae-destaca-al-presidente-daniel-como-soldado-historico-de-las-causas-del-movimiento-estudiantil

Cordova, K. (2 de septiembre de 2013). Comisión presidencial se reúne para establecer introducción del tema indígena en el Mercosur. *FCCR Mercosur*. Obtenido de: www.fccrmercotur.org/web/comision-presidencial-se-reune-para-establecer-introduccion-del-tema-indigena-en-el-mercotur

Corrales, J. (2009). Using social power to balance soft power: Venezuela’s foreign policy. *The Washington Quarterly*, 32(4), 97-114.

Cueva, H. d. (enero de 2005). Mar del Plata: El ALCA no pasó: Una victoria de la Cumbre de los Pueblos. *Observatorio Social de América Latina*, VI(18), 81-91. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110318071958/7delaCueva.pdf>

Davies, V. (18 de junio de 2011). El reto de la Celac: Que sean respetados los derechos indígenas. *Correo del Orinoco*. Obtenido de: www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/reto-celac-que-sean-respetados-derechos-indigenas

- Díaz, D. (1 de octubre de 2014). CELAC fue la primera en reconocer pueblos indígenas. *Alainet*. Obtenido de www.radiolaprimerisima.com/noticias/170910/celac-fue-la-primera-en-reconocer-pueblos-indigenas
- Dinneen, M. (2012). The Chávez Government and the Battle Over the Media in Venezuela. *Asian Journal of Latin American Studies*, 25(2), 27-53.
- Domínguez, J. I. (2007). International Cooperation in Latin America: The Design of Regional Institutions by Slow Accretion. En A. Acharya, y A. Iain Johnston (Edits.), *Crafting Cooperation: Regional Institutions in Comparative Perspective* (págs. 83-128). Cambridge University Press.
- Duarte de la Rosa, A. (19 de setiembre de 2015). Aprueban por primera vez un plan de acción de la Celac. *Granma*. Obtenido de <http://www.granma.cu/cuba/2015-09-19/iii-reunion-de-ministros-de-cultura-de-la-celac>
- Ellner, S. (enero de 2012). The Distinguishing Features of Latin America's New Left in Power: The Chávez, Morales, and Correa Governments. *Latin American Perspectives*, 39(1), 96-114.
- Feinberg, R. (2010). Recent Tendencies in Latin American Multilateralism: Implications for the Inter-American System and the OAS. *Latin American Multilateralism: New Directions*, 23-26.
- Ferman, C. (1991). Mártires y sueños en "Nuestra América": Lecturas de un texto latinoamericano. *Mester*, 20(1), 11-21.
- Fernández-Bolaños, M. (4 de noviembre de 2011). Sepelio del ALCA en Mar del Plata. *Bolpress*. Obtenido de www.bolpress.com/art.php?Cod=2011110406
- García, J. (2 de febrero de 2014). CELAC reconoce decenio afrodescendiente. *Aporrea*. Obtenido de www.aporrea.org/internacionales/a181132.html
- Gil, L., y Paikin, D. (septiembre de 2013). Análisis: Mapa de la Integración Regional en América Latina. Procesos e instituciones. *Nueva Sociedad*, 1-34.
- Gómez, J. M. (2004). *América Latina y el (des)orden global neoliberal: Hegemonía, contrahegemonía, perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

- Gomez-Mera, L. (febrero de 2005). Explaining Mercosur's Survival: Strategic Sources of Argentine-Brazilian Convergence. *Journal of Latin American Studies*, 37(1), 109-140.
- González González, G., Schiavon, J., Crow, D., y Maldonado, G. (2011). *Las Américas y el Mundo 2010-2011*. México: CIDE.
- Gudynas, E. (enero de 2005). *CLAES*. Obtenido de www.integracionsur.com/americalatina/GudyCSNCumbreCusco.pdf
- Hatfield, C. (2010). The Limits of “Nuestra América”. *Revista Hispánica Moderna*, 63(2), 193-202.
- Hawkins, K. A. (2010). *Venezuela's Chavismo and Populism in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Laclau, E. (septiembre-octubre de 2006). La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana. *Nueva Sociedad*(205), 56-61.
- Larrea, A. (8 de noviembre de 2013). Entrevista a Ignacio Ramonet: En Europa no entienden a América Latina. *Ámbito Financiero*. Obtenido de www.ambito.com/diario/715016-entrevista-a-ignacio-ramonet-en-europa-no-entienden-a-america-latina
- Legler, T. (2010). Multilateralism and regional governance in the Americas. *Latin American multilateralism: New directions*, 12-17.
- Lehmann, D. (. (2016). *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*. Palgrave-Macmillan.
- Lucas, K. (17 de junio de 2006). Evo Morales propone refundar América Latina. *Rebelión*. Obtenido de www.rebelion.org/noticia.php?id=33236
- Malamud Rikles, C. D. (2006). La salida venezolana de la Comunidad Andina de Naciones y sus repercusiones sobre la integración regional (1ª parte). *Análisis del Real Instituto Elcano*(54).
- Malamud Rikles, C. D. (7 de diciembre de 2014). La cumbre de UNASUR, un nuevo intento de relanzar la integración suramericana. *Infolatam*. Obtenido de www.infolatam.com/2014/12/07/la-cumbre-de-unasur-un-nuevo-intento-de-relanzar-la-integracion-suramericana/
- Mariátegui, J. C. (1986). *Temas de nuestra América*. Lima: Empresa Editora Amauta.

- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Masferrer, A. (1996). El mínimo vital. En A. Masferrer, *Ensayos* (págs. 66-67). San Salvador: Concultura.
- McSherry, J. (2005). *Predatory states: Operation Condor and covert war in Latin America*. Lanham: Rowman y Littlefield.
- MINCI. (6 de junio de 2014). Cofundador de Telesur propone creación de plataforma comunicacional latinoamericana. AVN. Obtenido de www.minci.gob.ve/cofundador-de-telesur-propone-creacion-de-plataforma-comunicacional-latinoamericana/
- Moldiz Mercado, H. (5 de diciembre de 2011). La CELAC, por el camino de las rebeliones indígenas y las luchas independentistas. *Rebelión*. Obtenido de www.rebelion.org/noticia.php?id=140716
- Monnet Chair, J. (20 de diciembre de 2015). Cancilleres del MERCOSUR avanzan en presentación de la oferta del bloque regional para acuerdo con Unión Europea. *La Red 21*. Obtenido de www.lr21.com.uy/politica/1269077-canciller-mercosur-avanzan-presentacion-oferta-bloque-union-europea
- Moreno, C. (30 de enero de 2015). Correa hace un llamado en la Celac a acelerar el proceso de integración y la unidad de los pueblos. *Aucalatinamericano*. Obtenido de <https://aucaencyohueso.wordpress.com/2015/01/30/correa-hace-un-llamado-en-la-celac-a-acelerar-el-proceso-de-integracion-y-la-unidad-de-los-pueblos>
- MPPRE. (30 de julio de 2014). Mercosur y la integración nuestramericana. *PortalAlba*. Obtenido de www.portalalba.org/index.php?option=com_content&view=article&id=890:mercosur-y-la-integracion-nuestramericana&catid=23&Itemid=118
- Muhr, T. (2012a). The Politics of Space in the Bolivarian Alliance for the Peoples of Our America–Peoples’ Trade Agreement (ALBA–TCP): Transnationalism, the Organized Society, and Counter-Hegemonic Governance. *Globalizations*, 9(6), 767-782.



- Muhr, T. (2012b). (Re)constructing Popular Power in Our America: Venezuela and the regionalisation of ‘revolutionary democracy’ in the ALBA–TCP space. *Third World Quarterly*, 33(2), 225-241.
- Naím, M. (15 de febrero de 2014). Experimento en Latinoamérica. *El País*. Obtenido de http://internacional.elpais.com/internacional/2014/02/15/actualidad/1392492063_922871.html
- Novotny, I. (29 de marzo de 2013). Venezolanos en Argentina realizarán campaña por Nicolás Maduro. *Pressenza*. Obtenido de: www.pressenza.com/es/2013/03/venezolanos-en-argentina-realizaran-campana-por-nicolas-maduro
- Oliva, A. (6 de marzo de 2013). Comandante Inmortal. *Aporrea*. Obtenido de www.aporrea.org/ideologia/a160587.html
- Østergaard-Nielsen, E. (2003). The Politics of Migrants’ Transnational Political Practices. *International Migration Review*, 37(3), 760-786.
- Patrone, G. (5 de marzo de 2013). El Alca... ¡al carajo! *Puntonoticias*. Obtenido de www.puntonoticias.com/el-alca-al-carajo-hugo-chavez-dejo-su-huella-en-mar-del-plata/#ixzz37Xs2XHk
- Peña, F. (2013). La diplomacia económica multi-espacial e interregional: el caso de las relaciones entre América Latina y la Unión Europea. En J. (. Roy, *Después de Santiago: Integración Regional y Relaciones Unión Europea-América Latina* (págs. 181-192). Miami: Thomson Publishing.
- Peña, F. (2014). La integración regional en América Latina: Hacia una estrategia nacional acorde con nuevas realidades regionales y globales. *Archivos del Presente*, 17(61). Obtenido de <http://felixpena.com.ar/index.php?contenido=wpapers&wpagno=documentos/2014-reflexiones-sobre-relaciones-comerciales-entre-argentina-brasil-y-mercosur>
- PNUD. (2013). *1ª Encuesta Iberoamericana de Juventudes. Informe Ejecutivo*. OIJ. Obtenido de https://www.undp.org/content/dam/undp/library/Democratic%20Governance/Spanish/PNUD_Encuesta%20Iberoamericana%20de%20Juventudes_%20El%20Futuro%20Ya%20Llego_Julio2013.pdf

- Porzecanski, R. (2010). *No voy en tren: Uruguay y las perspectivas de un TLC con Estados Unidos (2000-2010)*. Montevideo: Random House Mondadori.
- Prensa Latina. (21 de septiembre de 2015). CELAC defiende en Cuba diversidad cultural, integración y patrimonio. *SELA*. Obtenido de www.sela.org/es/prensa/servicio-informativo/2015/09/20150921/celac-defiende-en-cuba-diversidad-cultural
- Ramacciotti, B. (17 de julio de 2013). Alianza del Pacífico ¿un intento más para la integración regional? *América Economía*. Obtenido de www.americaeconomia.com/analisis-opinion/alianza-del-pacifico-una-pieza-mas-en-el-mosaico-de-la-integracion-regional
- Rangel, M. (2008). *Organizaciones y articulaciones de los afrodescendientes de América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Rangel, M. (2009). Una panorámica de las articulaciones y organizaciones de los afrodescendientes en América Latina y el Caribe. En J. Antón, *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos* (págs. 87-103). Santiago de Chile: CEPAL.
- Riggirozzi, P., y Tussie, D. (2012). *The Rise of Post-Hegemonic Regionalism: The Case of Latin America*. Springer.
- Rojas, R. (1 de noviembre de 2009). Control indígena, exigen pueblos originarios para organismos de desarrollo en Sudamérica. *La Jornada*.
- Roniger, L. (2011). *Transnational Politics in Central America*. University of Florida Press.
- Roniger, L. (2013). Modern Populism in Latin America. En *Oxford Bibliographies Online*. Oxford University Press. Obtenido de www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766581/obo-9780199766581-0130.xml
- Saguier, M. (2007). The Hemispheric Social Alliance and the Free Trade Area of the Americas process: the challenges and opportunities of transnational coalitions against neo-liberalism. *Globalizations*, 4(2), 251-265.



- Saldívar, J. D. (1997). Nuestra America's Borders: Remapping American Cultural Studies. En *American Studies: An Anthology* (págs. 26-32). Berkeley: University of California Press.
- Sanahuja, J. A. (2008-2009). Del “regionalismo abierto” al “regionalismo post-liberal”. Crisis y cambio en la integración regional en América Latina. *Anuario de Integración Regional de América Latina y el Gran Caribe*(7), 11-54.
- Sanders, R. (2007). Venezuela in The Caribbean: Expanding its Sphere of Influence. *The Round Table*(96), 465-476.
- Sanhueza Carvajal, R. A. (2003). *Las cumbres iberoamericanas: Comunidad de naciones o diplomacia clientelar*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Schwarz, N. (25 de enero de 2015). Las izquierdas en la hora de la integración sudamericana. *Bitácora*. Obtenido de www.bitacora.com.uy/noticia_4991_1.html
- Serbín, A. (1980). Etnicidad y política. Los movimientos indígenas en América Latina. *Nueva Sociedad*(49), 57-71.
- Serbin, A. (1991). ¿Por qué no existe el poder negro de América Latina? *Nueva Sociedad*(111), 148-157.
- Serbin, A. (2011). *De la ONU al ALBA: prevención de conflictos y espacios de participación ciudadana*. Barcelona: Icaria.
- Shifter, M. (mayo-junio de 2006). In Search of Hugo Chávez. *Foreign Affairs*. Obtenido de www.foreignaffairs.com/articles/venezuela/2006-05-01/search-hugo-ch-vez
- Silva, F. (13 de octubre de 2013). El carácter indígena en el Mercosur es importante para la integración de los pueblos de América. *MINPPC*. Obtenido de http://ministeriodelaculturabolivar.blogspot/2013/10/p-margin-bottom-0_13.html
- Sobrevilla, D. (1999). El surgimiento de la idea de nuestra América en los ensayistas latinoamericanos decimonónicos. *25*(50), 147-163.
- Subrahmanyam, S. (2005). *Explorations in Connected History*. Oxford University Press.
- UNASUR. (2006). *Declaración de Cochabamba*. Obtenido de www.latinreporters.com/amlatpol10122006DeclaracionCochabamba.html

- UNASUR. (2011). *Tratado Constitutivo de la Unión de Naciones Suramericanas*. Quito, 11 de marzo. Obtenido de www.unasursg.org/images/descargas/DOCUMENTOS%20CONSTITUTIVOS%20DE%20UNASUR/Tratado-UNASUR-solo.pdf
- Valenzuela Fernández, R. (2000). *Pueblos Indígenas y MERCOSUR. Primeras Jornadas de Políticas Sociales del MERCOSUR. Consejo de Profesionales en Sociología, Buenos Aires, Argentina*. Obtenido de www.mapuche.info/mapuint/Indigenas_Mercosur.html
- Vargas Llosa, M. (5 de mayo de 2013). La muerte lenta del chavismo. *El País*.
- Vargas Llosa, M. (13 de julio de 2014). La careta del gigante. *El País*.
- Verón, M. (10 de febrero de 2012). *PoliticaspUBLICAS.net*. Obtenido de <http://prensa.politicaspUBLICAS.net/index.php/latina/?p=11162&more=1&c=1&tb=1&pb=1>
- Vertovec, S. (1999). Conceiving and Researching Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 447-462.
- Waisbord, S. (2011). Between support and confrontation: Civic society, media reform, and populism in Latin America. *Communication, Culture & Critique*, 4(1), 97-117.
- Wajner, D. (28 de enero de 2016). La inminente era del neoprogresismo en Latinoamérica. *oreign Affairs Latinoamerica*. Obtenido de <http://revistafal.com/la-inminente-era-del-neoprogresismo-en-latinoamerica/>
- Wajner, D. (2019). Making (Latin) America Great Again: Lessons from Populist Foreign Policies in the Americas. En *Populism and World Politics* (págs. 195-225). Palgrave Macmillan.
- Wajner, D., y Roniger, L. (2019). Transnational Identity Politics in the Americas: Reshaping 'Nuestramerica' as Chavismo's Regional Legitimation Strategy. *Latin American Research Review*, 54(2), 458-475.
- Weitz, E. (2015). Self-Determination: How a German Enlightenment Idea Became the Slogan of National Liberation and a Human Right. *American Historical Review*, 120(2), 462-496.
- Zúquete, J. (2008). The Missionary Politics of Hugo Chávez. *Latin American Politics and Society*, 50(1), 91-121.

Calentamiento global y sustentabilidad urbana de la Ciudad de México

Guillermo *Torres Carral*
 Universidad Autónoma Chapingo, México
 gatocarr@hotmail.com

Recibido: 05-05-2019
 Aceptado: 08-06-2019

Resumen: Se discute la contribución de las grandes ciudades al calentamiento global en el contexto de la transición civilizatoria y energética. Ello obliga avanzar hacia una despetrolización de la economía y sociedad, todo lo cual supone transformaciones cualitativas de éstas respecto a la naturaleza; y, desde luego, implica nuevas configuraciones territoriales (urbano-rurales) que sean sustentables y compatibles. Se discuten las características de los procesos de urbanización, presentes en las megalópolis (destacándose sus rasgos en las periféricas), como expresión del modelo económico neoliberal sus respectivas prácticas depredadoras eco-sociales. Asimismo, se estudian los factores agravantes del cambio climático planetario, los cuales bien podrían reducirse desde las ciudades (en este caso de la Ciudad de México y su zona metropolitana), y se plantean estrategias y acciones para reducir la huella de carbono en aquéllas. Se concluye en que, sin la reestructuración de la megalópolis, será imposible avanzar hacia la sustentabilidad urbana; lo que exige ir más allá de las acciones de mitigación y adaptación.

Palabras clave: *cambio climático, megalópolis periféricas, huella de carbono, resiliencia urbana, ciudades sustentables.*

71



Global warming and the urban sustainability of Mexico City

Abstract: This paper analyzes the contribution of the huge cities to climate change in the context of civilizational and energetic transition; this required to move forward to a “post-fossilized” era of economy and society, which entails the qualitative transformation of the aforementioned in respect to their natural and human milieu, and also, accordingly, new territorial and sustainable and compatible configurations. The features of the changes from a city to a megalopolis are considered and particularly stressing the public policies facing climate change. Taking into account the aggravating factors of global warming, in this particular case of Mexico City, it stresses some strategies and actions in order to reduce carbon footprint. It is concluded that, without a restructuring (and not only mitigate and adapted to climate change) of the mega city, it will be impossible moving toward urban sustainability.

Keywords: *climate change, peripheral megacities, carbon footprint, urban resilience, sustainable cities.*



Aquecimento global e sustentabilidade urbana da Cidade do México

Resumo: A contribuição das grandes cidades para o aquecimento global no contexto da transição civilizacional e energética é discutida. Isso força o progresso no sentido de um descontrole da economia e da sociedade, o que implica transformações qualitativas destes em relação à natureza; e, claro, implica novas configurações territoriais (urbano-rural) que sejam sustentáveis e compatíveis. As características dos processos de urbanização, presentes nas megalópoles (destacando suas características nos periféricos), como expressão do modelo econômico neoliberal, são discutidas suas respectivas práticas predatórias eco-sociais. Da mesma forma, são estudados os fatores agravantes da mudança climática planetária, que poderiam ser reduzidos das cidades (neste caso, da Cidade do México e sua área metropolitana), e estratégias e ações são propostas para reduzir a pegada de carbono nessas cidades. Conclui-se que, sem a reestruturação da megalópole, será impossível avançar para a sustentabilidade urbana; que requer ir além das ações de mitigação e adaptação.

Palavras-chave: *mudanças climáticas, megalópole periférica, pegada de carbono, resiliência urbana, cidades sustentáveis.*

Introducción

El objetivo es analizar cómo las grandes ciudades contribuyen tanto a la presente crisis climática, como a su requerida contención tomando como ejemplo la Ciudad de México. Se plantea que un rediseño de aquéllas, especialmente en la periferia mundial, puede contribuir a reducir los impactos más graves de dicho fenómeno global-local; los cuales se miden a través de la huella de carbono. Esto se plantea en el marco de la transición hacia la aplicación generalizada de energías renovables; frente al uso y abuso que se ha hecho de los combustibles fósiles. Dicha transición energética, es tan sólo una más de las grandes transformaciones requeridas en los modos de vida y de producción, a fin de remontar el desastre ambiental global.

En términos metodológicos se destacan las siguientes consideraciones: primeramente, se reflexiona alrededor de la problemática global del cambio climático en la ruta de la transición energética y en el contexto de requeridos cambios civilizatorios. En seguida, se discuten los factores sociales que inciden en esta situación desde el punto de vista de las grandes ciudades (principalmente periféricas); y que resulta estar cada vez más expuesta a dramáticos impactos socioambientales, los cuales se agravan con el curso del modelo de desarrollo económico global en curso.

Posteriormente, se plantean los factores agravantes e, igualmente, las posibilidades que tienen las grandes ciudades (en este caso la ZMVM) a fin de contribuir a contrarrestar tales perturbaciones;¹ y, por último, se plantea la necesidad de avanzar hacia propuestas eco-sociales de resiliencia urbana mediante un modelo territorial urbano-rural alternativo y con sustentabilidad.

1 “¿Cómo pueden las ciudades adaptarse a los cambios que vendrán?, ¿de qué manera pueden indicar un futuro de otro tipo, un futuro con bajas emisiones de carbono?” (Graizbord y Montero 2011, p. 9).

Transición energética y cambios civilizatorios

El inicio para abordar la problemática generada por el cambio climático, es la evidencia de la correlación entre la concentración de los Gases de Efecto Invernadero (GEI) y el aumento de la temperatura global,² la cual es producto del elevado nivel de consumo de energía fósil (que no es renovable en el tiempo humano), el deshielo de los polos, la deforestación y la reducción dramática de los glaciares, principalmente. Además, debe tomarse en cuenta la relación que existe entre los cambios climáticos y los ocurridos en la inclinación del eje de rotación de la tierra alrededor del sol (Berger, 1980, págs. 103-122); factores todos que interactúan entre sí.

La atmósfera es un bien común que no le pertenece a nadie (Ostrom, 2000) pero afecta, para bien o para mal, a todos (aunque desde luego de diferente manera según la clase y estrato socioeconómico). Sin embargo, el sistema económico y social dominante basado en el lucro desmedido, y propenso a reforzar su base eminentemente depredadora (impidiendo la necesaria renovación ecosistémica), fincada tanto en la destrucción del trabajo como de la naturaleza, no permite que los desechos gaseosos (además de líquidos y sólidos) acumulados sean absorbidos por la Tierra (mediante la degradación biológica, térmica física y química); tanto por codicia como por ignorancia. Es decir, finalmente, por un desconocimiento o por falta de las tecnologías apropiadas que permitirían acelerar la degradación de los mismos y aumentar la capacidad de reciclaje en proporción al producto total (Rifkin & Howard, 1993, pág. 324). Simultáneamente, el patrón económico actual conduce al agotamiento de las fuentes planetarias de energía.

Aunado a lo anterior, se reduce el espacio que *Gaia* necesita para su autorregulación y, paralelamente, la capacidad de carga de la biósfera (Houghton & Ding, 2001).

2 Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio climático (CMNUCC). *Protocolo de Kioto*. Organización de Naciones Unidas, artículo 5, párrafo 3.



Imagen 1. www.forbes.com.mx

Hay que añadir los impactos más perturbadores del calentamiento atmosférico, como son el incremento en el nivel del mar, erráticas precipitaciones pluviales y mayor erosión del suelo, redistribución mundial y regional de la flora y fauna, así como de sus respectivos efectos en el resurgimiento de enfermedades como la malaria, el dengue y la fiebre amarilla; además de los desastres humanos articulados con los fenómenos naturales (principalmente inundaciones, y sequías); siendo obviamente sociales sus causas últimas (falta de planeación, desigualdad social, pobreza y marginación). Sin embargo, el cambio climático ha acompañado al hombre en todos los estadios históricos (Acot, 2005).

Empero, de manera paralela se estima que también estarán presentes algunos impactos positivos, concernientes a una mayor productividad de la tierra en lugares como en Europa y América, principalmente.³

3 “Según las proyecciones, la productividad de los cultivos aumentará ligeramente en latitudes medias a altas para aumentos de la temperatura de hasta 1 a 3°C en función del tipo de cultivo.” Programa de Naciones Unidas para el medio ambiente (PNUMA, 2008, p. 32).

De la ciudad a la megalópolis

Un diagnóstico de los cambios ocurridos en las últimas décadas en la Ciudad de México y su zona metropolitana (ZMVM)⁴ indica que, su territorio ha sido atravesado por la transición de un patrón de urbanización fincado en un centro y su respectiva periferia rural localizada regionalmente, hacia la configuración de una ciudad policéntrica y difusa (Aguilar, 2004), incluyendo un multivariado sector rural cada vez más lejano y complejo (regional, nacional e internacionalmente). Y si bien la globalización la ha afamado, a la vez la ha hecho sucumbir ante la tentación de la codicia privada y estatal. Se trata entonces (Ward, 2004), de una ciudad de ciudades: la megalópolis de la Ciudad de México; que territorialmente constituye mucho más de la jurisdicción espacial que se designaba como Distrito Federal, que es sólo una parte de la Ciudad de México, la cual incluye su zona metropolitana.

En retrospectiva, la Ciudad de México ha resultado ser un simple remedo de las megalópolis (igual que otras grandes ciudades periféricas) de los países ricos, aunque inmersa en una dinámica que expresa un sincretismo de las más diversas formas de vida, cultura y producción urbanas (y urbano-rurales); todo ello en el marco de enormes desequilibrios regionales y la exacerbada centralización de la vida nacional en que está inserta.

De igual forma, los recursos presupuestales recibidos para sostener los elevados subsidios de la ciudad, en los hechos han significado verdaderos tributos que debe sufragar todo el país al centro. Y esto no cambiará mientras persista el modelo vigente, que tiene como resorte a la hiperurbanización y la centralización.

En este escenario, los causantes de graves conflictos eco-sociales crecen y se refuerzan mutuamente (Harvey, 1977).

4 La importancia de la megalópolis (CDMX y municipios del Estado de México), representa casi la cuarta parte del PIB nacional (INEGI, 2013).

En consecuencia, seguir impulsando el modelo de urbanización vigente, en la práctica se traduce en la imposibilidad de mantenerse, de ser sustentable;⁵ por lo que, cuando se habla de sustentabilidad urbana de la ZMVM, se está pensando necesariamente en una renovada ciudad, aquélla que renazca de ésta, ya en decadencia socioambiental (y a pesar de que es muy rentable todavía, aunque generando enormes externalidades negativas):

Todo ello a costa de la transformación vertiginosa y desordenada del entorno natural, sin considerar las características de la Cuenca de México, los ritmos de recuperación de los recursos naturales y los flujos de energía necesarios para mantener los asentamientos humanos de tal magnitud; *esta urbe es un gran consumidor de insumos y energía que se empeña en subsistir bajo una lógica totalmente insustentable* (INE, 2013).⁶

Y todo lo anterior aunado a la confrontación y competencia entre el D.F. (ahora con la denominación oficial de Ciudad de México y el Estado de México). Por lo tanto, imprimir los principios de sustentabilidad a la ZMVM, implica que una ciudad planificada resulta menos cara –a la larga– que reforzar el experimento megalopolitano en funciones, el cual requiere desde luego reestructurarse.

Es entendible entonces que el proceso megalopolitano efectuado en la ciudad-región del Valle de México (Ward, 1990), haya sido altamente arrasador de ecosistemas, comunidades y personas. Ello se ha traducido en su creciente contribución (cuantitativa y cualitativa) al calentamiento atmosférico, debido destacadamente a las altas emisiones atmosféricas de desechos (GEI y partículas suspendidas) derivadas de las

5 Una definición más actual de la sustentabilidad implica considerar cinco dimensiones: material, económica, de la vida, social y espiritual (Ben-Eli, 2015).

6 Las cursivas son nuestras.

actividades económicas y humanas en general. Todo esto como reflejo del tipo de desarrollo urbano realizado en las últimas décadas; mientras que, regionalmente, ha significado la elevación de la temperatura (Muro, 2010) respecto a su periferia rural y ciudades aledañas (intermedias y pequeñas).

Esto se explica en gran medida por la aglomeración de construcciones que implica una mayor capacidad de refracción de la luz solar, lo que provoca de por sí una elevación de la temperatura en las urbes, disminuyendo la capacidad planetaria de reflejar y disipar las radiaciones solares, principalmente los rayos ultravioleta (ocasionando fenómenos de islas, ondas, olas y golpes de calor, así como de lluvia).

Todo ello debería contrarrestarse mediante la restauración e inducción de nuevas áreas verdes (biomasa) y cuerpos superficiales de agua (así como restitución de acuíferos), pero también a través de una urbanización basada en energías limpias, el empleo de materiales reciclables y resistentes (reduciendo drásticamente los GEI), así como aplicando las técnicas de naturación, aminorando drásticamente su huella de carbono; y sobre todo, más eficiente energéticamente y menos agresiva hacia los ecosistemas naturales. Lo anterior resulta ser una expresión del hecho de que, la planeación citadina puesta en marcha, ha respondido más a los intereses del capital urbano (financiero, inmobiliario, industrial, comercial y de servicios), que al de sus habitantes (reduciéndose a pequeñas áreas residenciales). De ahí las tendencias a la privatización del espacio público.

Además, las vías de transporte se han establecido preferentemente a partir del interés de proyectos inmobiliarios, al margen de consideraciones en términos de infraestructura, fuentes de trabajo y servicios.

A lo anterior hay que añadir el todavía extremo centralismo (ahora neutralizado hasta cierto punto por Monterrey y Guadalajara) y su concomitante cauda de impactos no deseados, cuanto irreversibles.





Imagen 2. <https://i.imgur.com>

¿La catástrofe que nos amenaza?

Tal y como se ha gestado y reproducido a lo largo del tiempo, hay que aceptar que el proceso urbanístico de la ZMVM constituye hasta ahora el potencial equivalente, literalmente, a una bomba de tiempo⁷ socioambiental, ya que la acumulación de los factores bio-psico-sociales del daño ambiental, se ha traducido en una pesadumbre de caos permanentemente organizado, y en el contexto de la sumisión de la población al poder.

Y a ello agréguese el cambio climático y los persistentes desastres urbanos (y el desaseo político-administrativo), así como naturales. Lo cual hace mucho más complicada

⁷ La megalópolis de la Ciudad de México “puede constituir el preludio de una gran catástrofe ecológica que en el futuro conducirá, para unos, a la descentralización forzada de la cuenca y, para otros, el problema ambiental deberá resolverse mediante el desarrollo tecnológico” (Ezcurra, Mazari-Hiriart, Pisanty, & Aguilar, 2006, pág. 26). Ward (1990, pág. 43), le llama “Hiroshima ecológico”.

la situación actual y la perspectiva hacia el aumento de la vulnerabilidad y fragilidad de la Ciudad de México; evidenciada en los terremotos de 2017.

Empero, más que estar a la espera de una catástrofe final, la suerte de la megalópolis implica la continuidad de catástrofes parciales (inundaciones, incendios, deslaves, terremotos, colapso de la red de drenaje y del manejo de la basura, etcétera).

Así pues, el crecimiento de la ZMVM está marcado por una persistente degradación (pobreza humana y ecosistémica) y por la amenaza de la ingobernabilidad ambiental derivada de crecientes conflictos sociales. Por ello, pretender sostener un conglomerado urbano como éste, resulta ser todo un contrasentido con respecto a la salud del planeta, los aportes de la ciencia, tanto como del sentido común (que en este caso coinciden). Esto es porque, a mayor crecimiento citadino efectuado, se observa que se genera proporcionalmente un mayor despliegue de los malestares eco-sociales, no sólo en la ZMVM sino en todo el país.



Las ciudades y las políticas públicas de combate al cambio climático

Acorde al propósito de esta investigación interesa sobremanera conocer de qué manera las ciudades pueden ayudar a aminorar dichos cambios climatológicos. Esto es crucial, principalmente debido al hecho de que las urbes, no obstante que representan sólo un 3% de la superficie territorial planetaria, generan en cambio el 75% de gases de efecto invernadero. Por tanto el problema verdaderamente importante es discutir si es posible, simultáneamente a lo planteado, combatir el calentamiento de la Tierra desde el ámbito urbano.⁸ Por tanto el problema verdaderamente importante es discutir si es posible, simultáneamente a lo planteado, combatir el calentamiento de la Tierra desde el ámbito urbano.

8 Para enfrentar los impactos del cambio climático se creó el Programa de las Naciones Unidas para los asentamientos humanos, *Acuerdos Hábitat II* (2013).

El clima se ha modificado irreversiblemente en las últimas décadas, a la par que sus factores determinantes se han profundizado. Por lo tanto, la mejor manera de contrarrestar este hecho, es no quedarse en la mera adaptación y mitigación, presentes en el discurso institucional, ya que son insuficientes. Por ello es necesario revisar la agenda de políticas ambientales propuesta en la CMNUCC y plantear medidas más drásticas en materia del combate al cambio climático.

Estas políticas trazadas en el Protocolo de Kioto (1998)⁹ y confirmadas en las Cumbres Mundiales sobre el Cambio Climático¹⁰ culminan en el Acuerdo de París (2015), negociado en la XXI Conferencia sobre el cambio climático y firmado por 195 países.

Es importante resaltar el Artículo 2 de dicho Acuerdo, el cual plantea como objetivo central: “Reforzar la respuesta mundial a la amenaza del cambio climático en el contexto del desarrollo sostenible y de los esfuerzos por erradicar la pobreza”. Aquí hay que anotar de entrada que la pobreza sigue aumentando a pesar de todos los esfuerzos prácticos efectuados por distintos países. Y es que no hay una relación causal entre los dos fenómenos destacados; más bien ambos son consecuencia del modelo económico dominante (productivismo, consumismo, extractivismo, asistencialismo); por lo que resulta muy simple aventurar ese silogismo ya que no se habla de la desigualdad social y la presencia de tal pobreza se concentra en las grandes ciudades (en México alcanza las dos terceras partes la pobreza urbana) (CONEVAL, 2012). Pese a que los tres objetivos básicos del Acuerdo consisten en:

a) Mantener el aumento de la temperatura media mundial muy por debajo de 2°C con respecto a los niveles preindustriales y proseguir los esfuerzos para

9 El Protocolo de Kioto planteó reducir los GEI en 5% en 2008-2012 en comparación con las emisiones de 1990; vence en el año 2020. El de París de 1.5°C, como tope para el año 2030.

10 Destacando las realizadas en 1997 (Kioto), 2002 (Johanesburgo), 2007 (Bali), Copenhague (2009), Cancún (2010) y Durban (2011).



Imagen 3. <https://c5.staticflickr.com>

limitar ese aumento de la temperatura al 1.5°C con respecto a los niveles preindustriales, reconociendo que ello educiría considerablemente los riesgos y efectos del cambio climático.

b) Aumentar la capacidad de adaptación a los efectos adversos del cambio climático y promover la resiliencia al clima y un desarrollo con bajas emisiones de GEI, de un modelo que no comprometa la producción de alimentos.

c) Elevar las corrientes financieras a un nivel compatible con una trayectoria que conduzca a un desarrollo resiliente al clima y con bajas emisiones de GEI.

No obstante, el propósito de limitar el aumento de la temperatura media mundial, esto no podrá cumplirse mediante los medios anunciados puesto que la reducción de los GEI, no es un asunto meramente técnico (comprar carros nuevos menos contaminantes, por ejemplo) sino que requiere de transformaciones estructurales (limitar el automóvil privado, desconcentración urbanística) en la forma de desarrollo de las ciudades, así como en la racionalidad urbana imperante (Lefebvre, 1969).

Entonces no basta con las medidas de mitigación y adaptación. La primera, que implica reducir las emisiones de

los GEI, impone una economía de bajo carbono. La segunda supone enfrentar las vulnerabilidades lo cual requiere compatibilidad entre la economía y los ciclos naturales. De esa forma, debe ejercerse la planeación preventiva de las ciudades; y respetando las condiciones naturales y socioculturales, así como las imprescindibles reglas para alcanzar un ordenamiento territorial y, por lo tanto, poblacional.

Empero, hay que reconocerse que debe ejercerse la planeación preventiva de las ciudades; y respetando las condiciones naturales y socioculturales, así como las imprescindibles reglas para alcanzar un ordenamiento territorial y, por lo tanto, poblacional.

Sin embargo, hay que reconocer que:

Hay un grado de confianza alto en que ni la adaptación ni la mitigación conseguirán evitar por sí solas, todos los impactos del cambio climático; pueden sin embargo, complementarse entre sí y, conjuntamente, reducir de manera notable los riesgos de cambio climático (PNUMA, 2008, p. 20).

Por lo tanto, cabe mencionar varias líneas estratégicas en esta dirección más allá de la mitigación¹¹ y adaptación:¹² 1. Una relación justa y apropiada entre la población y el territorio, lo que supone una real descentralización nacional; 2. Reconstrucción de las grandes urbes mediante una red de ciudades verdes con baja huella de carbono; 3. Desconcentración de recursos presupuestales en el agro para favorecer a las pequeñas y medianas unidades de producción, así como el empleo y la

11 “Mitigation means implementing policies to reduce greenhouse gas emissions and enhance carbon sinks” (OECD, 2010, p. 33).

12 El Panel Intergubernamental de Cambio Climático define adaptación como “initiatives and measures to reduce the vulnerability of natural and human systems against actual or expected climate change effects”. “[...] la vulnerabilidad al cambio climático está en función de la exposición, de la sensibilidad y de la capacidad adaptativa. La adaptación puede reducir la exposición a él, y en particular su rapidez y extensión [...]” (IPCC, 2007, p. 33).

soberanía alimentaria; 4. Impulso a la ciencia y tecnología a partir de las condiciones eco-sociales del país; y 5. Cambiar el modelo basado en salarios de hambre y atraso tecnológico, mediante un acuerdo nacional para la mejora del salario y la productividad y fortaleciendo el mercado interno.

Y en cuanto a la resiliencia urbana (objetivo c), hay que considerar: los valores tradicionales, conservación de áreas verdes y agroecosistemas, cohesión comunitaria, educación ambiental, etcétera.

El combate al calentamiento global en la ZMVM

El futuro de la humanidad se halla en manos de las ciudades, de administraciones urbanas conscientes de su responsabilidad y de una evolución urbana sostenible.¹³

Finalmente, todo lo anterior implica la aplicación de medidas de más largo plazo (Ward, 1990), como administrar correctamente el ciclo hidrológico, contrarrestar la acidificación de los mares, incrementar la captura de carbono; asimismo, la extensión e intensidad de la producción de biomasa; aumentando la capacidad de renovación de los recursos naturales renovables y reduciendo el uso de los no renovables (Daly, 1989); aminorando la agresividad de las ciudades y de las megalópolis (más verde, menos gris); e impulsando la nueva agricultura encaminada a reducir el uso de derivados del petróleo y otros combustibles fósiles, mediante alternativas agroecológicas, bajas en carbono.

13 “Las ciudades representan el campo de batalla en el cual se librará la lucha por el futuro de toda la humanidad [...]. Este (cambio climático) requerirá adaptaciones en cuanto a la manera en que se administran las ciudades a fin de asegurar que mantengan niveles de vida adecuados y sigan atrayendo las inversiones y recursos humanos necesarios para apoyar el desarrollo sostenible” (Graizbord & Monteiro, 2011, págs. 9, 19). Sin embargo, el futuro de la humanidad se halla, más bien, en un balance entre el campo y la ciudad. El campo no puede seguir siendo el mercado extractivo de la ciudad y menos aún su vertedero.

Así pues, la solución no es (solamente), la transición energética, sino dar pasos firmes hacia una reestructuración profunda de la economía, sociedad y cultura (de la ciudad misma). Ya que hay además hay que tener en cuenta que las energías limpias que se promueven, también son contaminantes en su mayoría o no apropiadas socialmente (hidroeléctrica, eólica, nuclear, biocombustibles). La crisis climática debiera posibilitar una más rápida transición ambiental, ya que, de otra forma, se seguiría bordando únicamente sobre los efectos secundarios (emisiones atmosféricas); sin tomar en cuenta su fundamento: la explotación de la Tierra y del ser humano.

Las ciudades son un ejemplo de este doble aspecto mencionado arriba: es decir, el de acelerar o en cambio el de frenar dichos trastornos atmosféricos, por lo que aquí se hacen tan sólo algunas reflexiones y propuestas encaminadas hacia su reestructuración urbana socioproductiva; habida cuenta de que la problemática socioambiental (y aún más la civilizatoria), si bien está manifestada actualmente en el cambio climático, tiene otras expresiones igualmente preocupantes (pérdida de biodiversidad y deforestación, ruptura del ciclo del agua, descontrol de desechos sólidos y líquidos, adelgazamiento de la capa de ozono, etc.); puesto que la crisis ambiental es más amplia que el problema del clima. Sin embargo, es actualmente cuando este tema aparece como central en la escena política mundial, ya que la crisis climática representa la fase actual de aquélla.¹⁴

Aquí se sitúa a las ciudades como parte de la encrucijada que surge como consecuencia de una economía de alta entropía y huella de carbono. Lo cual sugiere continuar con el modo depredador de la naturaleza y la humanidad o bien encontrar alternativas de solución desde las mayorías (Klein, 2015) y que sean viables y factibles, de cara a la enorme devastación

14 La crisis global ambiental ha pasado por varias etapas: desde la lucha contra la contaminación a fines de los años sesenta del siglo pasado, y luego relacionarla a la biodiversidad, el agua; hasta actualmente, con el tema del cambio climático, el cual engloba a todos estos problemas, ver a Callicot, J. (1997).

planetaria; constituyendo ello por tanto el dilema histórico de la humanidad en la actualidad.

En la espiral caótica de la urbanización vigente, es necesario considerar la participación de las grandes ciudades (específicamente de las periféricas) al grave cambio climático actual, caracterizado éste por la persistente elevación de la temperatura media de la atmósfera y los océanos, en una forma cada vez más extremosa y fluctuante (modificando drásticamente el régimen de lluvias y la cobertura de nubes), lo que ocurre independientemente de los ciclos naturales. Esto se halla relacionado con la mayor exposición a la radiación solar (así como a una mayor fuerza de ésta), provocada por la concentración de GEI generados por el sistema económico, lo cual ha derivado en el incremento del efecto invernadero en el planeta Tierra (Ben-Eli, 2015), debido a la mayor concentración de calor en la superficie terrestre; volviéndose aquella en un sistema cada vez más frágil, afectando su “sensitividad” (Knutti, 2008). Además, que se va convirtiendo la ciudad en un hervidero, lo que se refiere no sólo al calentamiento atmosférico sino a otros tipos de impactos presentes en las megalópolis en general.

De esta forma, cabe entonces formularse las siguientes interrogantes: ¿pueden las ciudades actuales transformarse en conglomerados urbanos de bajo carbono?¹⁵ y asimismo: ¿son suficientes las propuestas institucionales de sustentabilidad urbana frente a la magnitud de la vulnerabilidad de las megaciudades? Por ello:

It is not cities, or urbanization *per se*, that contribute to greenhouse gas emissions, but rather the way in which people move around the city, sprawling urban development, the amount of energy people use at home and to heat buildings that make cities the great consumers of energy and polluters that they are [...]

15 La economía de bajo carbono es la opción que se maneja para emprender la mitigación del cambio climático.



Imagen 4. <https://vanguardia.com.mx>

urban policies can lead to a reduction of total OECD global energy demand, consequently, of CO2 emissions at relatively low cost (OECD, 2010).

87

Líneas estratégicas hacia la sustentabilidad urbana

A nivel local (en la ZMVM), y como parte de las transformaciones nacionales y mundiales para enfrentar el cambio climático), las necesarias líneas estratégicas hacia la construcción de un modelo alterno, giran alrededor de alcanzar una mayor reestructuración y resiliencia urbana frente a la desestructuración de la ciudad, como parte de las transformaciones técnicas, socioproductivas y energéticas que están en puerta. Éstas tendrían que tomar en consideración los siguientes aspectos:

- I. Modificar la relación población/territorio, logrando que exista una distribución adecuada entre estos dos factores (ordenamiento territorial/poblacional) e impulsando la reubicación de personas y relocalización de industrias (de manera voluntaria e inducida, no

compulsiva);¹⁶ todo ello bajo el freno a la expansión de la mancha urbana, pero generando más empleos.

II. Lo anterior debe realizarse mediante el respeto y rescate de los ecosistemas, principalmente de los bosques, llanuras y zonas lacustres; lagos, presas, ríos, manantiales, etc. Todo lo cual supone el ordenamiento del ecosistema supeditando el territorio.

III. En consecuencia, es indispensable ampliar, rescatar e intercalar áreas verdes (y cuerpos de agua), establecer cordones ecológicos y agrícolas y reducir espacios de cemento al servicio del automóvil. Destaca sobremodera la crisis hídrica y el desbalance en la recarga del acuífero; de ahí que hay que tener muy en cuenta la necesidad de contrarrestar la contaminación de fuentes, la sobreexplotación de la cuenca y el mal manejo de las aguas residuales.

IV. En este sentido, resulta fundamental comprender que la descompresión de la ciudad no es incompatible con una urbanización compacta e intensiva, pero flexible, ya que los hacinamientos de personas son fuente de graves tensiones individuales, familiares y sociales.

V. De igual manera, un reordenamiento urbano (empleo, vivienda, transporte, servicios) requiere de una planificación flexible, que sea preventiva no reactiva.

VI. En este punto resulta muy importante tener en cuenta que la terciarización de la ciudad (Pérez, 2006). Sin embargo, debiera estar conectada orgánicamente a un nuevo tipo de industrialización y a la realización de una ciudad sustentable, lo que no excluye mejorar el desarrollo rural de la ciudad-región.

VII. Evidentemente, todo lo señalado requiere de la racionalización de los subsidios, limitando su perversión política.

16 En la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos se establecen las expropiaciones por causa de utilidad pública (artículo 27).



Conclusiones

El cambio climático o el calentamiento global: ambas son expresiones de drásticas transformaciones ambientales con graves consecuencias para la sociedad y el orbe resultado del paradigma energético-civilizatorio generador en última instancia del cambio climático -en lo que le corresponde al ser humano-.

Frente a las discordancias en este tema trascendental, puede decirse que, el único consenso posible (“La evidencia científica en torno al calentamiento del sistema climático es inequívoca”) (Houghton & Ding, 2001), es que vivimos y enfrentamos, como especie, un desastre planetario (y humano desde luego); y que puede ser enfrentado, sea de manera gradual o radical.

Lamentablemente, en la Cumbre de Cancún (2010) COP 16 (y otras cumbres climáticas mundiales, culminando en los Acuerdos de París), los acuerdos alcanzados no pueden ser considerados consistentes ni suficientes (menos vinculantes).¹⁷ Sin embargo, el mundo puede aprovecharse del cambio climático, ya que éste es un catalizador de grandes y necesarias convulsiones en el seno de la sociedad, que indican que no basta la transición energético-tecnológica, sino que se requiere sobre todo de un cambio drástico en el modelo de vida y de mentalidad; que son el ancla de la civilización en marcha.

De esta manera, si bien las causas naturales de estas perturbaciones no pueden modificarse (ONU, 2007), sus causas sociales sí pueden corregirse. Empero, las acciones institucionales y de la sociedad civil deberán enfrentar ambos aspectos; lo que implica realizar cambios más de fondo.

¹⁷ Como reducciones voluntarias de GEI, inicio de programa de Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación (REDD+), Fondo Verde (100 000 millones de dólares hasta el año 2020 para países en desarrollo afectados por el cambio climático) y transferencia de tecnología a los países en desarrollo, fueron los más importantes (Acuerdos de la Cumbre de Cancún, 2010, COP 16).



Imagen 5. <https://static2.businessinsider.com>

La transición hacia una nueva ciudad, es finalmente la clave que permite entender que sí hay soluciones frente al cambio climático; y éstas tienen que ver con cambios sustanciales en la base de la sociedad.

Por lo anterior, urge entonces crear mayores empleos, siempre y cuando no se provoque mayor depredación; mientras que, la vivienda social (digna), debe adquirirse con mejores salarios reales, lo cual implica menores impuestos y detener la corrupción; así como impulsar una revolución ético-moral del trabajo.

La tarea en el camino de la construcción de ciudades sustentables, impone tres directrices urbanísticas trascendentales, desde el punto de vista del sustento de las bases del ciclo que une a la economía urbana con los ecosistemas: a) la desfragmentación (integridad) de los ecosistemas naturales (y agroecosistemas); b) la intercalación, ampliación y rescate de las áreas verdes y rurales; y c) descomprimir urbanísticamente la megaciudad (arquitectura del paisaje, habitabilidad, fijar límites a la población). De ahí la importancia del enfoque espacio-temporal (Garrocho-Rangel, 2016).

De otra forma, el sólo compactar y mudar de una ciudad horizontal a una vertical, resultaría erróneo por insuficiente y por lo tanto resultaría en un fracaso social con un alto costo, y baja calidad ambiental y de vida de sus habitantes.

Es decisivo entonces avanzar hacia la construcción de una red de ecociudades para el caso del territorio de la ZMVM (planificando la construcción de viviendas, el transporte, los servicios e infraestructura partir de energías renovables y limpias); impulsar la revolución ecotecnológica y sociourbana; compactación territorial suave (frenar mancha urbana) y el respeto a las áreas no urbanizadas y verdes; impulsando un desarrollo que sea compatible (natural y socialmente).

Aquí aparece el financiamiento¹⁸ como un tema decisivo para hacer del diseño de ciudad una realidad viable y factible. E igualmente el aprovecharse de la capacitación, asistencia técnica y asesoría, en el diseño e implementación de programas de desarrollo sustentable.¹⁹

18 “Measures to reduce greenhouse gas emissions and adapt to expected climate change impacts will put additional pressure on city budgets and increase the need for additional public resource” (OECD, 2010, p. 227). Asimismo, en los acuerdos de *Hábitat II* se establece que “El Programa Hábitat necesitará una acción concertada en cuestiones como la financiación del desarrollo, la deuda externa, el comercio internacional y la transferencia de tecnología”. Acuerdos Hábitat II (2013).

19 Como ejemplo se tiene: el International Council for Local Environmental Initiatives (ICLEI)-Local Governments for Sustainability (2013), fundada en 1996, es la agencia internacional

Puede concluirse en que, frente al cambio climático, que es irreversible en cuanto a sus tendencias, se requiere de una amplia tarea reconstructiva de las grandes ciudades (y de las relaciones urbano-rurales), que permita ir más allá de la mera adaptación y mitigación.

En suma, puede plantearse la siguiente paradoja: si bien el cambio climático es irreversible, sus causas (humanas) sí son reversibles. Esto es, es posible reestructurar la ciudad, parando los focos rojos del desastre local-global, desalentando y reduciendo su expansión física y poblacional. Y, de hecho, los límites eco-sociales de la ciudad así lo indican (Bookchin, 1978).

E igualmente, aumentando la calidad de vida de sus habitantes y recuperando la capacidad de resiliencia de las actividades humanas en la ciudad, sin llegar al punto de suponer que, como la megaconcentración es ya un hecho, ésta no pueda revertirse. Tal capacidad presupone que las transformaciones drásticas a sobrevenir no deberán afectar a las personas, comunidades y ecosistemas. Todo lo cual indica que remontar el problema ambiental en la ZMVM, no debe ignorar la indispensable cohesión social (con toda la carga de comunicación interpersonal grupal, comunitaria, política, intercultural e institucional que implica) de sus habitantes.²⁰

Por último, sólo un cambio en el modelo de ciudad, en base al ordenamiento territorial y poblacional, permitirá coadyuvar realmente a combatir el cambio climático, que tiene como basamento la degradación socioambiental; frente al proceso de desertificación (humano-natural) urbana que impacta más allá de la ciudad-región.

de medio ambiente que apoya a los gobiernos locales a través de capacitación, asistencia técnica y asesoría en el diseño e implementación de programas de desarrollo sustentable ICLEI) (2013). Asimismo, la red mundial de megaciudades que toman acciones comunes para reducir las emisiones de GEI, evalúan riesgos e impactos.

20 Todo lo cual reduce la erosión cultural y amortigua los procesos de transculturación.



Imagen 6. www.flickr.com

Bibliografía:

- (IPCC), Intergovernmental Panel on Climate Change. (2007). Summary for policy makers. En *Climate Change 2007: Synthesis report, Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge University Press.
- (OECD), Organization for economic cooperation and development. (2010). *Cities and climate change*. Obtenido de www.oecd-library.org
- (PNUMA), Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente. (2008). *Cambio Climático 2007. Informe de Síntesis del IPCC (Cuarto Reporte Anual)*. Ginebra. Obtenido de www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/ar4_syr_sp.pdf
- Acot, P. (2005). *Historia del clima. Desde el Bing Bang hasta el calentamiento global*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Aguilar, A. G. (Ed.). (2004). *Procesos metropolitanos y grandes ciudades. Dinámicas recientes en México y otros países*. México: Instituto de Geografía, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/ PUEC/UNAM/Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, LIX legislatura.
- Ben-Eli, M. (2015). *ustainability: definition and five core principles. A new framework*. New York: The sustainability Laboratory.
- Berger, A. (1980). Milankovitch astronomical theory of paleoclimates: a modern review. *Vistas in Astronomy*, 24(2), 103-122.
- Bookchin, M. (1978). *Los límites de la ciudad*. Madrid: Blume.
- Callicott, J. B. (1997). En búsqueda de una ética ambiental. En T. Kwiatkowska, & J. Issa, *Los caminos de la ética ambiental* (págs. 85-161). México: Plaza y Valdés/UAM.
- CONEVAL . (2012). *Pobreza urbana y de las zonas metropolitanas en México*. Obtenido de www.coneval.org.mx/Informes/Pobreza/Pobreza%20urbana/Pobreza_urbana_y_de_las_zonas_metropolitanas_en_Mexico.pdf
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. (2007). México: Porrúa.
- Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. (2015). *Acuerdo de París*. Obtenido de www.unfccc.int/files/meetings/paris.pdf

- Daly, H. (1989). Ensayos hacia una economía de estado estacionario. En *Economía, ecología y ética: Ensayos hacia una economía en estado estacionario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ezcurra, E., Mazari-Hiriart, M., Pisanty, I., & Aguilar, A. (2006). *La cuenca de México. Aspectos ambientales críticos y sustentabilidad*. México : Fondo de Cultura Económica.
- Garrocho-Rangel, C. (enero-abril de 2016). Ciencias sociales espacialmente integradas: la tendencia de Economía, Sociedad y Territorio. *Economía, Sociedad y Territorio*, XVI(50), I-XX.
- Graizbord, B., & Monteiro, F. (2011). *Megaciudades y cambio climático: Ciudades sostenibles en un mundo cambiante*. México: El Colegio de México.
- Harvey, D. (1977). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- Houghton, J. T., & Ding, Y. (2001). *IPCC. Climate change 2001: the scientific basis*. New York: Cambridge University Press.
- ICLEI. (2013). *International Council for local environmental initiatives-local governments for sustainability*. Obtenido de www.iclei.org/index.php?id=globalmembers
- Iracheta, A. (6 de octubre de 2009). *Cambio climático: una mirada desde las ciudades*. Obtenido de Congreso: Los caminos de la sustentabilidad ante el cambio climático: www.slideshare.net/salvemossedagro/cambio-climático-una-mirada
- Klein, N. (2015). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. México: Paidós.
- Knutti, R. (2008). The equilibrium sensitivity of the earth to radiation changes. *Nature Geoscience*, 1(11), 325-345.
- Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Lovelock, J. (2007). *La venganza de la Tierra: la teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*. Madrid: Planeta.
- Muro, P. (2010). *Cambio climático en la subregión de Texcoco*. México: UACH.
- Organización de Naciones Unidas. (2010). *Centro de noticias ONU*. Obtenido de www.un.org/spanish/news/story.asp?=19882
- Organización de Naciones Unidas, A. H. (2013). *La declaración de Estambul (1996)*. Obtenido de [www.un.org./spanish/AG/habitat/6.html](http://www.un.org/spanish/AG/habitat/6.html)

- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes: la evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo De Cultura Economica.
- Pérez-Corona, J. (2006). *Reestructuración y nuevas centralidades en la ZMCM*. México: CIIEMAD-IPN.
- Protocolo de Kioto . (1998). *Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC)*. Obtenido de <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpspan.pdf>
- Rifkin, J., & Howard, T. (1993). *Entropía. Hacia un mundo invernadero*. Barcelona: Urano.
- Roe, G., & Baker, M. (2007). Why Is Climate Sensitivity So Unpredictable? *Science*, 318(5850), 629-632.
- Stern, N. (2008). The economics of climate change. *American Economic Review*, 98(2), 1-37.
- Ward, P. (1990). *México: una megaciudad. Producción y reproducción de un medio ambiente urbano*. México: CONACULTA/Alianza.
- Ward, P. (2004). *México megaciudad: desarrollo y política, 1970-2002*. México: Porrúa/El Colegio Mexiquense.



Representación del mundo en Masaccio y Descartes, en el marco del pensamiento complejo

Celio Arnulfo *Téllez Aroca*
 Multiversidad Mundo Real, Edgar Morín, México
 ctelleza@educacionbogota.edu.co

Recibido: 30-01-2019
 Aceptado: 15-06-2019

Resumen: El asunto de la representación del mundo, como una de las tantas necesidades del ser humano, ha sido abordada desde los ámbitos de la pintura y la filosofía, en particular en las obras de Masaccio y Descartes, tal tema de estudio, puede realizarse desde diversas perspectivas, siendo una de ellas, la complejidad. Desde aristas del paradigma complejo se realiza un análisis de los aspectos pictóricos y filosóficos, del asunto en mención, tal deliberación representa un sendero integrador, conducente a la configuración de percepciones.

Palabras clave: *complejidad, representación, perspectiva, espacio pictórico, percepción humana.*



Representation of the world in Masaccio and Descartes, in the framework of complex thinking

Abstract: The issue of the representation of the world, as one of the many needs of the human being, has been addressed from the fields of painting and philosophy, particularly in the works of Masaccio and Descartes, subject of study, can be from various perspectives, being one of them, the complexity. From edges of the complex paradigm an analysis of the pictorial and philosophical aspects is made, of the matter in the mention, such deliberation represents a sending integrator, leading to the configuration of perceptions.

Keywords: *complexity, representation, perspective, pictorial space, human perception.*



Representação do mundo em Masaccio e Descartes, no marco do pensamento complexo

Resumo: A questão da representação do mundo, como uma das muitas necessidades do ser humano, tem sido abordada a partir dos campos da pintura e da filosofia, particularmente nas obras de Masaccio e Descartes, objeto de estudo, pode ser de várias perspectivas, sendo um deles, a complexidade. A partir das bordas do complexo paradigma, faz-se uma análise dos aspectos pictóricos e filosóficos, da matéria na menção, tal deliberação representa um integrador remetente, levando à configuração das percepções.

Palavras-chave: *complexidade, representação, perspectiva, espaço pictórico, percepção humana.*

Introducción

En el escenario de la teoría de la complejidad, se encuentra el pensamiento complejo como un referente de racionalidad a partir del cual se propician acercamientos a la realidad en sus múltiples manifestaciones. Carlos J. Delgado y otros autores coinciden en reconocer la existencia de tipos de cogniciones en la historia de la humanidad: el clásico y un nuevo tipo de conocimiento. Cada uno de estos conocimientos está relacionado con los paradigmas de la simplificación y la complejidad, tal como lo expone Edgar Morín. En el primero de ellos, los seres humanos a través de su inteligencia hacen procesos que los llevan a ver la vida y sus fenómenos de manera; parcelada, compartimentada, disyuntiva, reduccionista, fragmentada; a fraccionar los problemas; a separar lo que se encuentra unido; a hacer prevalecer unas dimensiones sobre la totalidad de ellas, Morín (1999a). Además, el mundo se considera como un objeto independiente, en donde se distingue el objeto y el sujeto de conocimiento, y se debe encontrar la causalidad lineal y los nexos deterministas (Delgado, 2008).

En el paradigma de la complejidad, también se cuenta con modos de ver la vida, como la unión de la unión y la no-unión, para Morín: “La vida es un hormigueo de heterogeneidades, desmesuras, dispersiones, desórdenes, antagonismos, egoísmos, errores, cegueras” (Morín, 1983, pág. 429). Según al autor; todo tiende a dispersarse naturalmente; en la vida también todo se recompone, se reasocia, se reintegra, se solidariza a través de ciclos entrecruzados, auto-eco-organizadores; lo heterogéneo aporta a la unidad, las lógicas incompatibles avizoran lo inseparable, el antagonismo coopera con la complementariedad, el desorden y el orden tienen vasos comunicantes; y la vida vuelve a empezar en la unión de la unión con la desunión. Es necesario enfatizar, tal como lo plantea Delgado (2008), que una racionalidad nueva reconoce la transición de elementos del ideal de la simplificación hacia el de la complejidad.



Este escenario, integrado por los dos paradigmas, es en el cual se plantea el siguiente objetivo: disertar en torno a la necesidad de representar el mundo en los escenarios de la pintura, La Crucifixión de San Pedro –Masaccio– y el ámbito filosófico –Descartes–, mediante la proximidad de algunos rasgos del referente de la complejidad. Para la consecución de dicho fin se emplea dentro del ámbito metodológico, el análisis de textos, desde dos referentes; el análisis crítico del discurso de Teun A. Van, y los operacionales de Antonio Rubo Müller, para éste los hechos plasmados en los textos están situados en un espacio; en un momento histórico dado; tiene factores, agentes, sujetos, personajes interactuando; y, tiene procedimientos que entrelazan los aspectos anteriores y entretejen la malla del acontecer histórico, ver imagen 1.

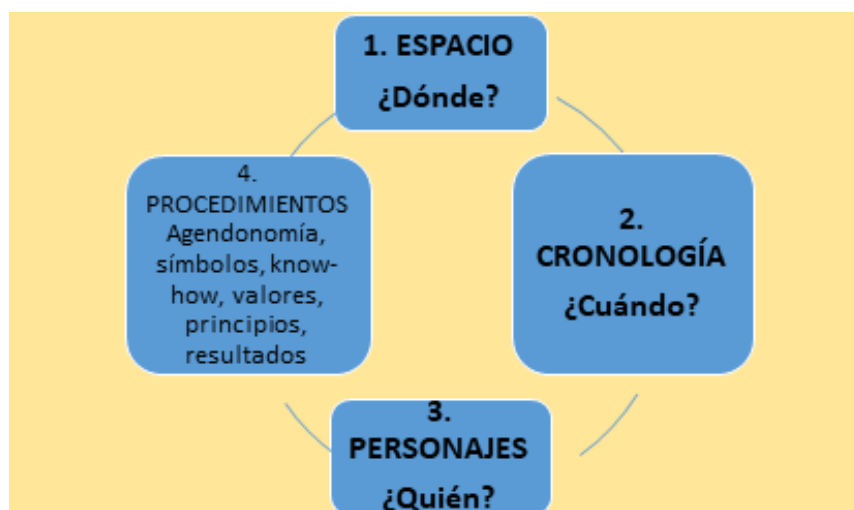


Imagen 1. Los operacionales. Fuente: (De Gregori & Volpato, 2012).

En el desarrollo del artículo aparecen tres componentes. En el primero, se hace un acercamiento a la pintura en mención, en particular, desde el todo y las partes contenidas en ella, también se indica la relación entre la perspectiva científica de Brunelleschi y la utilización hecha por Masaccio, y, por último, se identifican aspectos acontecidos en la necesidad de representación del mundo, en el entorno pictórico. En el segundo de ellos, se presentan rasgos de otro sendero, desde

el cual también se ha pretendido representar el mundo, la filosofía, y se expone, cómo dentro de los postulados de Descartes se conjugan atributos propios de la fisiología humana con elementos del marco intelectual. Se cierra con el tercero, en el cual se hacen unas aproximaciones desde aristas de la complejidad, con la pretensión de expresar la posibilidad de encuentro y cooperación entre elementos al interior de la pintura y la filosofía, como una opción de configurar cosmovisiones.

Pintura

De la obra de Masaccio se pueden hacer varias afirmaciones, en distintos planos de consistencia, así: su obra puede ser catalogada de copiosa, entre sus pinturas están, El pago del tributo (1425), Trinidad (1428), Tríptico de San Juvenal (1422), Crucifixión (1426), Natividad (1428), Retratos de un joven de perfil (1425), La crucifixión de San Pedro (1426) y otras; su nombre lo ponen entre los más grandes de la tradición pictórica italiana como continuador de Giotto y a la vez precursor de Miguel Ángel, según Carlos Ramírez; tiene una alta valoración por parte de la crítica (Ramírez, 1991); además, se le considera como el primero en aplicar a la pintura las leyes de la perspectiva científica que fueron desarrolladas por Brunelleschi, quien es el inventor de la perspectiva cónica, definida como un sistema de representación gráfico basado en la proyección de un cuerpo tridimensional sobre un plano, a través de rectas que pasan por un punto, el cual constituye el lugar desde el cual se supone que mira el observador, ver imagen 2.

Un tema de estudio es el reconocimiento progresivo en sus obras de la aprehensión de la perspectiva científica, que no se desarrolla en el presente artículo. De este pintor, Masaccio, para el presente escrito, se hace solamente el reconocimiento y análisis de la pintura La Crucifixión de San Pedro, posteriormente se identifican rasgos de cómo en la filosofía de la modernidad se asumió la necesidad de representación.



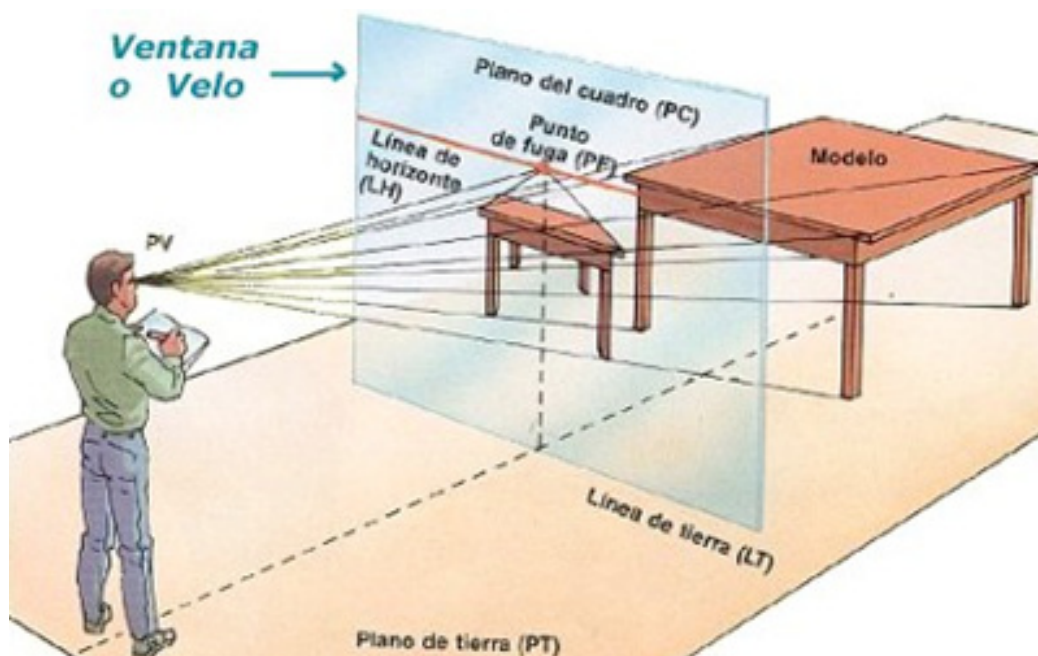


Imagen 2. La perspectiva cónica. www.lanubeartistica.es

Sobre la obra en mención (ver imagen 3), se ha hecho un tejido de percepciones, que van desde las que se centran; en la pintura, en sus elementos y el todo; en la pintura que junto a otras pertenecen a un periodo; e inclusive, en críticas realizadas por parte de personas con gran experticia.

En esta pintura, para Alejandra Velázquez, se reconocen tres grandes planos o vistas: la frontal, en la cual están algunos personajes que presencian la crucifixión, dos de ellos con una gran proximidad al condenado, cada uno sujeta con una mano un clavo y con la otra un martillo para pegar las manos del crucificado al madero; la vista lateral, de otros observadores, son la mayoría, ponen sus integridades detrás de unos protectores, portan lanzas que hacen parte de una indumentaria de corte militar, pero además, con sus miradas no pretenden ningún tipo de proximidad con el ejecutado; y, la vista aérea, en la cual aparecen San Pedro clavado en un madero, en medio de dos columnas en forma de pirámides alargadas, se encuentran también los verdugos, todo dentro de un espacio con gran iluminación que contrasta con la oscuridad que aparece detrás del marco de una puerta en el fondo.

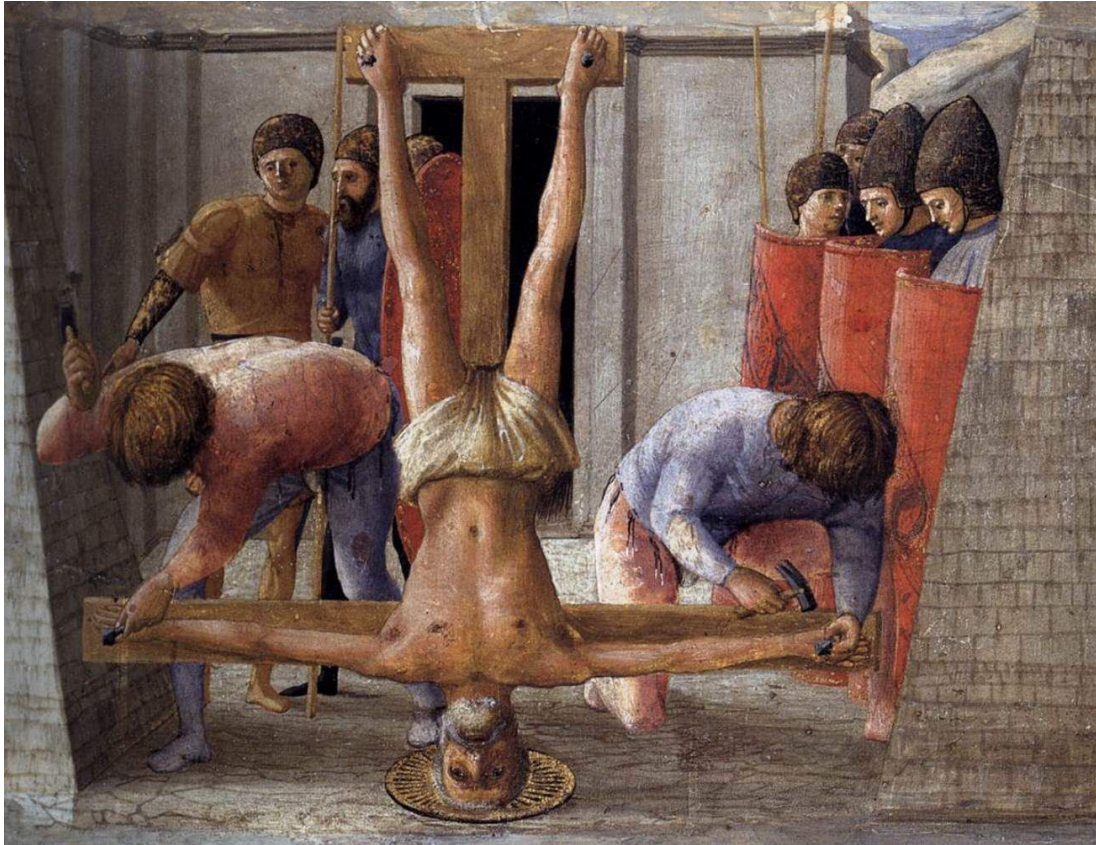


Imagen 3. La Crucifixión de San Pedro (Masaccio, 1426). <https://co.pinterest.com>

De acuerdo a Velázquez (2001), la aparición de la perspectiva en la pintura transforma los propósitos que querían comunicar los autores, previamente la narración de escenas en una gran mayoría de corte religioso, fracasaban en su intencionalidad informativa, la caracterización de acontecimientos se mostraba al observador mediante la yuxtaposición de planos. Velásquez cita a Ernest Gombrich para afirmar que dicho empalme de imágenes, hizo que el pintor buscara la eficiencia en el relato, como si el artista hubiese estado presente en la escena. Tal búsqueda implicó la transición de la dimensión bidimensional a la conquista de la tridimensionalidad, en el momento en que el pintor concibió el espacio de representación como preexistente a los objetos en él contenidos. Para llegar a esa concepción al artista le implicó asumir una nueva noción, la de espacio pictórico, dicha noción requiere una serie de supuestos.

El primero de ellos, se puede lograr una narración siempre y cuando el pintor se coloque frente a la superficie de trabajo como ante una ventana, desde la cual se asoma a una porción del mundo visible. En tal posición, los objetos individuales se alojan en un espacio común. Al comparar una pintura con una ventana, se le solicita al artista una captación visual directa de la realidad, por lo tanto, el relato pictórico puede transmitir una versión que corresponde, en cierta medida, al mundo. El segundo, la presencia de la ventana trae consigo la del marco que le rodea, el marco connota la existencia en el pintor de una separación, de un lado el artista, y de otro, el mundo que contempla. Además, el recuadro concita una delimitación selectiva del mundo por representar, cuyo resultado final será únicamente una sección de lo visible. Lo seleccionado es operado por el pintor quien, desde su subjetividad, manifiesta una exterioridad, con el conocimiento de ser parte de un todo más amplio y de que el resultado va a depender del lugar desde el cual él la vislumbra. Así, el marco anuncia, el carácter subjetivo del límite. Algunas facetas y aristas del objeto serán vistas y otras quedarán ocultas, siendo sugeridas, de acuerdo a unos patrones compartidos globalmente, que permiten comunicar lo observado.

El tercer y último supuesto, dice que el marco fija una distinción entre el espacio físico del ambiente y el mundo del cuadro, pero, además, también los límites del cuadro indican el término de la composición, más no del espacio representado. De acuerdo a Arnheim (1962), el marco es considerado como una ventana a través de la cual el espectador vislumbraba un mundo exterior, a su vez limitado por la abertura del observatorio, pero ilimitado en sí mismo. Y, por lo tanto, la concepción de espacio pictórico conlleva la del espacio ilimitado o infinito.

Por todo lo anterior, la vista a través de un recuadro conduce a la idea de que lo percibido es tan sólo una representación, referente al mundo representado, premisa que irrumpe al mismo tiempo con una solución técnica, la perspectiva geométrica, redescubierta y perfeccionada por Brunelleschi, la cual tenía

el propósito de alcanzar la representación tridimensional en el espacio pictórico. Este autor, toma la solución del ámbito de la geometría, al descubrir que solo es posible tener una representación en perspectiva adecuada, proyectando los objetos sobre un plano de intersección de la pirámide o cono visual, determinando su vértice en el punto de origen, el cual puede establecerse a la vez dentro o fuera del área de trabajo.

Se puede condensar lo dicho hasta aquí, en que lo observado a través del marco de la ventana, como expresión del espacio pictórico, se convierte en un problema de orden geométrico, en donde la versión pertinente de la realidad ha de encomendarse a la información del mundo proporcionada por la nueva técnica descubierta. Y así, el saber de la exterioridad se representa, en el saber de las figuras, tamaños y distancias, que depende de las reglas propias de la geometría.

Ahora bien, del espacio pictórico, es necesario manifestar que se le considera como representación del espacio visual, de la experiencia sensitiva, a la vez que se diferencia de otros estilos de representación, debido a que la perspectiva da a los objetos representables un lugar en el espacio. Del mismo modo, los objetos encuentran una ubicación en el interior de una red que los acomoda según el criterio de representación adoptado, en donde se hace una valoración de su tamaño, distancia y posición en un contexto espacial delimitado, sin tener en cuenta el valor de rango de la entidad representada.

A continuación, se expone otra vía, a través de la cual se ha pretendido exteriorizar el entorno.

Pintura y filosofía

El espacio pictórico fue la solución que se encontró en la pintura ante la necesidad de representar satisfactoriamente el mundo, y para ello se empleó la perspectiva geométrica durante el renacimiento, ahora bien, el correlato con implicaciones filosóficas de tal asunto sólo llegó hasta la modernidad. Junto a la inquietud de cómo representar con veracidad a través de la pintura el mundo, irrumpe otro gran interrogante que

indaga acerca de sí la mirada del ser humano, suministra una versión verdadera del mundo percibido, ¿qué tipo de relación prevalece entre las ideas senso-perceptuales y las cosas que las originan? (Velázquez, 2001). Dichas preguntas ocuparon a filósofos de la modernidad, uno de ellos Descartes, quien elaboró una teoría, que más allá de los pormenores ontológicos y epistemológicos, se adentró en el escenario fisiológico y psicológico de la percepción humana.

La impronta de Descartes, no giró en torno a la obtención del conocimiento de la naturaleza a partir del análisis de las propiedades métricas de las cosas, sino, que a partir de una teoría integró varios rasgos del problema, no solo qué se conoce, y que sea útil para la vida (Descartes, 2016), sino el porqué y el cómo conoce el ser humano. En el intento de profundizar en los dos últimos asuntos se hacen necesarias algunas aproximaciones al tratado de la Dióptrica, en el cual afirma Descartes que la conducta depende de los sentidos, siendo el de la vista el más universal, en donde se requiere el reconocimiento de su funcionamiento, pero el mayor acento, está en la medida en que se adentra en comprender el por qué y el cómo la información senso-perceptual es importante para el conocimiento científico de la naturaleza.

Según Descartes, a través de la visión se pueden apreciar cualidades como la luz, el color, la situación, la distancia, el tamaño y la figura. De las dos primeras dice que no es necesario la existencia de semejanza entre las ideas que tiene de ella la mente y los movimientos que las originan. De las otras restantes, manifiesta que permite ver los objetos en lo que él, llama su verdadera situación, es enfático, al considerar el que no existen imágenes semejantes en todo a los objetos que representan, es más que suficiente el que se asemejen en pocas cosas. En tal sentido, algunas características de los objetos sí son representados con semejanza desde la senso-percepción, y justamente tales propiedades son las que posibilitan el acceso al conocimiento del mundo natural. En el itinerario de búsqueda de Descartes, hace mención del cerebro, como el

posibilitador para acceder a información correcta, a través de lo que se denomina el proceso mental de la diferenciación, es decir, la identificación de lo no semejante entre las cosas y las clases de ideas.

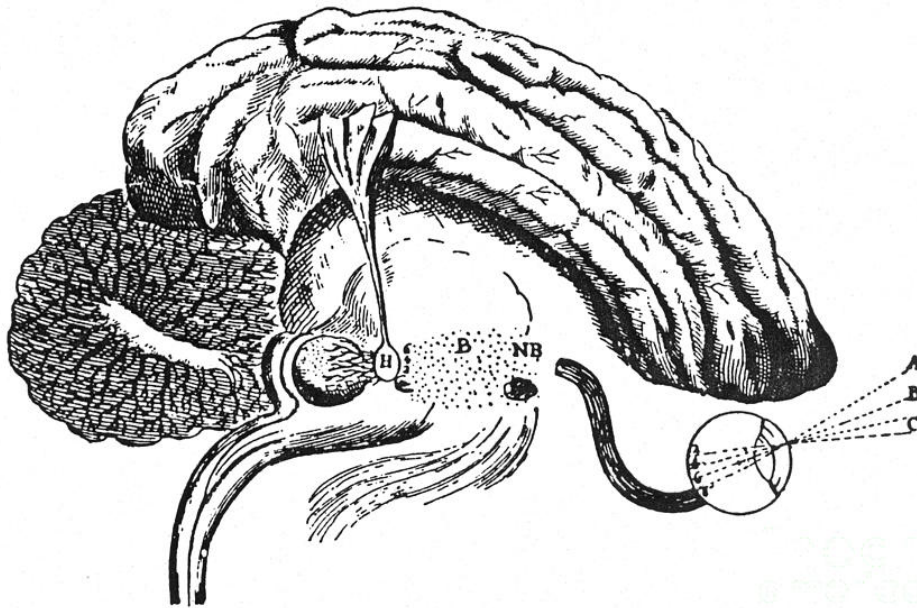


Imagen 4. Senso-percepción visual y cerebro. www.alamyimages.fr

Por lo tanto, existe una relación entre los datos percibidos, a través de la fisiología de la visión, con los procesos mentales, conducentes al establecimiento de lo que se puede llamar juicios reflexivos, en los cuales el sujeto tiene la posibilidad de configurar relaciones entre los datos que percibe y lo que ellos les informa de las cosas o fenómenos. Tal proceso, para Descartes, acontece en lo que se denomina una modalidad de geometría natural, dado que es posible conocer la distancia, por la relación que tienen entre sí los ojos, todo ello contenido en un acto de pensamiento, el cual a la vez contempla un razonamiento. Conviene subrayar, que Descartes contempla la factibilidad de acopiar información del mundo natural a través de la visión, con la condición de someterla al juicio, entre otras características, para el perfilamiento de datos sensibles.

Al interior del término geometría natural, se identifican elementos como: existe un basamento fisiológico para la formulación de juicios de los objetos circundantes; los cuales ayudan al establecimiento de ideas respecto a las cosas o fenómenos; más allá del andamiaje que permite la percepción de las cualidades, se entra a participar en aquellos procesos conducentes a la transformación en ideas.

Pintura, filosofía y pensamiento complejo

La realidad es un tejido de elementos y fenómenos, que de por sí, no se autoproclama cercana a ningún tipo de conocimiento. Es la intencionalidad del ser humano, como individuo y como especie, el que hace consideraciones respecto a maneras de aprehenderla. Las posibilidades de llegar a ella, son también construcciones, en donde se pueden reconocer estadios, y relaciones entre ellos, tal como acontece entre el paradigma de la simplificación y la complejidad. Al interior de una cosmovisión compleja, se consideran asuntos como la integración, el reconocimiento de lo particular en las unidades, la dificultad de reconocimiento de lo no aprehensible, o de aquello no captable por las posibilidades humanas, pero, además la actitud de analizar aquello ubicado en la simplificación como necesario para los arquetipos complejos.

En la pintura, La crucifixión de San Pedro (1426), de Masaccio, a partir de los críticos, se encuentran rasgos científicos, creaciones colectivas y de cooperación entre los humanos, para el caso, la perspectiva científica creada por Brunelleschi, es prolongada por el autor de la pintura en mención. La yuxtaposición de planos, representa un eslabón, dentro de la pretensión de los pintores en buscar una mayor expresión en los relatos. La tridimensionalidad, puede concebirse como una prolongación de la bidimensionalidad, en donde apareció, para el caso de la pintura, el término, espacio pictórico. Este, puede considerarse como un todo, en donde transitan elementos, entre ellos, la representación de un espacio visual, la manifestación de experiencias sensitivas, el

escenario en donde se entrelazan objetos y las acomodaciones, y todos ellos puestos en consideración, tanto por la pretensión del artista, como por la percepción del observador.

Ahora bien, la necesidad de representar el mundo irrumpe en varios escenarios, en la pintura la solución se ha ido construyendo a través de la creación del espacio pictórico, sin embargo, esa misma necesidad ha sido abordada desde el espectro de la filosofía. Los aprietos de los fenómenos percibidos por los humanos, circulan por senderos –pictórico y filosófico- y así mismo los desbordan. La travesía desde la filosofía, puede integrar el qué se representa el mundo a partir de la pintura, con el cuestionamiento y la búsqueda del cómo y porqué se conoce, siendo una pregunta fundante: ¿la percepción del ser humano, es capaz de dar una versión cierta del mundo que pretende percibir? Dentro de los intentos de respuesta, en el planteamiento de Descartes, se puede apreciar elementos procedentes de la fisiología –percepción visual-, articulados con el posibilitador de las operaciones mentales, el cerebro, que más allá de un determinismo, en donde aparece el reconocimiento de las operaciones integradoras de los datos mecánicos, también participa un contexto epistémico– intelectual.

Referencias bibliográficas:

- Arnheim, R. (1962). *Arte y percepción visual. Psicología de la visión creadora*. Buenos Aires: Eudeba.
- De Gregori, W. (2002). *Construcción familiar-escolar de los tres cerebros*. Bogotá: Krimpes, Ltda.
- De Gregori, W., & Volpato, E. (2012). *Capital Tricerebral*. Bogotá: Beta.
- Delgado, C. (2008). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. Bogotá: El Bosque.
- Delgado, C. (2012). Conocimiento, conocimientos, diálogo de saberes. *RUTH*(10), 159-180.

- Descartes, R. (1986). *Discurso del Método, dióptrica, meteoros y geometría*. (G. Quintás, Trad.) Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (2016). *Discurso del método*. Bogotá: Panamericana.
- Francastel, P. (1981). *Sociología del arte*. Madrid: Alianza-Emecé.
- Gombrich, E. (1982). *The image and the eye. Further studies in the psychology of pictorial*. Nueva York: Cornell University Press.
- Maldonado, C. E. (2007). El problema de una teoría general de la complejidad. En C. (. Maldonado, *Complejidad: ciencia, pensamiento y aplicación* (págs. 101-132). Bogotá: U. Externado de Colombia.
- Morín, E. (1977). *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*. (A. Sánchez, Trad.) Madrid: Cátedra.
- Morín, E. (1983). *El Método II. La vida de la vida*. (A. Sánchez, Trad.) Madrid: Cátedra Teorema.
- Morín, E. (1999a). *Introducción al pensamiento complejo*. Buenos Aires: Gedisa.
- Morín, E. (1999b). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. (M. Vallejo-Gómez, Trad.) París: UNESCO.
- Müller, A. R. (1957). *Elementos basicas da orgnizacao humana*. Sao Paulo: Escola de Socioloia e Política De Sao Paulo.
- Ramírez, C. (1991). *Interpretación de la obra de arte*. Bogotá: USTA.
- Van, T. (1992). *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Velázquez, A. (2001). Espacio pictórico y geometría natural en René Descartes. *Revista de Filosofía*, No. 37, 75 - 86.

Carga Femenina en dos mundos de bienestar juvenil: Ecuador y Colombia

Jairo Barreda

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
javchiliquinga@gmail.com

Alberto Viteri

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
beto_viteri@hotmail.com

Javier Chiquinga

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
jairoebgaa@gmail.com

Recibido: 15-05-2019

Aceptado: 01-06-2019

Resumen: El objeto de este artículo es analizar el bienestar juvenil en Colombia y Ecuador a partir de una visión interactiva que evalúa las responsabilidades asumidas por la relación Estado-mercado laboral-familias. El análisis de datos agregados nos lleva a plantear que entre 2000-2017 Ecuador inició un proceso de transición hacia un Régimen de Bienestar Estatal Proteccionista, mientras Colombia conservó las características de un régimen de bienestar altamente familiarista, que en buena medida descarga en las familias y, en especial las mujeres, la responsabilidad sobre los riesgos sociales de los jóvenes.

Palabras clave: *bienestar juvenil, mercantilización, desmercantilización, familiarización, regímenes de bienestar.*



Female Charge in two worlds of youth welfare: Ecuador and Colombia

Abstract: The purpose of this article is to analyze youth welfare in Colombia and Ecuador from an interactive vision that evaluates the responsibilities assumed by the State-labor market-families relationship. The analysis of aggregated data leads us to state that between 2000-2017 Ecuador initiated a transition process towards a Protectionist State Welfare Regime, while Colombia retained the characteristics of a highly familiaristic welfare regime, which largely unloads in families and, especially women, responsibility for the social risks of young people.

Keywords: *youth welfare, commodification, de-commercialization, familiarization, welfare regimes.*



Carga feminina em dois mundos de bem-estar juvenil: Equador e Colômbia

Resumo: O presente artigo visa analisar o bem-estar juvenil na Colômbia e no Equador a partir de uma visão interativa que decifra o regime de bem-estar social nos dois países levando em conta as responsabilidades assumidas pelo Estado, o mercado e as famílias. A análise dos dados agregados leva a sugerir que entre os anos 2000-2017, Equador iniciou um processo de transição para um regime de bem-estar do estado protecionista, enquanto a Colômbia preservou as características de um regime de bem-estar familiar, especialmente nas mulheres, enquanto elas têm a responsabilidade pelos riscos sociais dos jovens.

Palavras-chave: *bem-estar da juventude, mercantilização, desmercantilização, familiarização, regimes de bem-estar.*

Introducción

Desde finales del siglo XX, una creciente literatura en América Latina se ha enfocado en explorar el bienestar a partir una visión interactiva que contrasta con las predominantes concepciones clásicas que sobre el bienestar Europa Occidental y Estados Unidos han construido. Esta producción académica, en vez de asumir el bienestar como un estado de cosas que sólo podría ser evaluado desde el desempeño público –de los Estados de Bienestar (Mintegiaga, y Ubasart, 2013, pág. 78)– y privado (Esping-Andersen, 2000) del mercado, concibe al bienestar como la capacidad para hacer frente a los riesgos sociales desde constelaciones de relaciones entre el Estado, la familia y los mercados. Dicha aproximación hace énfasis en que la división sexual del trabajo también “sustenta los arreglos sociales” (Martínez, 2007, pág. 6) a los que llegan las familias, la política social del Estado, los mercados laborales y de consumo para encarar los riesgos colectivos a los que están expuestas las vidas de las personas.

Las “constelaciones de relaciones” (Martínez, 2007, pág. 7), entre estas esferas de producción de bienestar, se denominan regímenes de bienestar. La tesis principal de Esping Andersen, según la cual, “el mundo real del bienestar es producto de cómo interactúan los tres pilares del bienestar” (Martínez, 2007, pág. 1) de modo que “si uno fracasa, existe la posibilidad de que la responsabilidad sea absorbida por los otros dos o, alternativamente, que se acumulen problemas no resueltos” (ibíd.), Juliana Martínez hace pocos años emprendió la tarea de caracterizar los rasgos comunes de los regímenes de bienestar en América Latina en la transición social vivida por la región a finales del siglo XX. Esta empresa, al identificar los desbalances de relaciones entre las esferas que generan bienestar, llevó a plantear tres tipos de regímenes en Latinoamérica y varios mundos de bienestar al interior de cada uno. Mediante una combinación de análisis estadístico de 18 países latinoamericanos, el análisis histórico comparado

de aquellos países y descripción de un mínimo número de casos, Martínez planteó que en América Latina conviven el régimen productivista-informal, el estatal-proteccionista y el familiarista¹ que alberga a su vez un sub-régimen altamente familiarista.

A pesar de las heterogeneidades encontradas en la región, uno de los mayores hallazgos de Martínez fue constatar que los regímenes de bienestar latinoamericanos comparten un rasgo común: “A la luz de mercados laborales ineficientes y de políticas públicas débiles e inexistentes, el ámbito doméstico y el trabajo femenino en particular, desempeña un papel central sin el cual no es posible dar cuenta de la asignación de los recursos que tiene lugar en la región” (Martínez, 2007).

El presente artículo busca en forma exploratoria actualizar el análisis de Martínez de dos mundos de bienestar (Ecuador y Colombia) que pertenecen al régimen familiarista, centrando la mirada en los datos agregados de principios del siglo XXI y relacionados con la población joven de ambos países. Es decir, el análisis estadístico aquí planteado gira alrededor de

-
- 1 Para el régimen productivista informal (Argentina y Chile), es aceptable no desmercantilizar la protección de ciertos riesgos sociales, como la seguridad social, que pueden depender de arreglos familiares y comunitarios, pero es claramente inaceptable correr el riesgo de no formar capital humano, porque no se podrían mejorar las condiciones de la fuerza laboral para participar de sus mercados. El régimen estatal-proteccionista (Brasil, Costa Rica, México, Panamá y Uruguay) incorpora un explícito esfuerzo para desmercantilizar el bienestar, aun cuando los trabajadores formalizados sean los más beneficiados por razones de status y la familiarización del bienestar no desaparezca. En el régimen familiarista que distingue dos grupos de países, aquellos mundos catalogados como familiaristas (Colombia, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Perú, República Dominicana y Venezuela) y aquellos mundos altamente familiaristas (Bolivia, Honduras, Nicaragua y Paraguay), a pesar de las diferencias en grados, hay una intensificación de las características del régimen liberal y conservador. Ello significa que además de la profunda minimización del Estado, la concepción residual de los riesgos sociales y la promoción del mercado, la familiarización basada en la división sexual del trabajo es intensificada.

la pregunta: ¿Cuáles son los actuales arreglos sociales de las familias, el Estado y los mercados para encarar los riesgos colectivos a los que están expuestos los jóvenes en Ecuador y Colombia? Estos dos mundos del bienestar son tomados como parte del régimen familiar en base a los hallazgos de Martínez hasta el año 2003.

Como estrategia metodológica comparamos la evolución de indicadores del grado de mercantilización, desmercantilización y familiarización. Si bien la principal desventaja de esta estrategia consiste en sacrificar las especificidades de un momento dado o de un estudio de caso, el análisis longitudinal permite subrayar los principales cambios en el tiempo de estos mundos de bienestar. El modelo se ajusta adecuadamente para comprender las interacciones entre la política pública, el intercambio mercantil y el trabajo doméstico no remunerado. Recurrimos a fuentes secundarias de organismos multilaterales como el Banco Interamericano de Desarrollo, Banco Mundial, junto a las estadísticas sectoriales de las instituciones rectoras en cada uno de los países. Si bien no establecimos relaciones causales mediante el uso de estadística inferencial, el trabajo consistió en definir una muestra de indicadores apropiados para operacionalizar las dimensiones de bienestar, con el fin de interpretar los resultados en base a la estadística descriptiva y el análisis comparativo.

El documento se divide en cuatro apartados, cuya referencia temporal son los primeros años del siglo XXI. En el primero se analiza el grado de mercantilización de la fuerza de trabajo que logra cada mundo de bienestar: Ecuador y Colombia. En él se recurren a indicadores generales del mercado laboral, indicadores específicos de mercantilización del trabajo juvenil por sexo y datos agregados sobre remesas recibidas y enviadas desde Ecuador. El segundo apartado describe el grado de desmercantilización del bienestar en ambos países, es decir, la capacidad de la política social del Estado para enfrentar los riesgos colectivos de los jóvenes, a través de la asignación de recursos estatales. Para ello se apela a datos agregados sobre el

desempeño de la política social en salud y educación dirigida a los jóvenes colombianos y ecuatorianos. El tercer apartado aborda el grado de familiarización del bienestar, es decir, el nivel de responsabilidad asumido por las familias en Ecuador y Colombia para enfrentar los riesgos sociales de población joven, ante el desbalance de las anteriores esferas. En este acápite se encuentran datos sobre la oferta de servicios de educación infantil, el porcentaje de hogares con niños y adolescentes de 0-16 años y la participación de las mujeres en la fuerza laboral de ambos países. El último apartado contiene las ideas exploratorias que lanzamos, como una suerte de actualización del trabajo de Martínez, de acuerdo con los hallazgos identificados en el comportamiento de los indicadores seleccionados.

Mercantilización de la fuerza de trabajo juvenil en Colombia y Ecuador: 2000-2017

A principios del siglo XXI es posible identificar en Ecuador un efectivo arreglo social por mejorar el grado de mercantilización de la fuerza de trabajo juvenil y la igualdad por sexos en dicho arreglo, sin desconocer importantes desafíos en la calidad del empleo al que acceden los jóvenes. Dicha tesis se puede corroborar, teniendo en cuenta el progresivo comportamiento positivo del empleo juvenil, la reciente disminución en las brechas de acceso al mercado laboral entre hombres y mujeres jóvenes, la menor expulsión de su fuerza de trabajo al exterior, el incremento de las transacciones corrientes enviadas desde Ecuador y las diferencias cualitativas sobre el tipo de empleos a los que acceden los jóvenes frente a los empleos ocupados por la población adulta.

En Colombia, el arreglo social por mejorar la transición escuela-trabajo juvenil no ha alterado los altos y constantes valores de desempleo y peor aún, no ha logrado mejorar la calidad de dicho trabajo. En este caso, estamos ante una prolongación de un bajo grado de mercantilización de la fuerza de trabajo juvenil y reiterada desatención de la calidad del

empleo al que acceden el conjunto de los jóvenes. Es decir, los jóvenes en Colombia son testigos a nivel laboral de una “acumulación de problemas no resueltos” (Martínez, 2007).

De acuerdo con lo que ambos países le ofrecen en materia laboral a los jóvenes, los dos mundos de bienestar analizados hoy tienden a separarse. No comparten entre sí el grado e igualdad por sexos de la mercantilización de la fuerza de trabajo juvenil, aun cuando si experimenten negativos rasgos comunes en la calidad del trabajo remunerado de los jóvenes.

En cuanto al grado de mercantilización de la fuerza de trabajo juvenil, entre 1990 y 2017 la tasa de desempleo nacional y la tasa de desempleo juvenil en Ecuador presentaron variaciones estadísticas significativas, con una tendencia hacia la baja (Ver Anexos: Gráfico 1). Ambos indicadores mostraron, por un lado, un comportamiento ascendente del desempleo – cuyo punto inicial fue 6,1% en 1990, con un pico de 14,4% en 1999– y de otro lado, un movimiento descendente que a partir del 2007 (5%) ubicó sus valores por debajo de los niveles de desempleo registrados en 1990 (6,1%). En el caso colombiano, entre 2007 y 2017, la tasa de desempleo nacional total y la tasa de desempleo juvenil han presentado valores altos y constantes que contrastan con las variaciones hacia la baja en Ecuador (Ver Anexos: Gráficos 2, 3 y 4). En la última década, el desempleo nacional y juvenil en Colombia ha duplicado al ecuatoriano. Es decir, el promedio de la tasa de desempleo nacional entre 2007-2017 fue de 9,74% y el promedio de la tasa de desempleo de los jóvenes colombianos fue de 21,1%, sin variaciones estadísticas significativas. Como veremos más adelante, llama la atención que, en el menguado acceso de los jóvenes colombianos al mercado laboral, la tercera parte de ellos son trabajadores por cuenta propia y sólo el 48% son empleados del sector privado y el 1,78% empleados del gobierno.

Al igual que el empleo juvenil, las remesas o transferencias corrientes recibidas en Ecuador han presentado una oscilación ascendente y descendente importante. Varias fuentes coinciden en que durante el periodo 2002-2006, las remesas mensuales

recibidas por las familias ecuatorianas se incrementaron en forma progresiva de \$1500 a \$3000 aproximadamente, lo cual llegó a representar en el 2006 el 7% del PIB ecuatoriano, no muy lejos de la media latinoamericana (8,9%). Sin embargo, cuando se revisan los datos del 2011-2012, las transferencias corrientes recibidas mensualmente caen a \$698 y \$625, representando sólo el 1,2% y 0,93% del PIB respectivamente, mientras las transferencias enviadas al exterior desde Ecuador se incrementaron, aunque no en igual medida como las recibidas (Ver Anexos: Gráfico 5, Matriz 1). Si tenemos en cuenta que el mercado laboral para los jóvenes en Ecuador se amplió desde el 2007, mientras las remesas recibidas cayeron y las enviadas crecieron, esto puede indicar que el riesgo de expulsión de la fuerza laboral juvenil tiende a reducirse en los últimos años.

Aunque las remesas recibidas en Colombia durante la primera década del siglo XXI constituyeron un aporte importante del PIB, aporte que al igual que en Ecuador se redujo a inicios de la segunda década; tanto en su auge como en su declive, las remesas en Colombia no tuvieron el mismo peso económico que en otros países de América Latina, incluyendo Ecuador. Entre 2002-2006, las remesas recibidas en Colombia aportaron en promedio el 2,9% del PIB, 6 puntos porcentuales por debajo de la media latinoamericana y 4,1 puntos porcentuales por debajo del aporte de las remesas ecuatorianas a su PIB. Además, en el 2011 y 2012, dicho aporte se redujo al 0,35% y 0,31% respectivamente.

Frente a la participación de la mujer en el mercado de trabajo remunerado, la tasa de desempleo de las mujeres ecuatorianas entre 2010 y 2014 se muestra estancada y más alta que la de los hombres, pero las distancias de participación entre ambos sexos no son tan amplias como en Colombia (Ver Anexos: Gráfico 7). La Tasa de Desempleo Nacional Urbana por Sexo en Ecuador entre 2007-2017 muestra una diferencia negativa para las mujeres frente a los hombres, con un esfuerzo social por cerrar las brechas de desigualdad en el mercado laboral desde 2009 en adelante. Entre 2007-2009 la diferencia

negativa de la tasa de desempleo entre mujeres y hombres fue de 3,3%. Entre tanto, a partir de 2009 hasta el 2017, dicha tendencia negativa se reduce a 1,95 puntos porcentuales en promedio. En contraste, el desempleo nacional de la mujer joven en Colombia no sólo es tres veces más alto que en Ecuador, también presenta brechas más amplias de desigualdad entre mujeres y hombres para acceder al trabajo remunerado (Ver Anexos: Gráficos 7 y 8). Entre 2008-2017, la media de la tasa de desempleo de los hombres jóvenes en Colombia fue de 15,33% y en las mujeres 27,04%. Esto quiere decir que en los últimos nueve años casi la tercera parte de las mujeres jóvenes en Colombia no han logrado acceder al trabajo remunerado.

Ahora bien, los indicadores que evalúan la calidad de la mercantilización del trabajo juvenil evidencian para Colombia y Ecuador amplios desafíos al respecto, tanto en hombres como en mujeres. En primer lugar, en la última década, sólo el 12,3% de los jóvenes ecuatorianos accedieron a un empleo adecuado pleno, mientras la media nacional está por encima del 30% de los trabajadores remunerados (Ver Anexos: Gráfico 9). Y el panorama en Colombia es más gris. Entre 2008 y 2017, el 31,8% de los jóvenes fueron trabajadores por cuenta propia, con un alto riesgo de trabajar bajo la informalidad. Un alto porcentaje (9,1%) fueron trabajadores sin remuneración, 5,1% fueron jornaleros o peones, 3% empleados domésticos y sólo el 1,2% patrón o empleador y 1,78% obreros o empleados del gobierno. El 48,4% restante fueron obreros o empleados particulares del sector privado, cuyos empleadores, tradicionales opositores de mejoras en las condiciones laborales y fortalecimiento del sistema de seguridad social desde la implementación de las reformas neoliberales en los noventa, lleva a pensar que este sector no provee empleos adecuados y plenos para los jóvenes colombianos.

Conforme a lo anterior, se puede plantear que el grado y calidad de la mercantilización de la fuerza de trabajo juvenil en Colombia sigue promoviendo las prácticas familiaristas como el autoempleo y la gestión de lo doméstico, al brindar

insuficiente trabajo, mal remunerado y en condiciones desventajosas frente a la calidad del empleo adulto. Además, ya no es posible caracterizar al Ecuador de hoy como un mundo de bienestar con bajo grado de mercantilización de la fuerza de trabajo en general y en cierta medida, de la fuerza de trabajo juvenil en particular. Sumado a ello, en contraste con el denominado “menor acceso” (Mintegiaga y Ubasart, 2013, pág. 90) al trabajo productivo para las mujeres ecuatorianas, tesis planteada por Gemma Ubasart y Analía Mintegiaga en 2013, el presente estudio devela que la reciente ampliación del mercado laboral ecuatoriano en alguna medida ha achicado las brechas de acceso entre hombres y mujeres, con importantes desafíos en términos de la calidad del empleo.



Imagen 1. Programa Mi Primer Empleo en Ecuador. <https://lahora.com.ec>

Desmercantilización de los riesgos sociales juveniles en Ecuador y Colombia

En lo que respecta a la desmercantilización del bienestar, es decir, en qué medida la política pública desliga el bienestar del intercambio mercantil, prestamos atención a los indicadores ligados a educación y salud para iluminar el trayecto de los regímenes familiaristas ecuatoriano y colombiano. Al respecto, identificamos un rasgo común en el caso ecuatoriano y colombiano. Los hallazgos apuntan a que el diseño, implementación y ejecución de políticas públicas que se mantienen en el tiempo –caso Colombia–, y otras que parten de una situación crítica hacia la mejora progresiva –caso Ecuador– apuntan a un rol protagónico del Estado en la capacidad de hacer frente a los riesgos sociales de los jóvenes en materia de salud y educación. Esto pone en duda la tesis de que estos regímenes de bienestar se caracterizan por tener mercados y estados fallidos que sólo hacen recurrir a los vínculos afectivos más cercanos, como la familia. Al menos en términos de desmercantilización en salud y educación, el bienestar para los jóvenes no depende únicamente de las compras privadas, sin que esto suponga la inexistencia de una arquitectura de bienestar anclada en el intercambio mercantil.

El papel del mercado es un rasgo diferenciador entre Ecuador y Colombia. Este último presenta un alto grado de desmercantilización en los gastos destinados a salud pública a diferencia de los gastos directos de los hogares –privado–. Mientras que, en Ecuador el rol protagónico de la política pública no ha supuesto una reducción del papel del mercado en la cobertura médica y educativa en comparación a su par familiarista, en lo relacionado a educación primaria y secundaria. En otras palabras, en Ecuador el bienestar no depende exclusivamente de las prestaciones estatales, sino que hay un importante consumo privado que tiene una significativa capacidad de prestar un manejo adecuado de los riesgos para los jóvenes. Los resultados apuntan a repensar la importancia relativa del ámbito doméstico cuando tenemos

presencia relativa de intercambio mercantil y una destacable capacidad para manejar las incertidumbres desde la asignación de recursos estatales.

Salud

Un primer indicador para evaluar el papel de las políticas públicas en la arquitectura del bienestar es el gasto en salud por parte del sector público. Observamos que en la década de los noventa la inversión en salud presenta tendencias disímiles. Colombia tiene un pico de gasto en salud que llega al 6,4 por ciento del PIB, mientras que, en Ecuador en promedio entre 1995 y 2000 este valor alcanzó el 1,5 por ciento del PIB. La crisis de 1999 en Ecuador afectó notablemente la prioridad de un sector tan importante como la salud, y con ello la arquitectura del bienestar dando lugar a la hipótesis de que la inversión social era pro cíclica a los efectos de las economías centrales y su influencia en el carácter dependiente de nuestras economías. Esto se aplica también para el caso Colombia, pues muestra un decrecimiento en el indicador que se prolonga hasta el 2004 (Ver Anexos: Gráfico 2.1).

Sin embargo, hay un esfuerzo del Estado ecuatoriano por mejorar las condiciones –léase cobertura, infraestructura, talento humano– con una tendencia al alza, claramente significativa, al punto que para el 2014 la diferencia entre ambos países es de menos de 1 punto porcentual. Colombia, a partir del 2004, también presenta una tendencia al alza; pero, mucho más modesta que la ecuatoriana.

Ahora, evaluando el gasto del sector privado como porcentaje del PIB, se observa que Ecuador tiene mayores gastos directos de los hogares, seguros privados y los pagos de servicios por parte de corporaciones privadas. Los resultados reflejan que persisten los gastos que se realizan en el sistema de salud privado, esto es consecuente con la mercantilización de la arquitectura de bienestar (Ver Anexos: Gráfico 2.2). No obstante, vemos un mayor gasto proveniente de los presupuestos públicos y los fondos de seguro de salud sociales

(Ver Anexos: Gráfico 2.3). Esto demuestra el protagonismo del estado en el diseño de políticas públicas para incrementar la prestación de servicios de salud sin que esto haya afectado necesariamente la prestación y gastos del mercado.

En Colombia se puede hablar, al menos en términos de los presupuestos aprobados, pagados y quizá no ejecutados, de una relativa estabilidad en los gastos asumidos por el Estado para proveer la prestación de cobertura médica. Mientras que, en Ecuador hay una mejora progresiva en la política pública, que en algunos casos supera a los indicadores de su par, pero sin un descenso de los gastos directos de los hogares. Es decir, el intercambio mercantil tiene un rol importante en la capacidad de mitigar los riesgos sociales. (Ver Anexos: Gráfico 2.4)

Educación

Un segundo ámbito para evaluar la arquitectura de bienestar es la educación. En el caso ecuatoriano, el reporte del Ministerio de Educación de Ecuador corrobora uno de los hallazgos de la investigación de Martínez, a saber: la importancia de que las políticas públicas reflejen una mejor comprensión de las interacciones entre prácticas de asignación de recursos, y tengan mayor capacidad, tanto para anticipar vacíos y desencuentros, como para promover sinergias (Martínez, 2007). Por ejemplo, en el periodo 2009-2014 se constata un incremento de la participación estudiantil en las unidades educativas fiscales –públicas–. En el año 2009 se pasa de una cobertura de 2,7 millones a 3,2 millones de estudiantes al 2014. La relación es inversamente proporcional para la educación particular –privada–, de una cobertura de 939 mil estudiantes en el 2009 a 308 mil para el 2014. Sin duda este dato corrobora la mejor comprensión del papel del Estado en la capacidad de prevención de los riesgos sociales (Ver Anexos: Gráfico 2.5).

En el caso colombiano, a partir de encuestas de hogares, el Sistema de Información de Tendencias Educativas en América Latina nos brinda un buen acercamiento a la tasa de ocupación en el sistema educativo según el sector de gestión. Para el año

2010, en el nivel medio hay un 87% prestación de servicio público, y un 12% por parte del sector privado. La misma cobertura se presenta a nivel inicial, con un 70% a cargo del sector público y el 29% a cargo del sector privado (Ver Anexos: Gráficos 2.6, 2.7).

En resumen, al destacar el modo en que actualmente se distribuyen los estudiantes que se encuentran asistiendo al sistema educativo formal, entre el sector público y privado, de acuerdo al nivel educativo al que concurren se observa que Ecuador incrementa el gasto público y la tasa bruta de inscripción escolar –superando en términos relativos a Colombia. En lo que respecta a cobertura, Ecuador aumenta el número de estudiantes que asisten a establecimientos públicos y reduce el número de asistentes a establecimientos privados –sin que su número deje de ser significativo–. Colombia, por su parte, mantiene una alta cobertura en los niveles inicial y medio con una importante brecha respecto a la distribución de los estudiantes del sector privado.

Es importante destacar que el caso ecuatoriano necesitó de la reconstrucción de la autoridad pública, y el reforzamiento de atributos políticos que “aunque fueron en contra de las expectativas generadas por la redemocratización recientes, no resultaron extraños a las tradiciones políticas latinoamericanas” (Cavarozzi, 1999, pág. 141). Con esto nos estamos refiriendo a las características hiperpresidencialistas que Cavarozzi trae a colación para marcar el inicio del siglo en la región. Esto, sin caer en el carácter peyorativo del término, supone la personalización del poder en el presidente, el reforzamiento de roles tecnocráticos en las políticas públicas, entre otros (Cavarozzi, 1999) necesarios para un reequilibrio del conflicto existente en la sociedad. La estructura del Plan Nacional del Buen Vivir en el año 2007 refleja estos postulados progresistas y la relevancia de devolver al Estado un rol protagónico en el desarrollo del país.

El caso colombiano refleja el impacto de la universalización del derecho a la educación, así como los años de obligatoriedad

producto de reformas legislativas. En suma, la alta cobertura por parte del sector público es una muestra por extender el acceso y la oferta educativa a toda la población lo que actualiza los hallazgos de Martínez (2007) respecto a la categorización de Ecuador y Colombia en los cuales la mayoría de la población depende sólo de arreglos familiares y comunitarios, y cuyas políticas públicas e intercambio mercantil son excluyentes. Al menos para la población joven, la capacidad de mitigar los riesgos sociales no presenta una mínima o intermedia desmercantilización. Queda por ver cómo ha evolucionado el ámbito doméstico, arreglo social característico de los regímenes de bienestar familiarista.

Bienestar Juvenil y familia: Ecuador-Colombia

Los principales hallazgos² en cuanto al grado de familiaridad en Ecuador y Colombia son el aumento de la asistencia a establecimientos educativos en ambos países, un descenso leve en el porcentaje general de mujeres en la fuerza laboral, un gran ascenso en el autoempleo femenino en Colombia que contrasta con una relativa estabilidad y muy leve caída del autoempleo femenino en Ecuador. Se observa una ligera caída del porcentaje de hogares con niños de 0 a 5 años en ambos países (Ver anexos: Gráficos 3.4 y 3.5), aunque en el caso ecuatoriano existe una elevación desde el año 2013. En el caso de hogares con niños y adolescentes de 6 a 16 años ocurre algo similar.

El riesgo de no asistir a establecimientos educativos se redujo en ambos países; el trabajo femenino en Colombia se mercantilizó por medio del autoempleo mientras en Ecuador

- 2 El grado de familiarización en Ecuador y Colombia se midió por el grado de educación infantil, por el porcentaje de hogares con niños y adolescentes de 0 a 16 años y por el porcentaje de mujeres en la fuerza laboral en ambos países. La asistencia a instituciones educativas muestra la capacidad que tiene del sistema educativo para absorber la población infantil y adolescente, el porcentaje de hogares con niños y jóvenes de hasta 16 años muestra la capacidad de la sociedad para crecer y el porcentaje de mujeres en la fuerza laboral da cuenta de la capacidad o incapacidad del mercado para absorber el trabajo femenino.

la población femenina pasa por una re-mercantilización en los últimos años. El porcentaje de hogares con niños y adolescentes no aumenta, lo que indicaría que los riesgos de la población infantil y juvenil se resuelven en los hogares establecidos previamente, manteniendo el carácter familiar de estos mundos del bienestar. Es importante mencionar que se tomó en cuenta el número de hogares que se han formado con niños y adolescentes, no la cantidad de la población. Aunque la cantidad de personas haya aumentado, el número de hogares se mantiene, es decir, la población nueva se mantiene bajo el mismo techo en lugar de salir a formar nuevos hogares. Colombia mantiene esa tendencia y Ecuador solo aumenta levemente el número de hogares entre los años 2013 y 2016.

Ecuador y Colombia presentan un desempeño ascendente en la asistencia a establecimientos educativos de niños de 6 a 12 años. Si observamos los datos solo del siglo XXI, el desempeño de asistencia en Ecuador es constantemente ascendente mientras en Colombia es inestable, pero al tomar los datos de Colombia desde los años 90 se observa un gran esfuerzo por aumentar el porcentaje de asistencia. En el caso colombiano los años del siglo XXI presentan subidas y caídas no significativas respecto al positivo desempeño de los últimos años del siglo pasado. En lo relativo a la población de 0 a 5 años los datos muestran que existe un positivo y efectivo desempeño de asistencia en los dos países.

Los datos muestran que las mujeres en Colombia cada año aumentan su capacidad para autoemplearse, mientras Ecuador presenta una tendencia a la baja en el autoempleo femenino que solo cambia hacia una tendencia ascendente en los últimos cinco años, esto puede dar indicios de que el trabajo no remunerado dentro del hogar se mantiene en el caso ecuatoriano. Lo anterior podría indicar que las mujeres jóvenes se dedican a trabajos no remunerados dentro del hogar vinculado al cuidado de menores, sin embargo, al ver el alto desempeño en la educación de primera infancia, niñez y adolescencia ese supuesto se cae.

Educación infantil

Los datos del Banco Interamericano de Desarrollo ofrecen los porcentajes de la población de entre 6 y 12 años que asisten a instituciones educativas. La base de datos del BID consiste en un agregado que permite un primer acercamiento a los datos sobre asistencia a establecimientos educativos en América Latina. (Ver Anexos: Gráficos: 3.1; 3.2; 3.3; 3.1.a y 3.2.a). En Colombia durante el periodo 2005-2010 el porcentaje de asistencia a establecimientos educativos en la población de entre 6 y 12 años fue en promedio de 95,42%, mientras en la misma población, pero en el periodo 2011-2016 el promedio fue de 96,84%. En este sentido, hubo un incremento en la asistencia de niños a los establecimientos educativos. En Ecuador durante los años 2005-2010 la asistencia de los niños fue en promedio del 96,71% y en el periodo 2011-2016 fue en promedio del 98,76%. Ambos países muestran un incremento en la asistencia de los niños a instituciones educativas, pero los datos promedio del periodo 2011-2016 muestran un mejor desempeño en el Estado ecuatoriano para cubrir la asistencia con una diferencia de dos puntos porcentuales, mientras en Colombia el porcentaje de asistencia sube en un 1.42%.



Imagen 2. Centro de Desarrollo Infantil en Quindío-Colombia. www.cronicadelquindio.com

El desempeño del indicador de asistencia a establecimientos educativos es positivo en ambos países. En el caso ecuatoriano se observa un desempeño ascendente continuo sin caídas y con un punto porcentual por sobre el de Colombia, mientras en este último se observa una caída en los años 2006 y 2007, una recuperación en el año 2008 que se mantiene hasta el 2013, con una segunda caída leve en 2014 y una nueva subida hasta el 2016. El caso colombiano es menos constante en el desempeño del indicador de asistencia de los niños entre 6 y 12 años.



Imagen 3. Guagua Centro en Quito-Ecuador. www.ultimasnoticias.ec

En Ecuador y Colombia existe un desempeño favorable en el indicador de asistencia o beneficiarios de la educación de primera infancia. No se puede concluir en qué país existe mayor y mejor cobertura respecto a su población, pero sí se puede reconocer la fuerte intervención estatal en ambos países. En el caso colombiano por medio de la aprobación de

una política pública, y, en el caso ecuatoriano, por medio de la planificación nacional desde el Estado que ha sido canalizada sobre todo por el Ministerio de Inclusión Económica y Social.

Población menor a 16 años

En el caso ecuatoriano, el censo de población indica que para el año 2010 la población menor a 14 años de edad correspondía a 4, 528,425 de un total de 14,483,499 millones de personas, es decir el 31% de la población ecuatoriana. En Colombia en el mismo año el número de niños de hasta 14 años era de 13,012,592 de un total de 45,09, 584 millones de personas, es decir el 28% de la población colombiana. Así como en los hogares colombianos han disminuido el número de niños (6-11 años) y adolescentes (12-14), en ellos hay una progresiva disminución de nuevos hijos. El número de hogares con hijos hasta de cinco años pasa de 53.10% en 2005 a 42.39% en 2016. La disminución de jóvenes en los hogares, además del control natal, puede obedecer a la salida de los jóvenes de sus hogares a temprana edad. En el caso ecuatoriano se presenta una constante descendente entre 2005 y 2012 pasando de 54.95% a 45.97% con una diferencia de 5 puntos porcentuales, mientras para el año 2013 se presenta un alza de 6 puntos pasando a 51%, con una tendencia similar hasta el año 2016 con un promedio general de 50%. Esta subida en los datos puede explicarse por la no salida de los jóvenes de sus hogares. (Ver Anexos: Gráficos 3.4; 3.5; 3.6 y 3.7)

Mujeres activas de 15 a 24 años

En Ecuador los datos del año 2010 muestran que la población económicamente activa era de 6, 436,257 y de esa cantidad las mujeres eran 2, 537,866, es decir que la fuerza laboral femenina representó el 18% de la población ecuatoriana y el 39% de la PEA en Ecuador. En Colombia existe una tendencia descendente en el porcentaje de mujeres en la fuerza laboral. Los años donde existe un mayor porcentaje son 2006 y 2007 con 47%, pero



Imagen 4. Proyecto “Casa de mujer” en Colombia. El Servicio Nacional de Aprendizaje promueve la formación en oficios a las mujeres para que puedan insertarse en el mercado laboral, bien con la mejora de su capacitación o por medio del autoempleo. www.pobladomundo.com

130

después de esos años los datos descienden constantemente y llegan al porcentaje más bajo en 2016 con 43.40%. En Ecuador se presenta la misma tendencia descendente hasta el año 2014 cuando ocurrió un ascenso en la participación femenina. Es importante observar que los años de mayor porcentaje son 2007, 2008 y 2009 con porcentaje entre el 40% y 41%, mientras en 2014 se presenta un 36%, siendo este último el dato más bajo, los datos hasta el año 2016 muestran un ascenso de tres puntos porcentuales llegando al 39.04%.

Los datos en Colombia muestran cómo desde los años 90 existe un aumento en el trabajo por cuenta propia, pasando del 13% en el año 1991 al 24% en el 2000, luego una subida importante del año 2007 al 2008 llegando al 31% donde se mantiene hasta el año 2016. En Ecuador la tendencia desde el año 2000 es descendente en el trabajo por cuenta propia de las mujeres, esa tendencia cambia a partir del año 2011 y

mantiene una relativa tendencia ascendente hasta el año 2016. Los datos indican un aumento del empleo por cuenta propia en las mujeres de Colombia y una relativa caída en Ecuador hasta el año 2010 con una subida en 2016 que se equipara al año 2000. (Ver Anexos: Gráficos: 3.7; 3.8; 3.9 y 3.10)

Conclusiones

La interacción de los anteriores datos agregados nos lleva a plantear que el grado y calidad de la mercantilización de la fuerza de trabajo juvenil en Colombia sigue promoviendo las prácticas familiaristas como el autoempleo y la gestión de lo doméstico, al brindar insuficiente trabajo, mal remunerado y en condiciones desventajosas frente a la calidad del empleo adulto. En contraste, en la actualidad Ecuador ya no presenta un bajo grado de mercantilización de la fuerza de trabajo en general y de cierta forma, de la fuerza de trabajo juvenil masculina y femenina en particular. Esto contrasta con tesis recientes que identifican un menor acceso al trabajo productivo para las mujeres ecuatorianas. El presente estudio devela que la reciente ampliación del mercado laboral ecuatoriano en alguna medida ha achicado las brechas de acceso entre hombres y mujeres, sin desconocer los importantes desafíos en términos de la calidad del empleo ocupado por los jóvenes sin distingo de sexo.

Ecuador y Colombia muestran un desempeño positivo en los porcentajes de asistencia a establecimientos educativos de la población de 0 a 16 años, esto indica una atención adecuada a la población infantil y adolescente que puede liberar a las mujeres del cuidado infantil. Al mismo tiempo, se presenta un menor porcentaje de mujeres en la fuerza laboral, en especial en Colombia, que se complementa con un diferenciado uso de la fuerza de trabajo femenina. En Colombia las mujeres tienen una alta tendencia al autoempleo mientras en Ecuador el autoempleo se mantiene estable o tiene picos de disminución por años. Los datos sobre el aumento demográfico en ambos

países se contrastan con el aumento de hogares, teniendo estos últimos una tendencia descendente en ambos países, lo que lleva a postular que cuando aumentan los neonatos no se forman nuevos hogares como estructuras económicas autónomas, sino que su cuidado queda a cargo de los hogares previamente constituidos, es decir, del trabajo no remunerado. En conclusión, a pesar de la atención de riesgos por parte del Estado en los cuidados de los niños y adolescentes no se puede afirmar que la familiarización del cuidado desaparezca o disminuya de manera significativa.

En el caso ecuatoriano se puede afirmar que existe un esfuerzo por ampliar los derechos sociales entendidos como un “impulso hacia una medida más completa de la igualdad” (Marshall, 1997). Por otro lado, los hallazgos en ambos países dejan pendiente un análisis pormenorizado sobre la legitimidad de un gobierno democrático que según Offe, 1990, se basa en la “esperanza de que esta forma de gobierno contribuirá al bienestar común e individual y a otros fines deseables”. Esta característica pondría en duda el grado democrático del gobierno colombiano e indicaría un aumento de gobernabilidad en Ecuador, pero esta afirmación no puede ser conclusiva sino una invitación a una investigación posterior con un énfasis en la gobernabilidad. Los datos para Colombia y Ecuador muestran un éxito relativo en estrategias antipobreza, sobre todo enfocadas a la infancia, pero arrastran el problema estructural de la “ausencia de un sistema de bienestar completamente desarrollado, tanto en términos de estímulo del mercado interno como de legitimación política de los gobiernos” (Offe, 2014). Esto explicaría por qué el carácter familiar se mantiene en ambos países, aunque Ecuador tenga fuertes esfuerzos por avanzar a un régimen estatal-proteccionista.

Grosso modo, Ecuador y Colombia no logran abandonar del todo sus características de familiarización del cuidado de la población infantil y joven, sin desconocer los enormes esfuerzos del primer Estado. Colombia es el país que más

mantiene las características descritas por Martínez hasta el 2003. Ecuador en cambio muestra grandes esfuerzos por entrar al régimen proteccionista, pero el uso de medios mercantiles y familiares en educación y salud no disminuyen significativamente. Podemos concluir que, al ser un proceso de largo aliento, Ecuador presenta rasgos de un prolongado proceso de transición hacia el Régimen Estatal Proteccionista de bienestar sin lograrlo aún, mientras Colombia mantiene a grandes rasgos la caracterización realizada por Martínez.

Anexos:

1. Mercantilización de la fuerza de trabajo juvenil en Colombia y Ecuador: 2000-2017

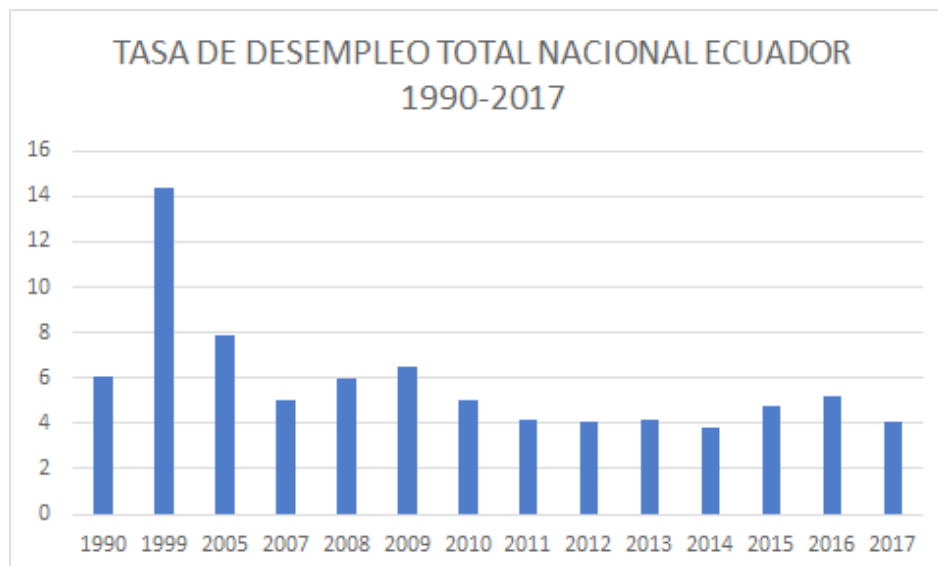


Gráfico 1. Fuente: Secretaria Técnica del Ministerio de Desarrollo Social (2005); Instituto Nacional de Estadística y Censos, (2013-2017).

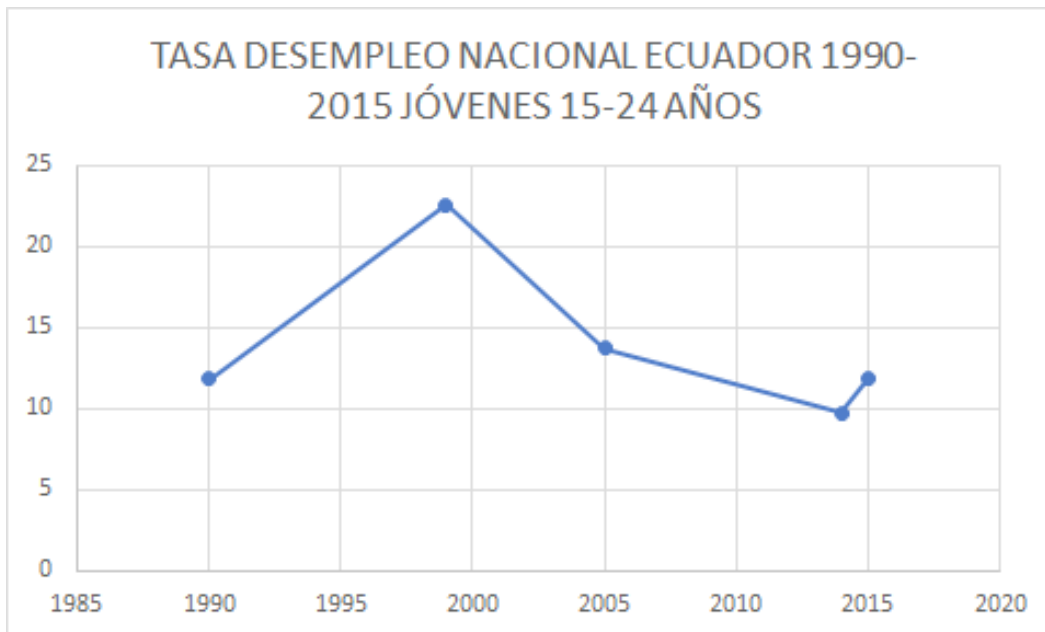


Gráfico 2. Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Censos, (2013-2017)

134

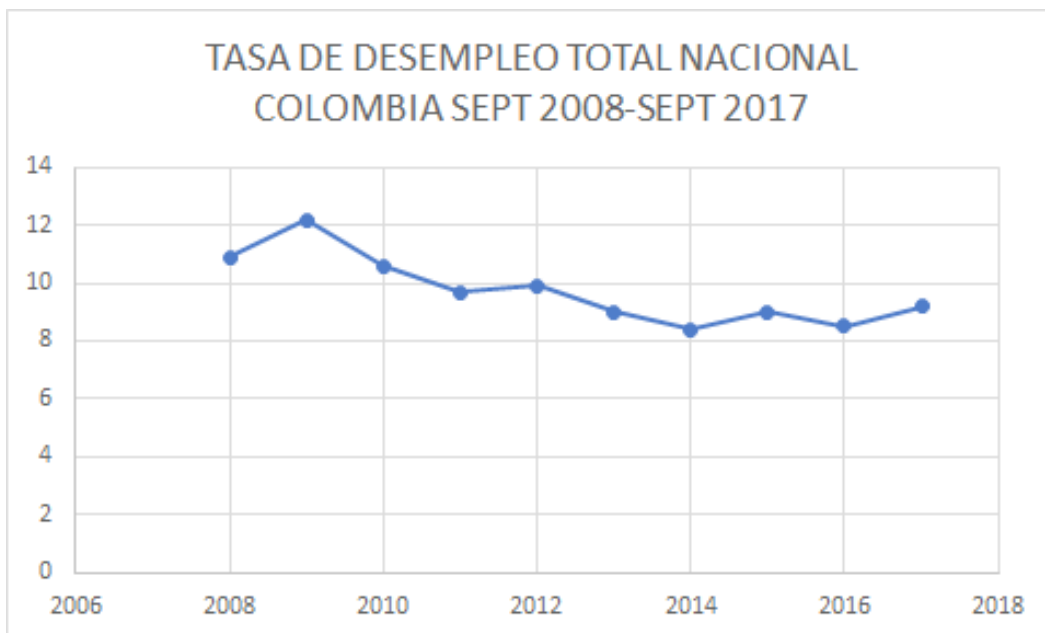


Gráfico 3. Fuente: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2017).



Gráfico 4. Fuente: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2017).

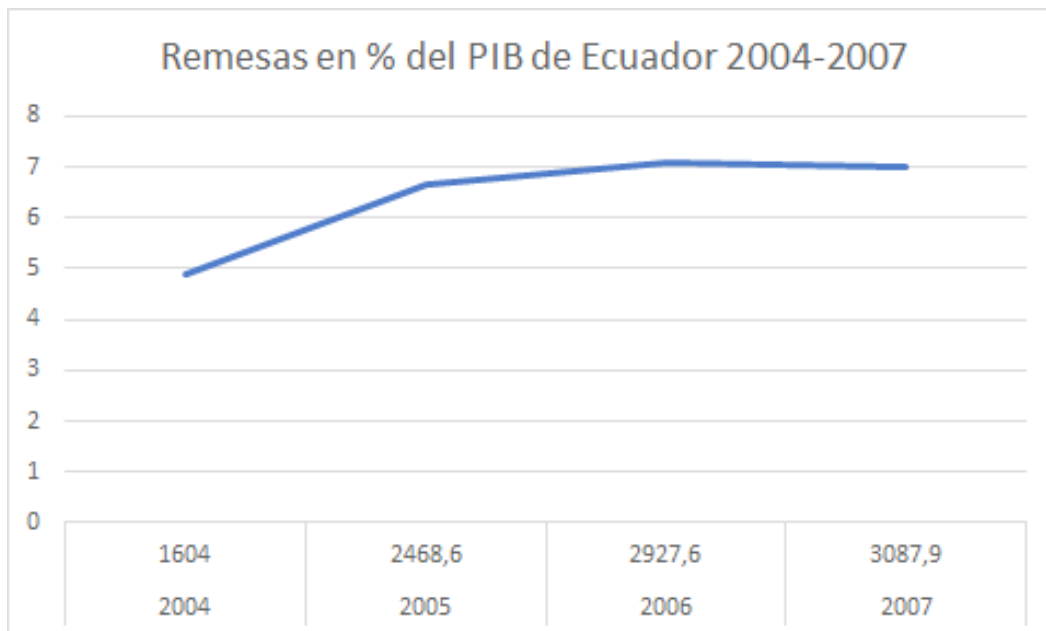


Gráfico 5. Fuente: Olivé, et. al. (2008).

País	2002	2003	2004	2005	2006
El Salvador					
Brasil	13,5	14	16,1	16,7	17,9
Honduras	0,3	0,4	0,4	0,3	0,3
República D	10,8	12,4	15,2	21,4	25,5
Nicaragua	9	12,4	12	8,3	Nd
México	9,4	10,7	11,5	12,2	12,4
Guatemala	1,5	2,1	2,4	2,6	2,7
Colombia	6,8	8,5	9,4	9,4	10,2
Ecuador	3	3,9	3,2	2,7	2,9

Matriz 1. Fuente: Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos, Fondo Multilateral de Inversiones, Banco Interamericano de Desarrollo (2007).



Gráfico 6. Fuente: Banco Central del Ecuador (2002).

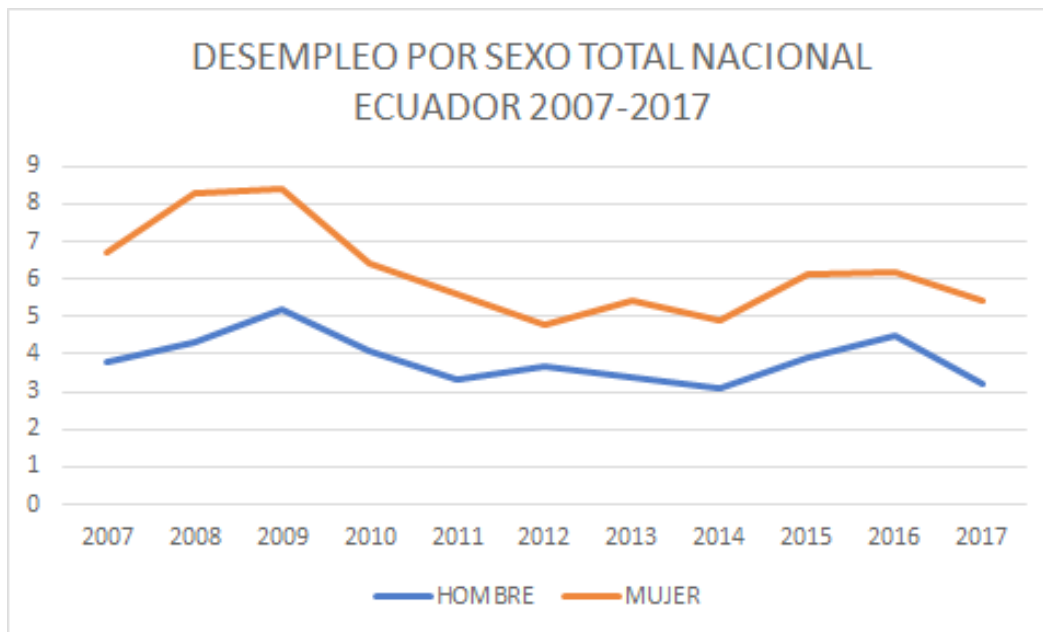


Gráfico 7. Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Censos (2013-2017).



Gráfico 8. Fuente: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2017).

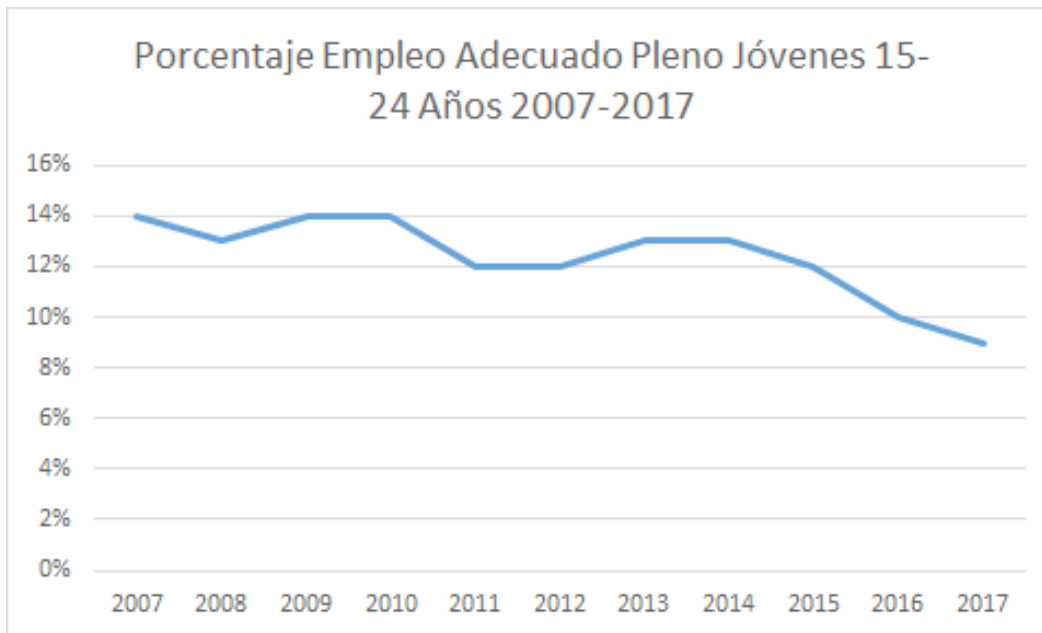


Gráfico 9. Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Censos (2013-2017).

138

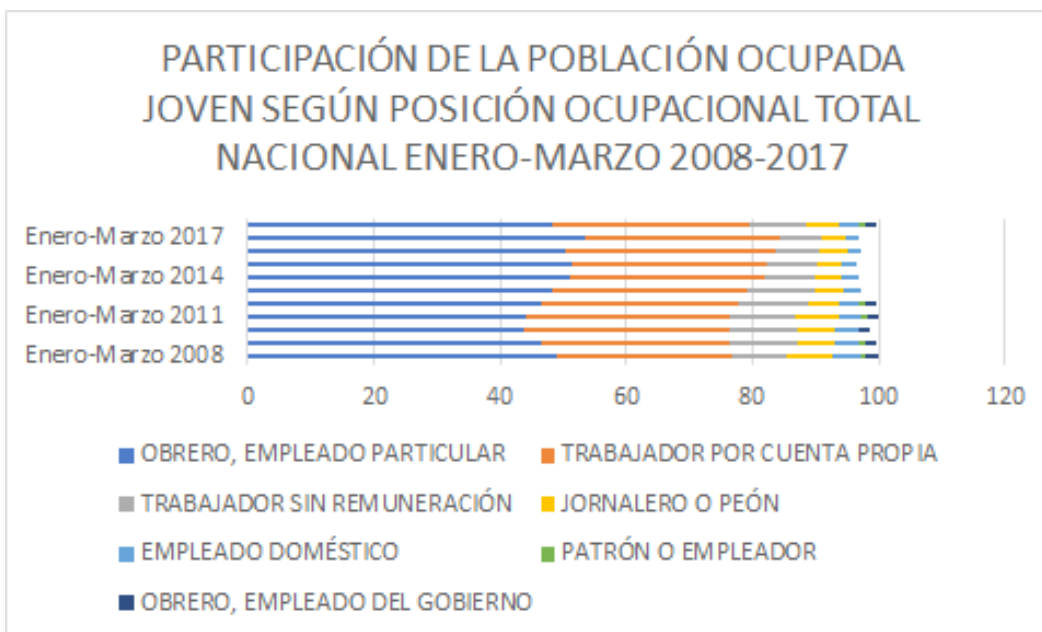
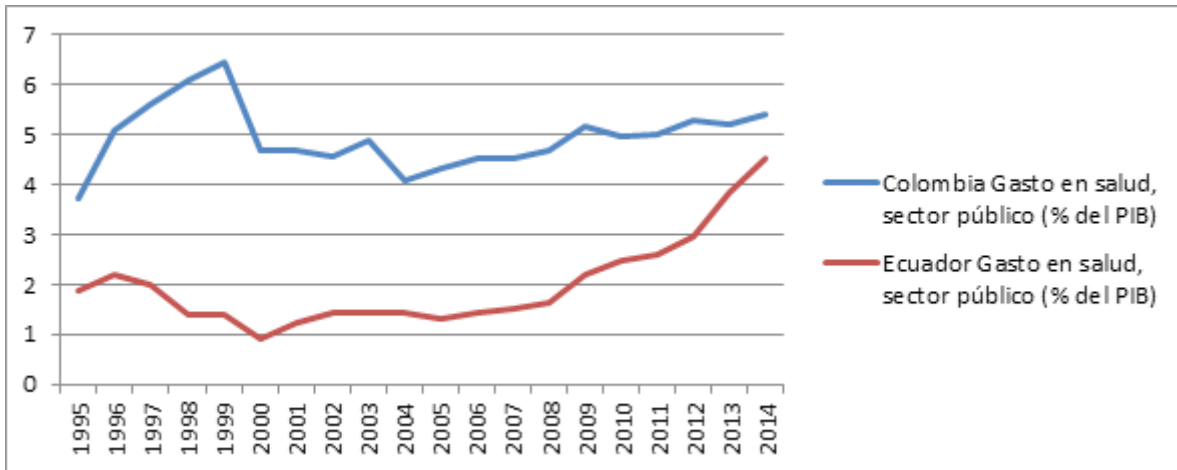


Gráfico 10. Fuente: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2017).

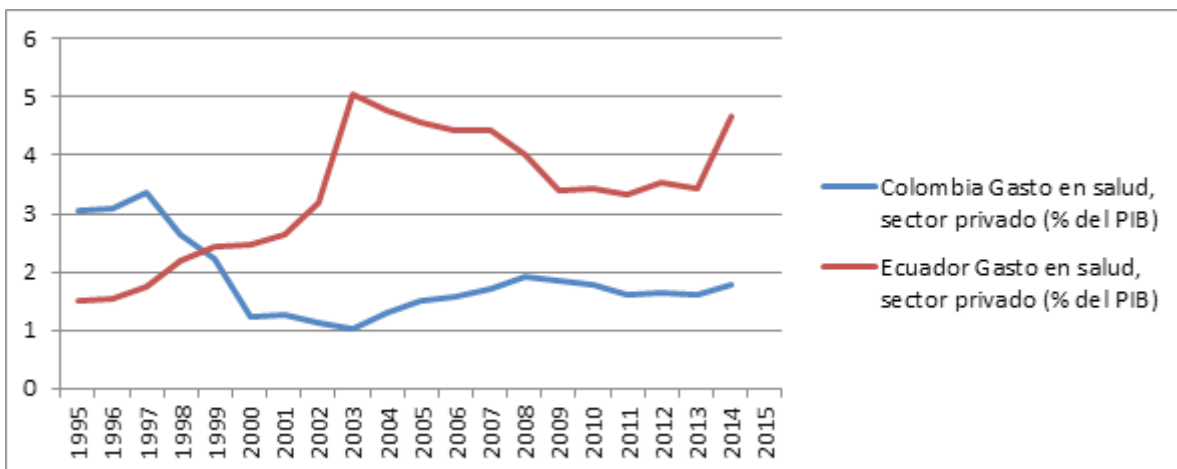
Desmercantilización

Gráfico 2.1 Gasto en Salud, sector público (% del PIB) en Colombia y Ecuador. Periodo 1995-2014



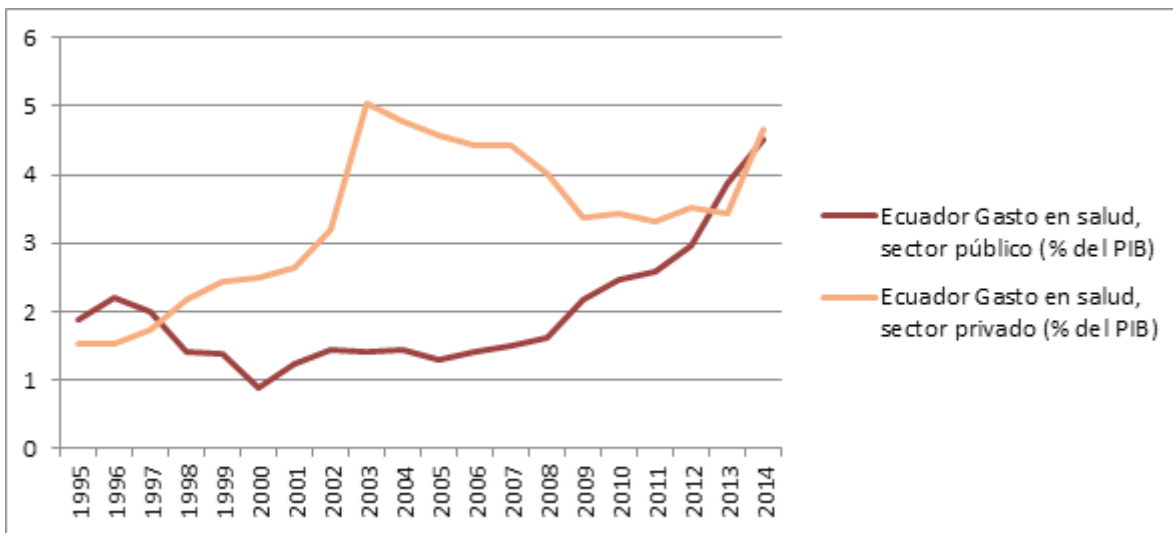
Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016).

Gráfico 2.2 Gasto en Salud, sector privado (% del PIB) en Colombia y Ecuador. Periodo 1995-2015



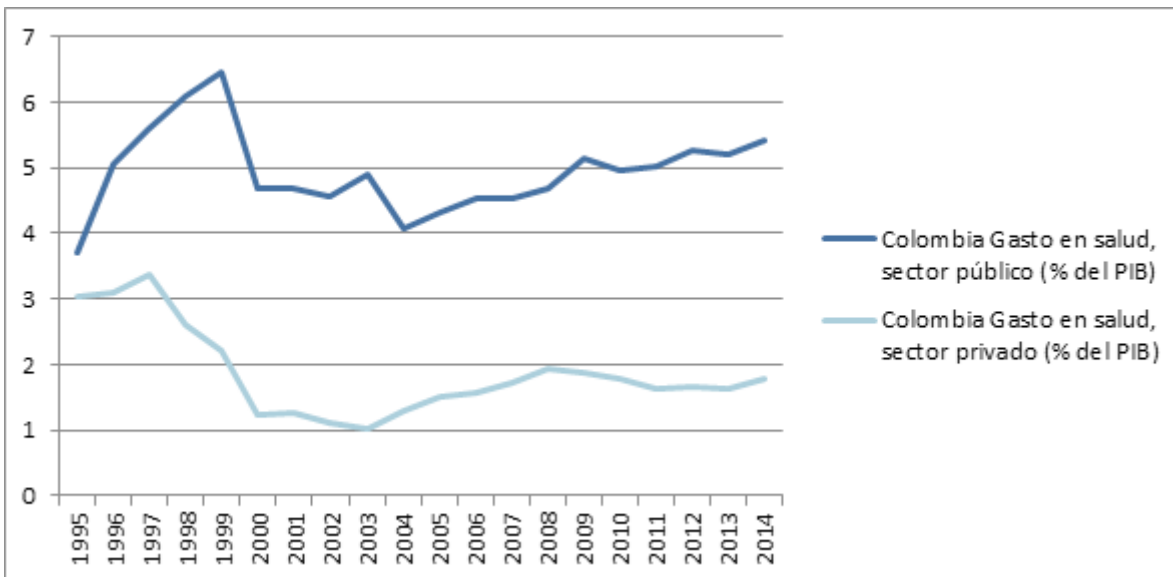
Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016).

Gráfico 2.3 Gasto en Salud, sector público y privado (% del PIB) en Ecuador. Periodo 1995-2014



Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016).

Gráfico 2.4 Gasto en Salud, sector público y privado (% del PIB) en Colombia. Periodo 1995-2014



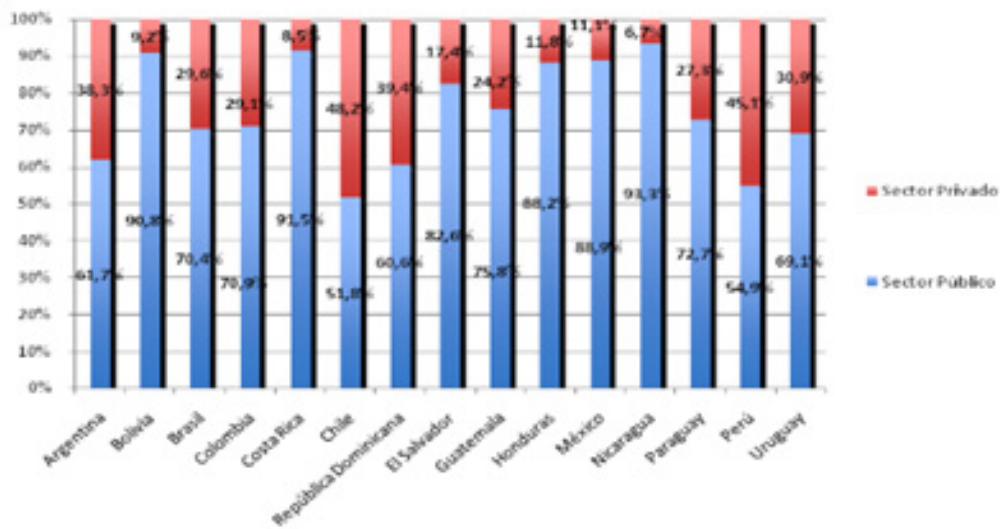
Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016).

Tabla 2.1 Estudiantes de educación escolarizada ordinaria por tipo de sostenimiento en Ecuador. Periodo 2009-2014

Período	Fiscal	Municipal	Fiscomisional	Particular	Total
2009-2010 Fin	2.769.760	46.302	234.753	939.100	3.989.915
2010-2011 Fin	2.867.242	43.508	211.104	933.846	4.055.700
2011-2012 Fin	2.967.089	46.545	204.332	917.972	4.135.938
2012-2013 Fin	3.078.575	48.664	212.879	918.234	4.258.352
2013-2014 Fin	3.209.068	47.427	214.422	308.635	3.779.552

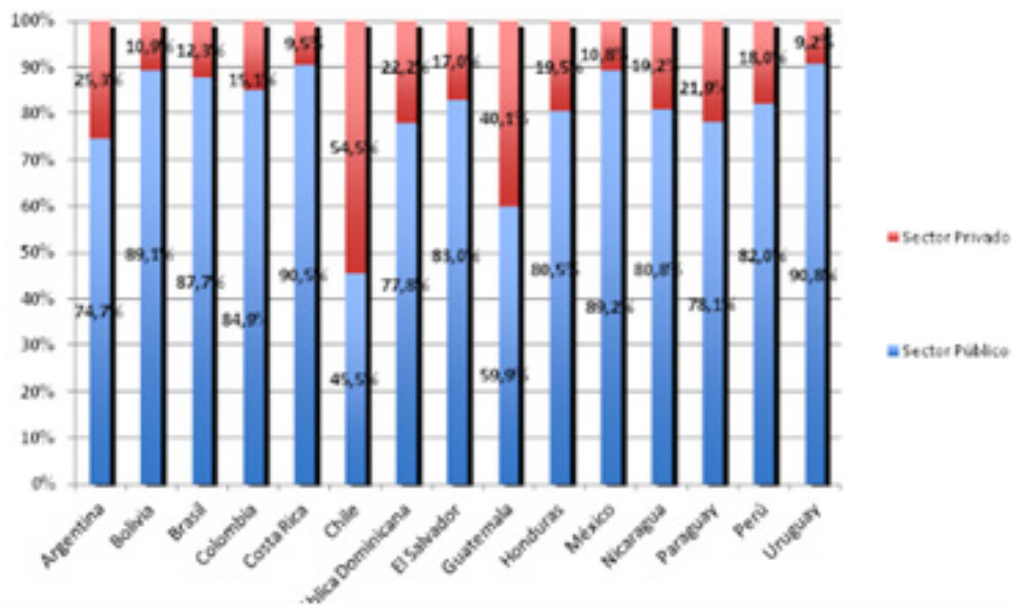
Fuente: Ministerio de Educación (2015a)

Gráfico 2.6 Estudiantes de nivel inicial según sector de gestión del establecimiento 2010



Fuente: SITEAL (2013a)

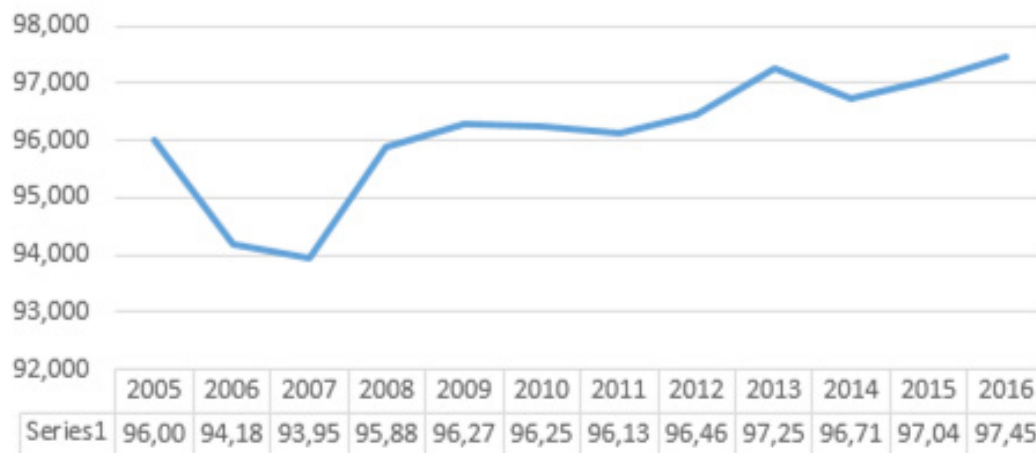
Gráfico 2.7 Estudiantes de nivel medio según sector de gestión del establecimiento 2010



Fuente: SITEAL (2013a)

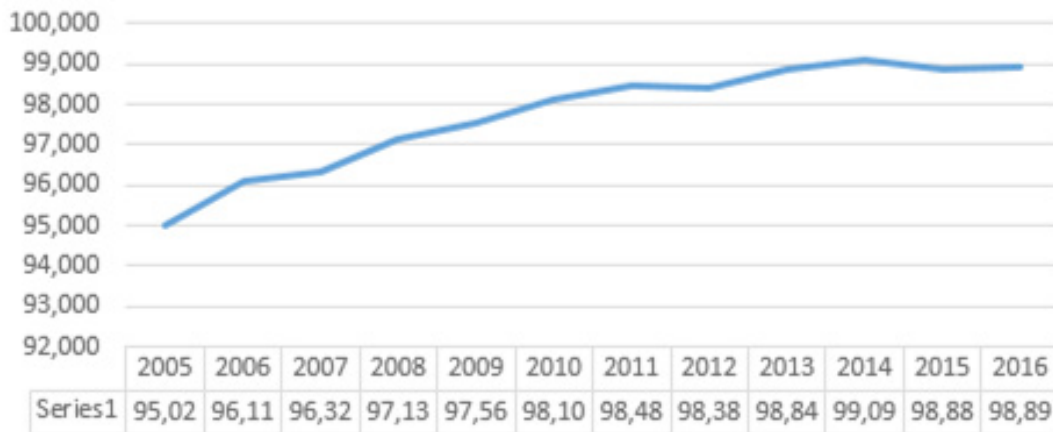
Familiaridad

Gráfico 3.1. Porcentaje de población que asiste a establecimientos educativos de 6 a 12 años de edad en Colombia.



Fuente: SITEAL (2013a)

Gráfico 3.2. Porcentaje población asiste establecimientos educativos de 6 a 12 años Ecuador



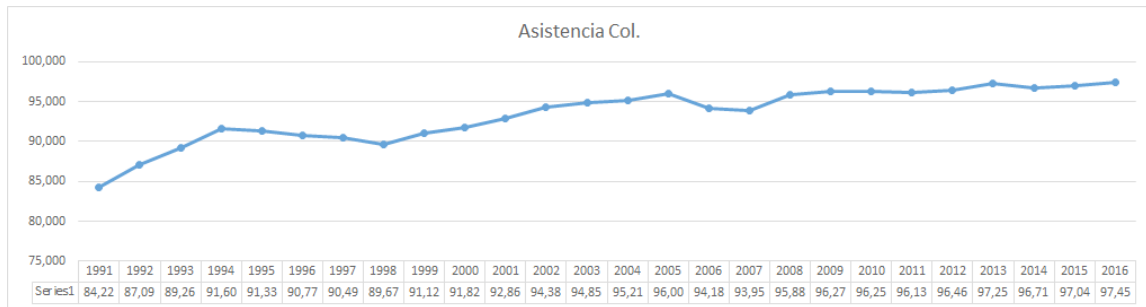
Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016a)

Gráfico 3.3. Cantidad de usuarios de educación de primera infancia, Colombia



Fuente: Sistema único de información de la niñez del Sistema Nacional de Bienestar Familiar (2017)

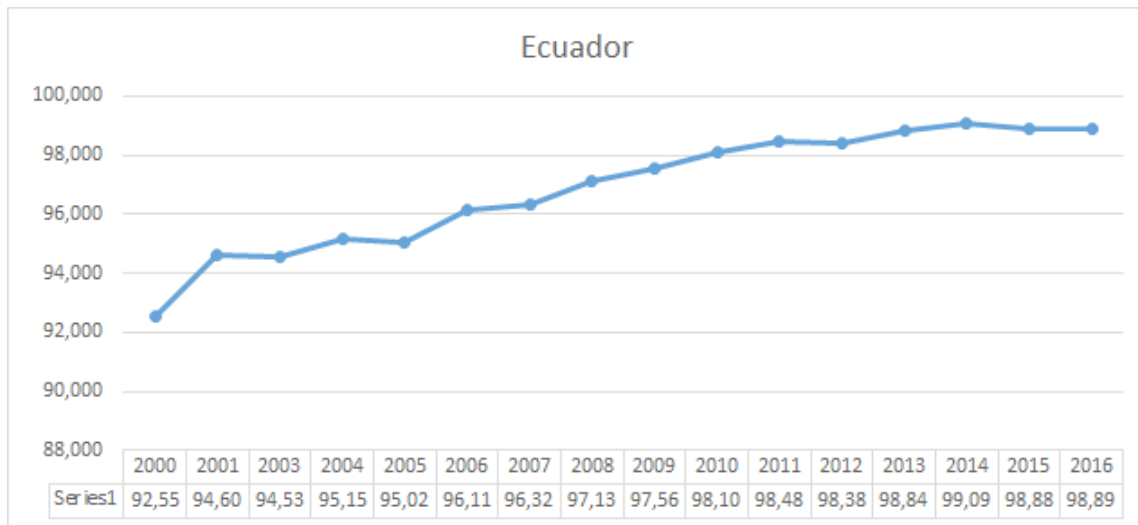
Gráfico 3.1.a. Porcentaje población asiste establecimientos educativos de 6 a 12 años Colombia



Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016a)

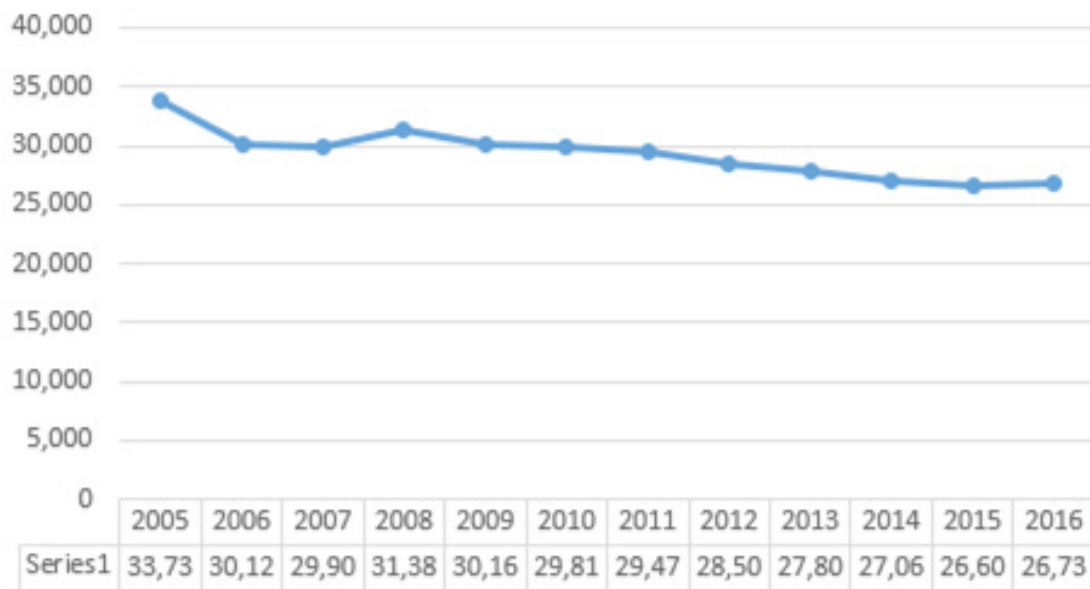


Gráfico 3.2.a. Porcentaje población asiste establecimientos educativos de 6 a 12 años Ecuador



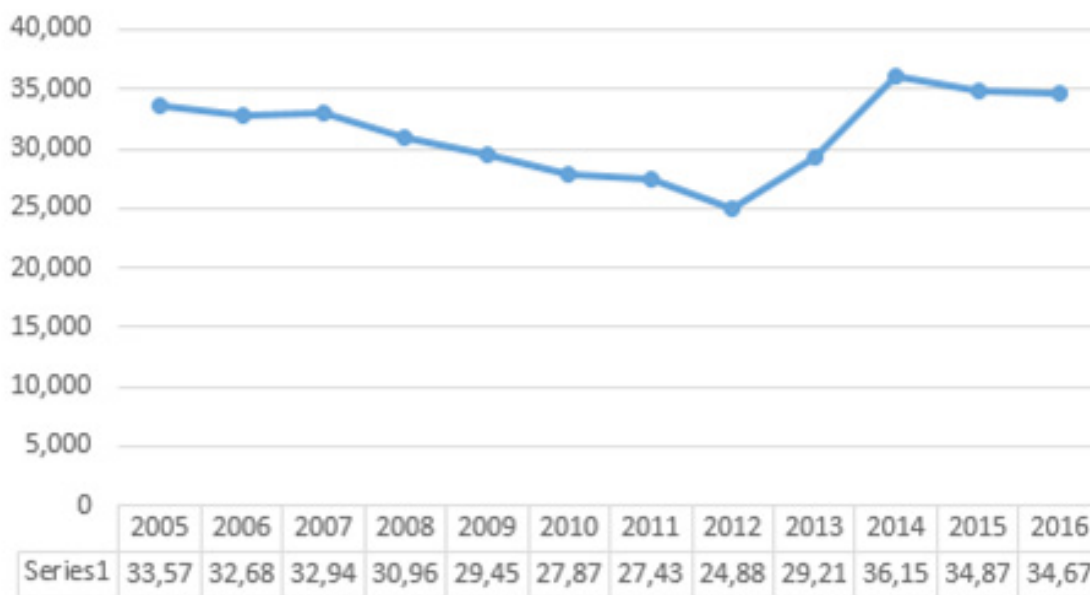
Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016a)

Gráfico 3.4. Porcentaje de hogares con al menos un hijo de 0 a 5 años en Colombia



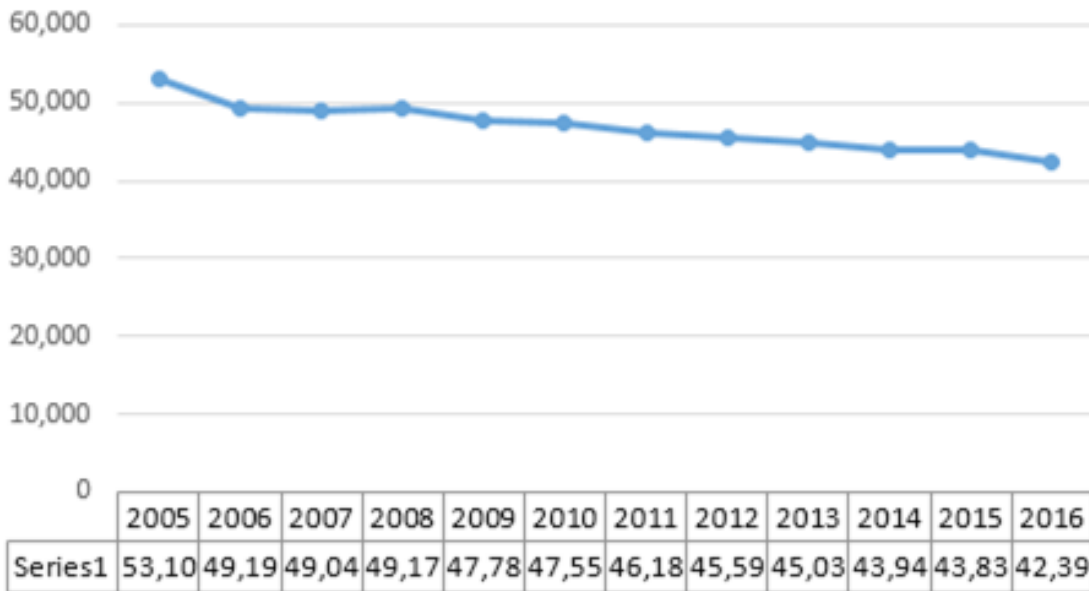
Fuente: Elaboración propia en base a datos del Banco Interamericano de Desarrollo (2016b)

Gráfico 3.5. Porcentaje de hogares con al menos un hijo de 0 a 5 años en Ecuador



Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016b)

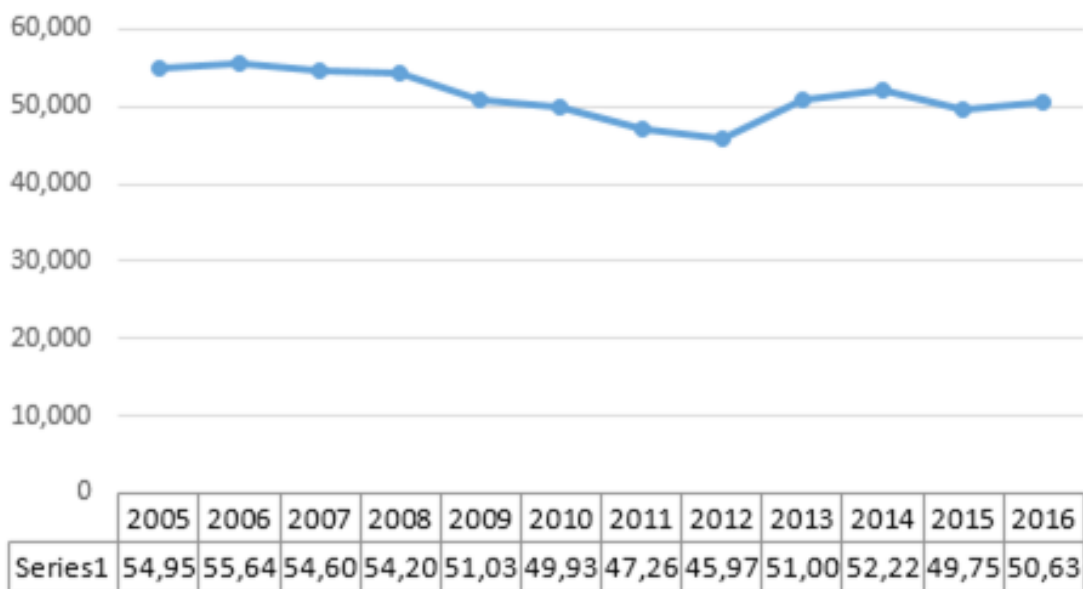
Gráfico 3.6. Porcentaje de hogares con al menos un hijo de 6 a 16 años en Colombia



Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016a)

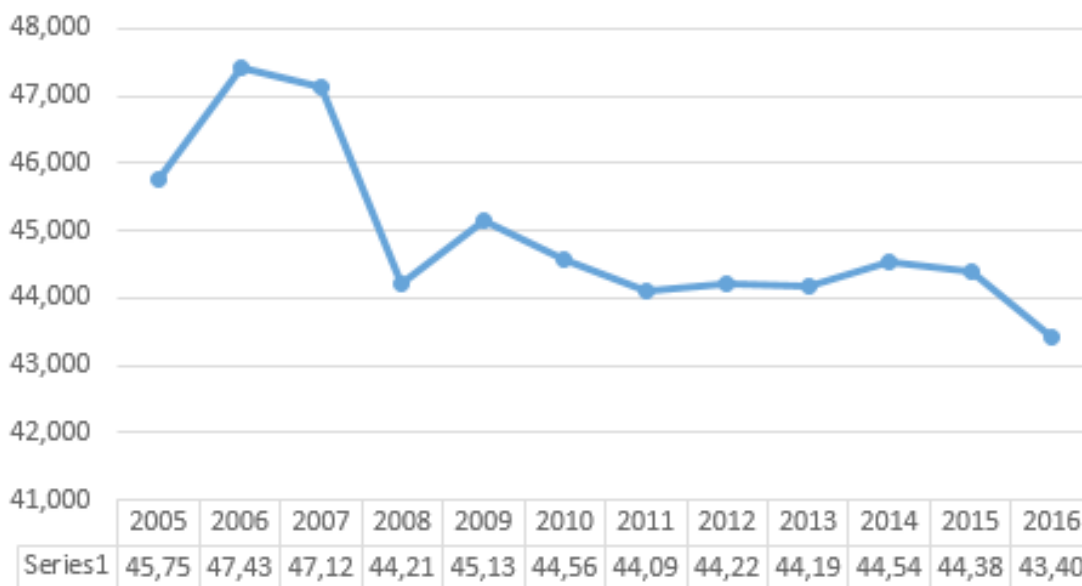


Gráfico 3.7. Porcentaje de hogares con al menos un hijo de 6 a 16 años en Ecuador



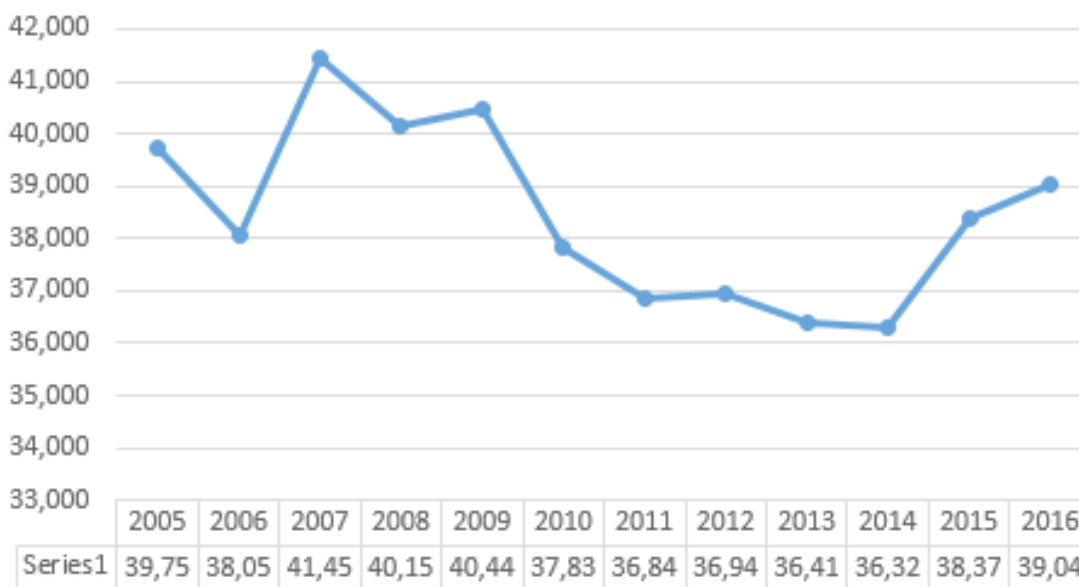
Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016a)

Gráfico 3.7.a. Porcentaje de mujeres en la fuerza laboral, entre 15 y 24 años, Colombia



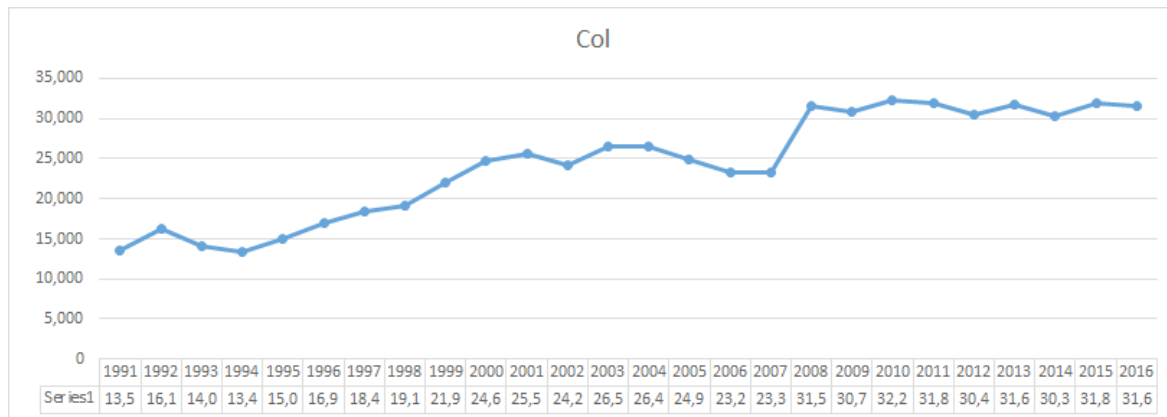
Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016c)

Gráfico 3.8. Porcentaje de mujeres en la fuerza laboral, entre 15 y 24 años, Ecuador



Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016c)

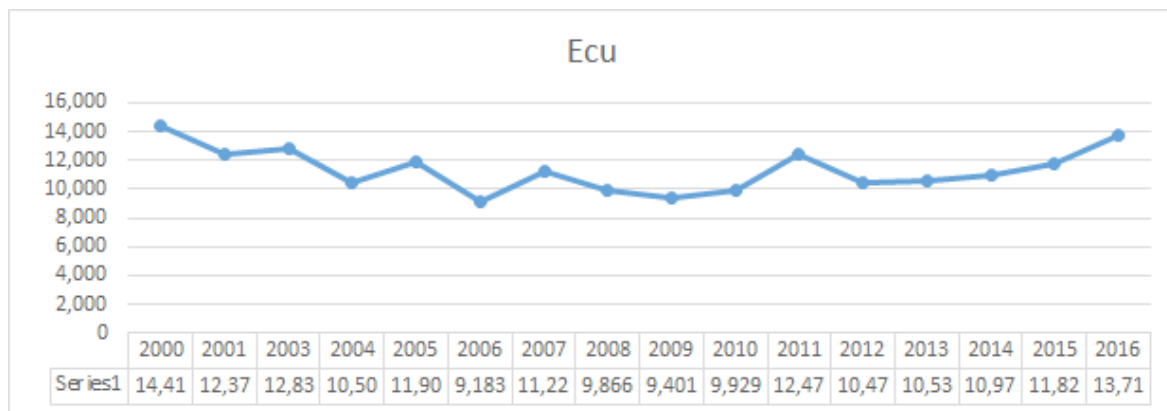
Gráfico 3.9. Mujeres de 15 a 24 años empleadas por cuenta propia, Colombia



Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016a)



Gráfico 3.10. Mujeres de 15 a 24 años empleadas por cuenta propia, Ecuador



Fuente: Banco Interamericano de Desarrollo (2016d)

Referencias bibliográficas:

- Banco Central del Ecuador (2002), “Transferencias corrientes periodo 1999-2002 millones de dólares”. *Banco Central del Ecuador*, disponible en: <https://contenido.bce.fin.ec/documentos/Estadisticas/SectorExterno/BalanzaPagos/boletin1/9.TRANSFCTES-99-02.XLS>, [consultado el 14-11-2017]
- Banco Central del Ecuador (2015), “Evolución de las remesas nacional”. *Banco Central del Ecuador*, disponible en: <https://contenido.bce.fin.ec/documentos/Estadisticas/SectorExterno/BalanzaPagos/Remesas/ere201505.pdf>, [consultado el 16-09-2017]
- Banco Interamericano de Desarrollo (2016), “Gasto en Salud, sector público (% del PIB)”, disponible en: <https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/9152/DIA-2018-Mejor-gasto-para-mejores-vidas.pdf?sequence=4&isAllowed=y>, [consultado el 19-10-2017]
- Banco Interamericano de Desarrollo (2016a), “% asistiendo a establecimiento educativo, Quint (todos los individuos), 06-12 años de edad”, disponible en: <https://data.iadb.org/ViewIndicator/ViewIndicator?languageId=es&typeOfUrl=C&indicatorId=1691>, [consultado el 19-10-2017]
- Banco Interamericano de Desarrollo (2016b), % de hogares con al menos un hijo de 0 a 5 años”, disponible en: <https://data.iadb.org/ViewIndicator/ViewIndicator?languageId=es&typeOfUrl=C&indicatorId=1694>, [consultado el 20-10-2017]
- Banco Interamericano de Desarrollo (2016c), “% de mujeres en la fuerza laboral, 15 a 24 años de edad”, disponible en: <https://data.iadb.org/ViewIndicator/ViewIndicator?languageId=es&typeOfUrl=C&indicatorId=3140>, [consultado el 22-10-2017]
- Banco Interamericano de Desarrollo (2016d), “% de trabajadores por cuenta propia, 15 a 24 años de edad”, disponible en: <https://data.iadb.org/ViewIndicator/ViewIndicator?languageId=es&typeOfUrl=C&indicatorId=1755>, [consultado el 22-10-2017]

- Banco Mundial (2017), “Datos de libre acceso del Banco Mundial”.
Banco Mundial, disponible en <https://datos.bancomundial.org>
[consultado el 18-09-2017]
- Boyer, R. (2014), *Los mundos de la desigualdad*. Buenos Aires,
Editorial Octubre.
- Cavarozzi, M. (1999), “Modelos de desarrollo y participación política
en América Latina: legados y paradojas”, en *Estudios Sociales*,
Número 16, pp. 131-148.
- Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos, Fondo Multilateral
de Inversiones (2007), *Remesas Internacionales en Colombia*.
México: Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2017),
“Comunicado de prensa”. *Gran Encuesta Integrada de Hogares
(GEIH) Mercado Laboral Históricos*, disponible en: [https://
www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/mercado-laboral/
empleo-y-desempleo/mercado-laboral-historicos](https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/mercado-laboral/empleo-y-desempleo/mercado-laboral-historicos), [consultado el
11-11-2017]
- Draibe, S. y M. Riesco, (2006). “Estado de bienestar, desarrollo
económico y ciudadanía: algunas lecciones de la literatura
contemporánea”, *Serie Estudios y Perspectivas*, No. 55, México,
CEPAL, pp. 11-53.
- Esping-Andersen, G. (2000), *Fundamentos sociales de las economías
postindustriales*. Barcelona, Ariel.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (2013-2017), “Evolución
de los indicadores laborales en el Ecuador Resumen anual
urbano-rural”. *Banco de Datos Abiertos*, disponible en: [http://
aplicaciones3.ecuadorencifras.gob.ec/BIINEC-war/index.xhtml](http://aplicaciones3.ecuadorencifras.gob.ec/BIINEC-war/index.xhtml),
[consultado el 7-11-2017]
- Martínez, J. (2007), *Regímenes de bienestar en América Latina*.
Madrid, Fundación Carolina-CEALCI.
- Martínez, J. y K. Voorend, (2009). *Sistemas de patriarcado y regímenes
de bienestar en América Latina. ¿Una cosa lleva a la otra?* Madrid,
Fundación Carolina-CEALCI.
- Marshall, T. (1997), “Ciudadanía y clase social”. *Reis- Revista
Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 79, jul. - sep. 1997,
pp. 297-344.

- Ministerio de Educación. (2015), “Estadística Educativa”. *Ministerio de Educación*. Volumen 1, número 1, marzo 2015, disponible en: https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/06/PUB_EstadisticaEducativaVol1_mar2015.pdf [consultado el 18-09-2017].
- Ministerio de Educación (2015a), “Estudiantes de educación escolarizada ordinaria por tipo de sostenimiento en Ecuador”. *MINEDUC Estadística Educativa, reporte de indicadores*, disponible en: https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/01/Publicaciones/PUB_EstadisticaEducativaVol1_mar2015.pdf, [consultado el 21-10-2017]
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2016), “Política de Atención Integral en Salud”. *Ministerio de Salud*, enero 2016, disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/modelo-pais-2016.pdf>, [consultado el 17-09-2017]
- Minteguiaga, A., y Ubasart, G. (2013). *Revolución ciudadana y régimen de bienestar en Ecuador (2007-2012)*. Buenos Aires: CLACSO, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20131219050537/informe.pdf>
- Offe, C. (1990), *Contradicciones en el Estado de Bienestar*. Madrid, Alianza.
- Olivé, I. Ponce J. y M. Onofa (2009). *Remesa Pobreza y Desigualdad el caso del Ecuador*. Madrid, Fundación Real Instituto Elcano.
- Organización Internacional del Trabajo. (2016), *Panorama Laboral 2016: América Latina y el Caribe*. Lima, OIT.
- Secretaría Técnica del Ministerio de Desarrollo Social (2005), “Mercado Laboral Ecuatoriano. Análisis 1990-2005”, disponible en: http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/pubsii/pubsii_0060.PDF, [consultado el 7-11-2017]
- SITEAL (2013), “Cobertura relativa de la educación pública y privada en América Latina”. *Sistema de Información de Tendencias Educativas en América Latina*, disponible en: http://siteal.iiep.unesco.org/datos_destacados/312/cobertura-relativa-de-la-educacion-publica-y-privada-en-america-latina [consultado el 19-09-2017]

SITEAL (2013a), “Estudiantes de nivel medio según sector de gestión del establecimiento 2010”. *Sistema de Información de Tendencias Educativas en América Latina*, disponible en: http://www.siteal.iipe.unesco.org/sites/default/files/siteal_dato_destacado_sector_de_gestion_20140325.pdf, [consultado el 20-10-2017]

Sistema único de información de la niñez del Sistema Nacional de Bienestar Familiar (2017), “Número de niños y niñas (0-5 años) en programas de educación inicial en el marco de la atención integral”, disponible en: <http://www.suin-snbf.gov.co/suin/Pages/PorIndicador.aspx?id=2>, [consultado el 19-10-2017]

Las Memorias del Coronel Manuel Baigorria

Cristina *GUZZO*

Sociedad Argentina de Escritores, Argentina
cguzzo99@hotmail.com

Recibido: 04-06-2019

Aceptado: 01-07-2019

Resumen: Este artículo registra en las Memorias del Coronel Manuel Baigorria (1809-1875) una escritura rudimentaria de génesis oral, donde se narra la vida de frontera en la Argentina de la “Conquista del Desierto” durante el siglo XIX. El texto autobiográfico de este personaje peculiar, conocido como “indio blanco” que vivió en las tolderías, se aculturó y condujo ejércitos de aborígenes participando en las guerras civiles de la Nación, descubre un punto de vista muy diferente, más rico y más complejo sobre la realidad social de la frontera que los libros producidos por la literatura oficial.

Palabras clave: *frontera, memorias, Conquista del Desierto, guerras civiles, toldería, malones.*



The Memoirs of Colonel Manuel Baigorria

Abstract: This article records in the Memoirs of Colonel Manuel Baigorria (1809-1875) a rudimentary writing of oral genesis, where the border life in Argentina of the “Conquest of the Desert” is narrated during the 19th century. The autobiographical text of this peculiar character, known as “white Indian” who lived in the tolderías, acculturated and led armies of aborigines participating in the civil wars of the Nation, discovers a very different, richer and more complex point of view on the social reality of the frontier than the books produced by official literature.

Keywords: *border, memories, Conquest of the Desert, civil wars, toldería, malones.*



As Memórias do coronel Manuel Baigorria

Resumo: Este artigo registra nas Memórias do Coronel Manuel Baigorria (1809-1875) um ato rudimentar de gênese oral, onde a vida de fronteira na Argentina da “Conquista do Deserto” é narrada durante o século XIX. O texto autobiográfico desse caráter peculiar, conhecido como “índio branco”, ele morava nas tolderías, aculturou e liderou exércitos de aborígenes que participavam das guerras civis da Nação, descobre um ponto de vista muito diferente, mais rico e mais complexo sobre a realidade social da fronteira que os livros produzidos pela literatura oficial.

Palavras-chave: *fronteira, memórias, conquista do deserto, guerras civis, toldería, malones.*

Publicadas por primera vez en 1938 en la *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, en una treintena de páginas, las *Memorias* de Manuel Baigorria llamaron la atención desde el principio tanto por la desprolijidad de su hechura como por lo colorido y veraz de la narración sobre la vida en la frontera durante el siglo XIX. Para el Padre Meinrado Hux, prologuista y anotador de la última edición de estas *Memorias* por la editorial El Elefante Blanco de 2006, son comparables por su interés histórico, por el lugar de los hechos y por los personajes que intervienen a *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla. Y hay muchos críticos e historiadores a quienes no se les escapa la contemporaneidad de las *Memorias* con el *Martin Fierro* de José Hernández, poema nacional de la Argentina.

Las memorias fueron escritas por el Coronel Baigorria en Río IV, Córdoba, en el año 1868 cuando se retira de la actividad militar con el cargo de Jefe del Regimiento Séptimo de Caballería de Línea, dentro del Ejército. Desde el inicio surge el enigma sobre su escritura: ¿son obra de puño y letra de Baigorria o fueron dictadas? No hay lugar donde fehacientemente se aclare el punto; Hux manifiesta que no pudiendo encontrar los originales estuvo impedido de reconocer una caligrafía que diera pistas sobre la autoría de las memorias (Baigorria, 2006, pág. 8). Pero hay varias circunstancias que hacen suponer que el autor las dictó a un ayudante o a un familiar cercano. Sabido era que Baigorria tenía mala letra, además de una rústica narrativa donde no consignaba puntuación alguna por lo cual utilizaba los servicios de un escribiente para la confección de sus escritos militares. Por lo tanto, ya retirado, es muy probable que dictara sus memorias a uno de sus hijos, Gabriel Baigorria, que vivía con él. Avalan esta hipótesis el hecho de que están escritas en tercera persona, el escriba habla de “El”, de “El Coronel Baigorria” que cuenta su vida y no coincide con la persona que está escuchando el relato y escribiendo: “El Coronel Baigorria, en la villa del Río Cuarto, a seis días del

mes de mayo de 1868, no teniendo en que distraerse se ocupa en recordar ligeramente su pasada y agitada vida” (Baigorria, 1975, pág. 43).

El escribiente parece reproducir textualmente lo dicho por el Coronel y así anota a poco de comenzar las *Memorias*: “Videla [Gobernador de San Luis], que había sido protector del que habla” (ibíd.). No dice del que “escribe” sino del que “habla”; es claro aquí que Baigorria está dictando sus recuerdos. Aunque en estas mismas *Memorias* cuenta que cuando Corro, un enviado por Urquiza con un mensaje para él, le ofrece ayuda para escribir la respuesta, él le responde: “Mi amigo, le doy las gracias, a usted no le he de tener siempre a mi lado y yo quiero hablar mi lenguaje”. Y luego dice: “Baigorria escribió con trabajo una pequeña nota de mala letra y sin ortografía ninguna...”, que reproduce y que comienza así:

Excm. Señor: el que firma ha recibido la nota de V. E. y jamás había duda que el cielo, mirando con espanto a Rosas y a sus satélites marchar por el camino de la sangre que tenían edificado sobre la República Argentina, dejase de elegir algunos de sus hijos para salvarla (ibíd., pág. 114).

Apreciamos que la sintaxis está distorsionada, pero la ortografía no es incorrecta. Cabe entonces preguntarse si Baigorria conservaba una copia de esta Nota enviada a Urquiza, si fue así la original y si la misma fue corregida en algún momento por alguien más.

Mucha ha sido la tentación para los editores de corregir a Baigorria –o al escriba–poniendo mano aquí y allá. La primera edición en la revista de Mendoza de 1938 y la realizada por Hachette en 1975 con prólogo de Félix Luna, copia de la anterior, resultan las más auténticas. Aunque es evidente que también en esta última edición se ha corregido puntuación y sintaxis. Acerca de los manuscritos de las *Memorias* Meinrado Hux informa que eran más largos que lo publicado por la *Revista*

de la Junta de Estudios Históricos y que fueron propiedad del doctor Laureano Landaburu quien los descubrió y acercó a la revista, pero lamentablemente años después dejaron de estar en posesión de la familia Landaburu y se les pierde el rastro (Baigorria, 2006, pág. 9).¹

La redacción de las memorias es apretada, difícil de seguir, con frases sin sujeto, con elípticos avances y retrocesos que llevan a perderse en su lectura y en la cronología de los hechos. Es que lo que tenemos es pura oralidad. Baigorria recuerda, habla en la intimidad de su casa, cuenta familiarmente sus andanzas. Y produce así testimonio histórico de las guerras civiles y de la vida en “tierra adentro”, donde los indígenas conviven con otros individuos como él, exiliados de la sociedad blanca.

Por otra parte, Baigorria, que sabía leer y escribir, sentía cierta veneración por la letra impresa al punto de que los indios solían regalarle libros y diarios obtenidos en los malones y había armado una biblioteca en su casa donde atesoraba un ejemplar del *Facundo*, su lectura favorita (Baigorria, 2006, pág. 22). Tal manejo libresco le daba naturalmente un manto de prestigio entre la indiada y hay constancia de su influencia sobre los jóvenes cautivos, como es el caso de Santiago Avendaño,² quien dejara uno de los retratos más completos acerca de la vida ranquelina en las pampas.

-
- 1 Las *Memorias* fueron publicadas en la *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza* (Buenos Aires), tomo X, 1938, págs. 479–601.
 - 2 Santiago Avendaño (1834–1842). Cautivado desde los siete a los catorce años por un capitanejo de las tribus ranqueles. Escribió unas *Memorias* de las que publicó fragmentos en la *Revista de Buenos Aires* en 1866 y 1867 sobre la historia y costumbres indígenas y sobre la muerte del cacique Painé. Tuvo el cargo de Mediador de Indígenas y fue ejecutado a causa de luchas internas entre parcialidades del Cacique Cipriano Catriel de quien era secretario. Sus *Memorias* fueron editadas en 2004 por Meinrado Hux, en editorial El Elefante Blanco. Los manuscritos de esta obra se encuentran en el Museo de Luján después de haber estado en posesión de Estanislao Zeballos quien las utilizara para escribir algunas de sus novelas.



Imagen 1. Archivo General de la Nación (Argentina).

Las *Memorias* de Manuel Baigorria se inscriben dentro de la serie de la literatura de frontera del siglo XIX y participan de todos los cruces que el género convoca: literatura de viaje, tratado antropológico, testimonio, cuadernos militares, parte diario, relato autobiográfico, crónica. La ensayista Claudia Torre en su libro *Literatura en tránsito* de 2010 denomina “narrativa expedicionaria” a los textos sobre el tema que se producen a partir de 1870 dentro del marco de las campañas militares en la frontera interior. En esos libros intervienen

tanto el registro de la escritura militar como el científico, el literario, el político. Y caracteriza a estas obras en que:

Están escritas en primera persona. He aquí su especificidad: el dispositivo de enunciación está atravesado por la tensión entre el yo y la institución y ésta puede leerse en el plano de la escritura (Torre, 2010, pág. 12).

Pero las memorias de Baigorria son atípicas respecto a ese *corpus* identificado por Torre: están escritas en tercera persona y, por otra parte, el motivo de su escritura es evidentemente el deseo de reivindicar su actuación personal durante las guerras civiles, una actuación dramática y zigzagueante, siempre en los bordes.

Los testimonios de los expedicionarios oficiales llevaban la firma de las instituciones de la Nación: se trataba de los escritos de un General, de un Perito, de un eclesiástico que dejaban constancia de su entrada al territorio inhóspito de la frontera para cumplir la misión civilizadora, en un tono laudatorio y como cumplimento de frecuentes encargos (ibíd., pág. 26). Y no es esa la posición de la escritura de Baigorria. En su caso el relato autobiográfico parece surgir de la necesidad de obtener reconocimiento y justificar episodios conflictivos de su vida pasada. A mitad de camino entre la legitimación de la Nación y el proyecto de exclusión del aborígen, no siendo parte de ninguno de los dos estereotipos, ni del militar genocida ni del indio salvaje y concurriendo a ambos sectores, Baigorria produce una discursividad híbrida donde se manifiesta el *Otro*. Esto es un discurso que resulta de su doble marginalidad, la del exiliado político y la del blanco viviendo entre aborígenes. Baigorria se ocupa, durante sus veintidós años con los ranqueles de Trenel en que se convierte en Cacique Blanco, de no perder su identidad cristiana, “civilizada”. Mantiene a un sacerdote en las tolderías, el padre Simón Echeverría, a quien le hace dar misa y celebrar bodas. Hace construir ranchos de barro

para sí y a su alrededor, no conformándose con las tiendas de pieles. En todo momento tiene presente que corre peligro de transformarse en un “salvaje” y lo resiste. En *La cuestión del otro*, Tzvetan Todorov describe tres posibilidades en la relación con el *otro*: un primer plano de valoración o desvalorización del otro; un segundo movimiento de acercamiento o alejamiento al otro en que me puedo identificar, adoptar sus valores; y por último aceptar o ignorar la identidad del otro (1987, pág. 195). El pasaje gradual por esos ejes epistemológicos importa un proceso de aculturación que atravesó sin duda Manuel Baigorria, viviendo en el borde móvil del territorio argentino en las décadas decimonónicas, en que se disputaba ideológica y materialmente con los naturales cada metro cuadrado de pampa. Durante el período anterior a 1870, lejos estaba la frontera de presentar solo indios y militares enfrentados, en realidad en el “desierto” existía una sociedad compleja en la que convivían distintas tribus y nacionalidades, blancos cautivos y blancos refugiados en el *aduar*, desertores, criminales, exiliados políticos, hacendados vecinos, viajeros, expedicionarios, religiosos, comerciantes, que en rigor de verdad hacían a la emergencia de la cultura mestiza del país. Este es el escenario de las *Memorias*.

La escenificación elegida por los libros oficiales que eran propagandísticos, ponía el acento en el estereotipo del salvaje y el horror del malón. Esa serie se escribe principalmente entre 1872 y 1876 a favor de las campañas que llevará a cabo Roca y que culminarán triunfalmente en 1879. Las obras son encargadas muchas veces por el mismo gobierno que se ocupa también de su publicación con la Editora del Estado. Los textos presentan el tema de la frontera como un problema nacional y propician una solución definitiva que supere la política de negociaciones mantenidas con los caciques durante décadas. Según Claudia Torre las publicaciones emblemáticas de ese *corpus* serían: *Consideraciones sobre fronteras y colonias* (1869) de Nicasio Oroño, *Fronteras y territorios federales de las pampas del sur* (1872) de Álvaro Barros, *La Patagonia y las*

tierras australes del continente americano (1875) de Vicente Gil Quesada, *Sobre la guerra con los indios y la defensa de la frontera en la pampa* (1875) de F. J. Melchert, *La guerra contra los indios* (1876) de Álvaro Barros, *Mis exploraciones y descubrimientos en la Patagonia* (1877) de Ramón Lista, *La nueva línea de frontera* (1877) de Adolfo Alsina y *La conquista de quince mil leguas* (1878) de Estanislao Zeballos (Torre, 2010, pág. 41). Zeballos (1854-1891), un típico hombre orquesta de la generación del 80 que fue militar, político e intelectual, escribió la trilogía sobre el país de los araucanos que le valió la mayor parte de su fama. Esas obras fueron *Callvucurá y la dinastía de los piedra* (1884), *Painé y la dinastía de los zorros* (1886) y *Relmú, reina de los pinares* (1888), un compendio etnográfico sobre las costumbres indígenas. Zeballos tomó en muchas ocasiones los testimonios del cautivo Santiago Avendaño (2004) –sin revelar la fuente– pero exacerbando la ferocidad de la vida en las tolderías con un interés político manifiesto y de un modo casi pictórico.

La literatura a favor del avance de la frontera interior tuvo un antecedente con la publicación de “Cuestión de indios” del chileno Santiago Arcos (1860), editado en Buenos Aires en 1860 que Torre también registra (ibíd.). Arcos, amigo de Lucio V. Mansilla, vivió una larga temporada en la Argentina y se involucró en la política local. Interesado en la problemática de la frontera abogaba por una política más enérgica respecto al corrimiento de las tribus y diseñó un camino para la ejecución de las campañas a través del Río Negro, que es el que seguirá Roca veinte años después. El ensayo de Arcos va a ser publicado posteriormente más de una vez por la Policía Federal de Argentina.

Esta literatura, que se multiplica en la década de 1870, lleva el sello de la construcción de la Nación y se proyecta hacia el futuro. Las *Memorias* de Baigorria, en cambio, miran los hechos inmodificables de su pasada vida “tierra adentro” y espejan la complejidad socio política de aquellos territorios donde se produjo la guerra civil entre federales y unitarios

en la que también participaron los indios. En esas rendijas cambiantes de lucha permanente, creció y llevó su existencia el coronel aindiado, ora como parte del ejército regular, ora como un cacique más a la cabeza de violentos malones. En sus reminiscencias sobresale la convicción de haber servido a la patria como unitario desde el frente en que le resultaba posible. No fue el único militar exiliado en los toldos, fueron muchos más los blancos que buscaron refugio entre los indios por razones políticas. Los hermanos Saá, puntanos y unitarios como Baigorria, también se estacionaron en los toldos de Painé hasta que Rosas, con mañosa diplomacia, les permite volver a San Luis.

Manuel Baigorria se inició en las luchas fratricidas junto al general José María Paz alrededor de 1829 y 1830 cuando tenía casi veinte años. Gracias a una presentación de su esposa Lorenza Barbosa para solicitar una pensión a su muerte, se comprueba que Baigorria había nacido en San Luis en el año 1809 (Baigorria, 1975, pág. 19). Algunos historiadores como Vicente Cutolo afirman erróneamente que se enroló en el ejército en 1824 (1968, pág. 296). Sin embargo, sobre los años anteriores a su ingreso a las fuerzas de Paz dice el propio Baigorria en su biografía: “El año 27 y 28 se había consagrado en la frontera de San Luis, su país, al cuidado de quinientas vacas y algo más de toda especie que había adquirido con su trabajo” (1975, pág. 43). Y de Diego, que realiza una Cronología Comentada de las *Memorias*, muestra que el coronel Gorordo, quien se incorporó también al ejército de Paz en 1829, deja constancia de que Baigorria estuvo presente en la batalla de Oncativo en noviembre de 1830 con el grado de alférez, “en el ejército que mandaba el ilustre General Don José María Paz contra el terrible Quiroga” (pág. 22). Daila Prado, que noveliza con rigor histórico las memorias de Baigorria en el libro *La cicatriz*, ubica su incorporación a las filas de Paz en Capilla de Cosme, en el “verano de 1830” (2008, pág. 40). Desde entonces Baigorria se mantendrá dentro de las filas unitarias y culpará a Rosas de todos sus males.

El 28 de marzo de 1831, después del sitio de Río IV por los federales, tiene lugar la batalla de Chacón –actual ciudad de Santa Rosa– en la que Videla Castillo, jefe de Baigorria, se enfrenta con Facundo Quiroga quien resultó vencedor. Baigorria cayó prisionero de Quiroga junto a algunos compañeros –otros desertaron pasándose a los federales– y fueron encarcelados en Mendoza. Todos son fusilados menos Baigorria: con este episodio comienza su leyenda; algunos dicen que alguien lo escondió y lo salvó, otros que se quedó dormido y no lo vieron (Franco, 1967, pág. 38). Él mismo lo cuenta así:

Como he dicho, la casualidad, cuando anunció el ronco clarín la muerte de sus compañeros, él salió al corralón con el peine en la mano; se moja el pelo y sigue paseándose en el recinto cuando entra un oficial con cuatro hombres y entra a la prisión, y no encontrando en ella ningún oficial sale, y entonces un oficial de Quiroga le dijo en voz alta: vea, capitán, allí está un oficial puntano. Entonces el buen soldado volvió [la] frente y con ironía le dijo: calle usted, su adulón, que yo llevo lo que se me entrega: he aquí la vida de un hombre esta vez (Baigorria, 1975, pág. 54).

Liberado de la cárcel en la que estuvo tres meses, Baigorria vagó escondiéndose de sus enemigos, acercándose secretamente a San Luis, entrando a la casa de su madre disfrazado de mujer y pergeñando fantasías de huir a Chile o la Banda Oriental junto a su amigo Chamorro, uruguayo, que nunca concretó (1975, pág. 55). Con Chamorro siguieron rastrilladas en busca de compañeros, enfrentaron la intemperie, vivieron de prestado en alguna estancia o en el caserío de un viejito amigo que los recibiera. Esto es, desterrado, despojado de toda pertenencia, impedido de volver a San Luis porque la ciudad había sido tomada por su enemigo Quiroga, Baigorria aprendió a sobrevivir en el desierto como un indio, o como un gaucho. Sus andadas junto a Chamorro no están lejos de los personajes

que años después inmortalizará José Hernández en el *Martín Fierro* (1872).³

Para 1833, durante la “campana del desierto” de Rosas, Baigorria ya había buscado refugio en el campamento ranquelino de Trenel, actual provincia de La Pampa. Yanquetruz (Llanquetruz en la grafía de las *Memorias*), entonces cacique de los ranqueles, le dio la bienvenida y allí vivió auto exiliado por más de veinte años (1977, pág. 11). Le llamaban *Lautraman* (cóndor petizo) y lo respetaron. Llegó a comandar una fuerza de más de trescientos hombres entre indios y cristianos a quienes les daba adiestramiento militar y con quienes participó tanto de malones como en las filas de los ejércitos regulares. Alcanzó notoriedad y fue convocado por Urquiza para luchar contra Rosas. Fue después de Caseros que Baigorria pudo reingresar finalmente al ejército nacional y a la vida familiar en San Luis.

La personalidad de Baigorria se manifiesta a lo largo de las *Memorias*. Su fuerte carácter, su templanza, su habilidad para manejar subalternos y el alto concepto que tenía de sí mismo se muestran claramente en su relato. En un pasaje, por ejemplo, dice “Baigorria, con su genio acostumbrado, le preguntó al individuo: usted ¿para dónde va?” (1975, pág. 54). En otro momento recuerda que en una marcha hacia La Rioja le toca proteger al Comandante José A. de la Cuadra, chileno, y le indican avanzar con cincuenta hombres. Baigorria, entonces:

[...] se lanzó al gran galope y consiguió proteger a de la Cuadra, llegando a un alto que encubría el campo del choque, y en los momentos que a de la Cuadra le doblaron [es decir: lo superaron por] el costado izquierdo, Baigorria tocó a degüello y fue lo suficiente para triunfar (ibíd., pág. 49).

- 3 Félix Luna, en su Prólogo a la edición de las *Memorias* de Baigorria por Solar-Hachette de 1975, afirma que en Baigorria están los grandes temas que aparecerán en *Martín Fierro* y que, aunque no existe prueba de que J. Hernández y Baigorria hayan coincidido y conversado, cree que es probable que Hernández hubiera escuchado relatos sobre Baigorria durante su estadía en Paraná (1975, pág. 20).

Estanislao Zeballos así lo pinta en Mendoza estando preso: “Se presentó a Quiroga y pidió altivamente su libertad que le fue concedida” (1961, pág. 89). Baigorria se regodea con el impacto que causa su persona. Dice en *Memorias*:

Tomando su lanza primero y acercándose a los ocho soldados les dijo: a caballo, el enemigo viene detrás de nosotros y mejor es morir peleando que en sangre fría. Entonces todos subieron a caballo y dijeron: ¡Viva el alférez Baigorria! (1975, pág. 71).

No se debe suponer, además, que las memorias sean siempre fidedignas. Seguramente el autor ha querido embellecer algunas páginas de su pasado a la vez que otros episodios de su vida quedan oscuros, posible resultado de confusión o selección. Por ejemplo, J. A. de Diego señala en su “Cronología Documentada” a la edición de Hachette, que en 1827 Luis Videla no era el gobernador de San Luis como afirma Baigorria, sino presidente de la Legislatura, aunque era cierto que Videla fue su protector y lo empleó como mozo de mandados para tareas políticas y para su hacienda (ibíd., pág. 22). Por otra parte, hay determinados temas en que su palabra no es tenida en cuenta por los comentaristas y se privilegia la fabulación. Por ejemplo, su famosa cicatriz en la cara ha sido motivo para novelar y poca atención se le puso a lo que testimonió el propio Baigorria al respecto.

Lucía Gálvez, quien se asoma al cariz sentimental de la vida de Baigorria en *Historias de amor de la historia argentina* atribuye, como muchos otros y seguramente siguiendo a Zeballos, el corte en la cara de Baigorria a un sablazo de Juan Saá en la batalla de Laguna Amarilla, batiéndose como enemigos. Y así lo pinta en tono melodramático:

Indios y cristianos dejaron de pelear para rodear en un círculo a “los jinetes que ya son leyenda”. El choque fue tremendo. En el tiempo de un relámpago el sable de Juan

Saá había dibujado una sangrienta herida en la cabeza y rostro de Baigorria. Un borbotón de sangre cubrió sus ojos... (Gálvez, 1998, pág. 252).

Es fácil ver en Gálvez el resultado de la génesis de una ficción. Luis Franco (op. cit.) por su parte, ubica la escena en San José del Morro durante un malón capitaneado por Painé y Baigorria. Los Saá, antiguos camaradas de las tolderías salieron a enfrentarlos y “se trabó una gran refriega de la que Baigorria salió con un fantasmal sablazo en la cara, propinado por Saá” (ibíd., p. 43).

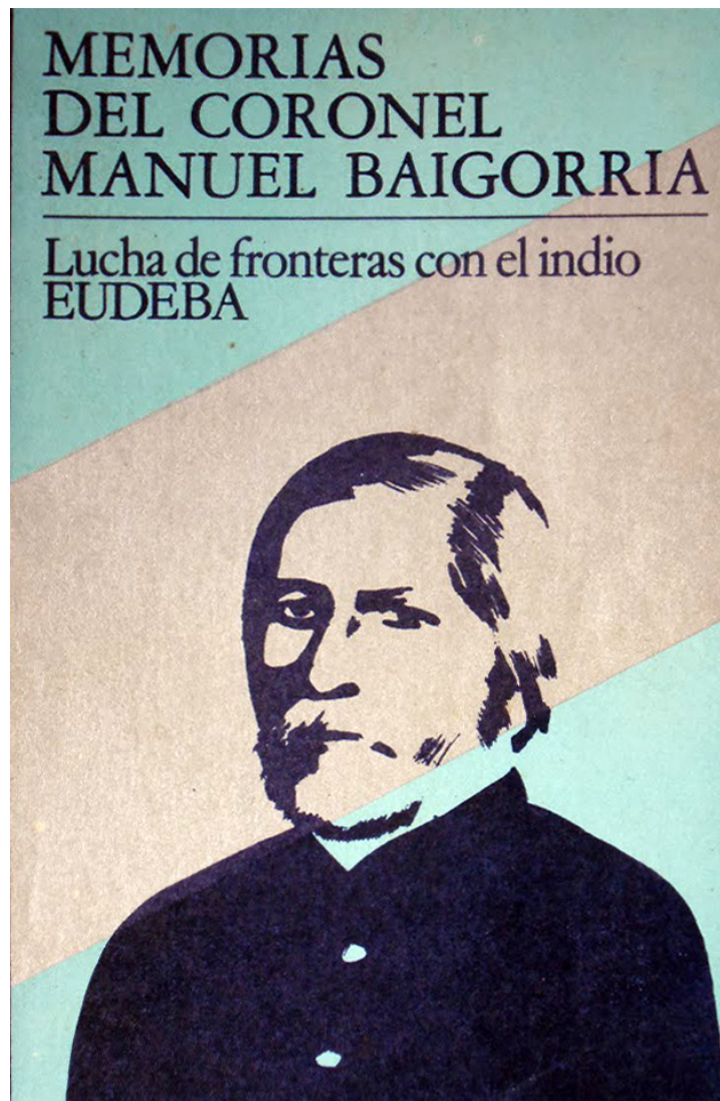


Imagen 2. <https://1.bp.blogspot.com>

Vicente Cutolo privilegia también “Laguna Amarilla, donde Juan Saá le partió la cara de un sablazo” (1968, pág. 296). Y Hugo Chumbita menciona la leyenda ubicando el episodio del sablazo (como Franco) durante un malón ranquel de 1848, que los Saá salieron a reprimir enfrentando a Baigorria y a Painé. Pero, explica, que el propio Baigorria relata en sus memorias que la herida se la causó el capitán Sebastián Domínguez en otro combate (Chumbita, 2009, pág. 116).

De Diego aclara que el mismo Landaburu no podía dar una fecha exacta de la batalla de Laguna Amarilla que ubicaba tentativamente en 1849. Y que el mismo historiador puntano en su análisis de las *Memorias* que hizo publicar en la *Revista de Estudios Históricos de Mendoza* en 1938 “refutaba con exhaustivo acopio de datos las insólitas, reiteradas y equívocas contradicciones desparramadas por los comentaristas, narrando una fabulosa pelea entre Juan Saá y Manuel Baigorria” (Baigorria, 1975, pág. 26), señalando en cambio que la pelea había sido con el capitán Sebastián Domínguez en el combate de Cuchicorral. Así lo narra el propio coronel en sus memorias: “Baigorria, se topó con el [...] capitán D. Sebastián Domínguez, este último recibió primero un hachazo en la cabeza” (ibíd., pág. 82). Y continúa: “Baigorria recibió un balazo en la cara y cayó desmayado” (págs. 83-83). Narra entonces que fue asistido hasta despertar, pero que “Panchito, cuando vio a su amigo en el estado que estaba, perdió la esperanza, [...] al verle los dos brazos heridos y la cara colgando a extremo de tener la lengua en el aire” (pág. 83).

Por lo tanto, si se lee con cuidado encontramos que el hachazo en la cabeza lo propinó Baigorria a Domínguez, y que este le pegó un balazo a Baigorria que le dejaría el rostro marcado para siempre.

El origen de las fabulaciones sobre esa herida parece generarse en la rivalidad que hubo entre Baigorria y los Saá. Los tres hermanos Saá eran jóvenes puntanos educados e influyentes y por ello despertaron gran interés tanto en Painé como en Rosas cuando paraban entre los indios. Baigorria,

que los había recibido en su campamento como a iguales en desgracia, comenzó a recelarlos, sobre todo cuando los Saá abandonaron primero sus toldos para irse con Painé y después escaparon del *aduar* del cacique robándole gran cantidad de caballadas para enfilarse hacia San Luis. Estos movimientos se explicaban por el curioso salvoconducto que les otorgara Rosas en 1846, indultándolos y permitiéndoles retornar a San Luis con todos sus derechos. Lo que siguió fueron negociaciones entre los Saá y las filas federales y Baigorria no les perdonaría nunca la “traición”.

El “sablazo” en la cara se transformó en realidad en un ícono que definiría la figura ficcional del personaje Baigorria. Así es que la escritora Daila Prado elige el título de *La cicatriz* (2008) para su novela histórica sobre Baigorria, que se expande por el difícil contexto político de las guerras civiles. Prado subraya la importancia de esa cicatriz como estigma y señal de la violencia en que vivió Manuel Baigorria y de su tiempo.

El primer retrato literario que se conoce de él es el que ofrece Estanislao Zeballos en *Calfulcurá y la dinastía de los piedra*, donde menciona el corte en su mejilla:

Su cara estaba cruzada de frente a barba, al sesgo, por la ancha cicatriz de un sablazo y no lo miraban los soldados cuando recorría los fogones, sin exclamar: _ ¡Qué seco le han pegado al coronel! (1961, pág. 101).

Y sin dudarlo, Zeballos incurre en el equívoco: “El hachazo recibido por Baigorria en Laguna Amarilla, cuando en 1847 se batió con Saá, comenzaba a producir resultados políticos de trascendencia” (1961, pág. 106), dice, en relación a la invitación que le haría Urquiza para sumarse a los ejércitos confederados. La descripción física que realiza Zeballos será paradigmática, todos los autores repetirán luego que Baigorria era bajo, magro, chueco y que tenía unos ojos desabridos como “bolitas de vidrio” (pág. 87).

Las destrezas y el carácter de *Lautramán*, como le llamaban los indios, son presentadas por Zeballos en *Painé y la dinastía de los zorros* al reproducir textualmente el diálogo que tiene el ex cautivo Santiago Avendaño con el coronel, cuando este le aconseja sobre el modo de escaparse de los indios. Baigorria conoce el desierto, lo maneja, y puede aconsejar y proteger a quienes son más débiles que él. El episodio, narrado originalmente por Avendaño en sus propias memorias, es apropiado por Zeballos y utilizado en un registro ficcional. En este caso, a diferencia de otros, como lo hace notar en su tesis doctoral María Laura Pérez Gras (2013, pág. 174), Zeballos revela su fuente en nota de pie de página: “Manuscrito del teniente coronel Avendaño. He copiado esta conversación del Coronel Baigorria textualmente del original” (2007, pág. 363). Aunque la confección del diálogo entre Baigorria y Avendaño no le pertenece, el gesto de Zeballos de incorporarlo a una ficción le da una dimensión nueva a la figura de Baigorria, lo introduce en una categoría literaria ficcional y refuerza la creación de su leyenda.

Zeballos deposita en el personaje una carga melodramática exagerada, funcional a sus objetivos, y que no se corresponde a la realidad que presenta Baigorria. Por ejemplo, Baigorria relata su arribo a los toldos de Yanquetruz mostrando sus reparos y cuenta cómo es presentado al cacique cuando llega buscando refugio a una zona de contacto donde, él sabe, debe moverse con prudencia (1975, págs. 76-77). No obstante, Zeballos relata el episodio de modo novelesco y colorido:

El coronel Baigorria, como la fiera acosada en la ceja de un monte, lanzó un grito de amargura y de ira, y dando el último adiós a las tierras de su vida y a los sublimes anhelos de la libertad, desapareció en el seno ignorado de la selva ranquelina (1961, pág. 89).

Otro motivo recurrente que se genera sobre el protagonista Baigorria es su afición por las mujeres, que él no desmiente, pero

alude al tema con galante respetuosidad. Desde el comienzo, cuando se va a los indios y lo hace acompañado de su amante, su caballerosidad va a ser materia de nota. En sus *Memorias* rememora el hecho del modo siguiente:

Baigorria le dijo entonces a la muchacha [...] tú, hija, vuélvete también; yo me voy a los indios, no sé cuál será mi destino. Ella contestó, llorando: no me vuelvo. Baigorria replicó, tú no sabes lo que haces. Si yo fuera desgraciado, tú quedarías cautiva con los indios (1975, pág. 74).

La joven retruca que prefiere ser cautiva de los indios que quedarse a servir a los federales. Pero se hace claro que Baigorria se comporta como galán y, también, que enfoca todos los aspectos de su vida a través del enfrentamiento entre federales y unitarios.

Respecto a su relación con las mujeres la realidad es que viviendo en las tolderías practicó la poligamia al modo de los indígenas, tomó esposas buscando la conveniencia de emparentarse con el poder ranquel, cumplió en otras ocasiones con los mandatos del sacramento cristiano y, además, se enamoró auténticamente. Así pinta su entorno Estanislao Zeballos, apropiándose de las memorias del cautivo Avendaño (Pérez Gras, 2013, págs. 50, 170) en *Painé y la dinastía de los zorros*:

Había también un núcleo de mujeres notables que, por su belleza y posición, eran el mosto de aquella sociedad transitoria y singular. Conocí tres esposas sucesivamente del Coronel Baigorria. La primera fue una arrogante y fina mujer, cautiva en una mensajería el año 1835, cerca de la Esquina de Ballesteros, posta del camino de Rosario a Córdoba (Zeballos, 1955, pág. 139).

Luis Franco (1967, págs. 39-40) detalla con orden sus sucesivos matrimonios: anota como primero el casamiento

con la hermosa actriz cautivada en el trayecto de su viaje a Córdoba, “legalizadas las nupcias por don Simón Echeverría [sacerdote]” en 1835. Esta mujer, de quien nunca se conoció su nombre, aceptó casarse con el enamorado Baigorria en agradecimiento al buen trato que le prodigaba; años después murió de melancolía sin poder regresar a la civilización y dejó recuerdo imborrable de su imagen estafalaria, la de una belleza vestida a la europea y adornada con joyas en medio del desierto. Su figura llega a la ficción en la conmovedora novela *Finisterre* (2005) de María Rosa Lojo, en la cual también aparece la figura de Baigorria como personaje.

Siguiendo a Franco, Baigorria mostró nuevamente su espíritu generoso devolviendo a su familia de Cruz Alta en Córdoba, a la joven Luciana Gorosito, viuda de un militar exiliado que había ido a refugiarse a su rancho. Luego habría tomado como concubina a Adriana Bermúdez, quien fuera cautivada de niña por Yanquetruz en el Salto. Después vendrían las esposas indias, el parentesco con los caciques y la alta diplomacia hasta llegar al palacio de Rosas en Palermo, ya en manos del triunfante Urquiza. Vuelto a San Luis en la etapa post rosista, se casó con Lorenza Barbosa, única esposa legal.

En las *Memorias* pueden reconocerse tres etapas bien diferenciadas de la vida de Manuel Baigorria: la primera corresponde a su juventud en San Luis bajo la protección del caudillo Luis Videla y como soldado del manco Paz; la segunda es la etapa de su madurez entre los Ranqueles, aindiado y jefe de una fuerza; la tercera es la de su reconciliación con la sociedad blanca y el ejército nacional, siendo nombrado Coronel y Jefe de la Frontera Sur, cargo que ejerció desde el fortín Tres de Febrero. Lo curioso en las *Memorias* es que Baigorria muestra una auténtica empatía en la parte del relato correspondiente a su vida con los indios. A medida que profundiza su vínculo con Yanquetruz su discurso se torna más emotivo, desde que es aceptado en los toldos hasta cuando se prodigan cuidados amorosos, estando ambos enfermos.

Cuenta así que, teniendo que irse el cacique y estando enfermo Baigorria lo deja al cuidado de las indias más ancianas a quienes les dice “con aire amenazador: que vuelva yo y lo halle enfermo, sabré lo que he de hacer” (1975, pág. 79). Las indias le harán baños de vapor con hierbas y lo curan.

“Más tarde, Llanquetruz cayó a la cama tullido”, relata Baigorria (ídem.). Es el anticipo de un agónico viaje hacia Mendoza con toda la familia que el cacique, sintiendo su final, quiso realizar. A su muerte, quedando la familia desprotegida y en gran necesidad, Baigorria todavía convaleciente, no duda en ir a rescatar a los deudos:

¿Cuándo todavía no puedes subir solo a caballo, y te animas a marcharte a unas distancias tan largas [...]? Baigorria le contestó con aire de desagrado: señor, yo nunca he omitido sacrificio por mis bienhechores. Sé que la familia de Llanquetruz anda muriéndose de necesidad; él ya no existe y a mí me toca sacrificarme por ella en recompensa que tantas veces han prolongado mi vida... (1975, pág. 81).

Cuando los encuentra hay gran emoción en todos. Allí estaban desconsoladas “la vieja, mujer de Yanquetruz [a] quien llamaba madre y una cautivita [...] enajenadas se precipitaban en sus brazos, ansiosas de reconocer sus heridas” (pág. 85).

De su permanencia entre los indios Baigorria dejará un importante testimonio sobre las costumbres y formas de vida de los ranqueles, así como de la lengua que llegó a manejar con soltura. Cuando cena por primera vez con Yanquetruz, confiesa que ya conoce la forma ritual en que los indios brindan por haberlo visto una vuelta anterior, con un vaso al que llaman *igué* (pág. 77), pero que todavía necesitaba de un traductor para comunicarse con el cacique (pág. 76). A él sus parientes lo llaman *chescuí*, cuñado. A Yanquetruz lo llaman *malli*, una palabra derivada de *malliñ*, lago, pero que alude a la autoridad. Cuando fallece le reemplaza su hijo Pichún, con

quien Baigorria ha establecido una relación fraternal; se tratan de “cumpa”, por compañero (pág. 119).

El lenguaje propio del campo es el que maneja Baigorria. Dice “julepe”, “sestearon”, pide “que los indios campeen” (pág. 97), usa el “vos” (pág. 94) indistintamente, reproduce el “trais” por traes, que usa Calfucurá (Zeballos, 1961, pág. 142). Pero también utiliza la jerga militar que ha conocido como soldado: dice que sus hombres “contramarcharon” hasta alcanzar el “medio campo” (Baigorria, 1975, pág. 84). Respecto a su ropa viste como gaucho, describe él mismo que usa calzoncillos, camisa, poncho, sombrero. Su cama en la intemperie es una “carona de potro” (pág. 93).

Su incorporación a la vida tribal es completa; él ha pedido protección, pero a cambio ha ofrecido su experiencia militar, su capacidad para dirigir fuerzas. La lealtad a los indios era la condición de su sobrevivencia. Pero esa completa asimilación lo lleva a un punto donde se va a sentir “entre la espada y la pared” (ídem.). Porque, como revela con simpleza “Después de tanto tiempo [de convivir con los indios] y algunas invasiones, Baigorria andaba siempre en todas”, refiriéndose, claro está, a los malones contra los cristianos en que participó. En las batallas, donde se destacaba por su valor y por ello hasta se le consideró un factor determinante en el triunfo de Pavón, podía vérselo también con “lanza de indio” (pág. 106). Pero, cuando en 1839 se pliega junto a Pichún y Painé a un proyecto de La Madrid para ocupar la ciudad de San Luis, llegados al poblado donde residían sus propios familiares “Baigorria que conocía como eran los indios y más cuando eran en número de 500, no quería hacerlos entrar en el pueblo” (pág. 94). En esta ocasión en que fueron desplazados los federales del gobierno, se decidió entre los jefes ranqueles y los militares conducir a los indios hacia las estancias para que saquearan ganado y así contentarlos sin que entraran a saquear las casas de los vecinos.

En las tolдерías, donde Baigorria actuaba como cacique, había muchos cristianos protegidos por él, fueran cautivos o refugiados, que de tanto en tanto lograban volver a la

civilización. Esto hacía desconfiar a los indios de que Baigorria dejaba huir a los blancos y que luego también se iría él. Para tranquilizarlos, Baigorria “Tomó partido de casarse con una hija del país. Su amigo Coliqueo fue el de los afanes para esta operación” (pág. 109). El testimonio de Baigorria revela en efecto, la conflictiva de vivir entre dos registros culturales diferentes, en una zona de contacto donde él es parte de una cultura y de la otra. Baigorria se asimiló indudablemente a las costumbres indígenas, pero mantiene a conciencia los códigos de su origen. Sabe manejarse con astucia entre ambos grupos, pero, tironeado por valores disímiles no llega a inspirar completa confianza en ninguno de los dos. Su lugar es el del sujeto interétnico, se mueve en la frontera como pez en el agua, su identidad es justamente la interetnicidad. A Baigorria no le impresiona la vida de “tierra adentro” como a quien se adentra a investigar, sino que se entrega a ella como a una fatalidad, acostumbrado al paisaje de penurias y violencias del país. El entorno que describen las *Memorias* presenta una perspectiva diferente a la del relato de viajeros o militares que se aventuran en la frontera. Su mirada es opuesta a la de los exploradores que ven la naturaleza como nueva; Baigorria está en su suelo. Circula por el escenario de las guerras civiles y esas tierras le son propias.

Son los territorios, además, que fueron atravesados por los cronistas desde la época de la colonia. “Ese camino había sido muy transitado durante el período del gobierno colonial español”, sostiene M. L. Pratt (2011, pág. 275). Un camino trazado sobre la tradición cultural que consistía en el desembarco europeo en Buenos Aires, el internarse en las pampas, aventurarse al encuentro con los indios, avistar la inmensidad patagónica y alcanzar la cordillera (pág. 274). Es el trazo de Darwin y de los naturalistas. Pero la ideologización de ese escenario junto a su condimento romántico y a su “contemplativa y estetizante retórica del descubrimiento” (pág. 275), es desconocida por Baigorria. Del mismo modo que ignora la retórica de conquista utilizada al modo de E. Zeballos.

En Baigorria no hay extrañeza respecto a la realidad que lo rodea. No tiene que esforzarse para reconocerla, es baqueano. Es parte del hábitat, allí vive, se emborracha, amansa a sus caballos, adiestra militarmente a los indios, negocia la política, tiene mujer e hijos. Su testimonio muestra la cruda cotidianeidad en que el eje lealtad–traición decide entre la vida y la muerte. Es ese realismo lo que hace especialmente valiosas a las *Memorias*, por ellas conocemos la vida en la frontera tal como era a mediados del siglo XIX. Una vida rural en que las tribus mantenían una activa relación con la comunidad blanca, un intercambio permanente con las poblaciones que muestra que ambos mundos se necesitaban recíprocamente. Esa frontera real puede verse en la novela *La cicatriz* de Daila Prado, cuando presenta a los hermanos Videla de San Luis como comerciantes que intercambian bienes con los indios en las pulperías (pág. 17). Silvia Ratto afirma que:

Tanto las negociaciones diplomáticas como los intercambios estaban asentados en relaciones personales. Las partidas de comercio indígenas se dirigían puntualmente a la casa de negociantes conocidos permaneciendo varios días en el poblado, en ocasiones en las mismas casas de los vecinos [...] De esa manera entendían los indígenas la relación interétnica (2011, pág. 70).

En tiempos de paz la actividad comercial no consistía solamente en la búsqueda de pertrechos en los almacenes del pueblo, sino en la compra y venta de hacienda, participando los indios incluso en los remates a la par de los criollos.

Después de la caída de Rosas, no solo Baigorria sino la mayoría de los caciques van a pasar a depender de la autoridad de Urquiza. Este intentará contentar a las tribus con una política de pacificación parecida a la que habían tenido con los federales, e igualmente los utilizaría como fuerza de choque, ahora a favor de la Confederación. Es así que el 24 de febrero

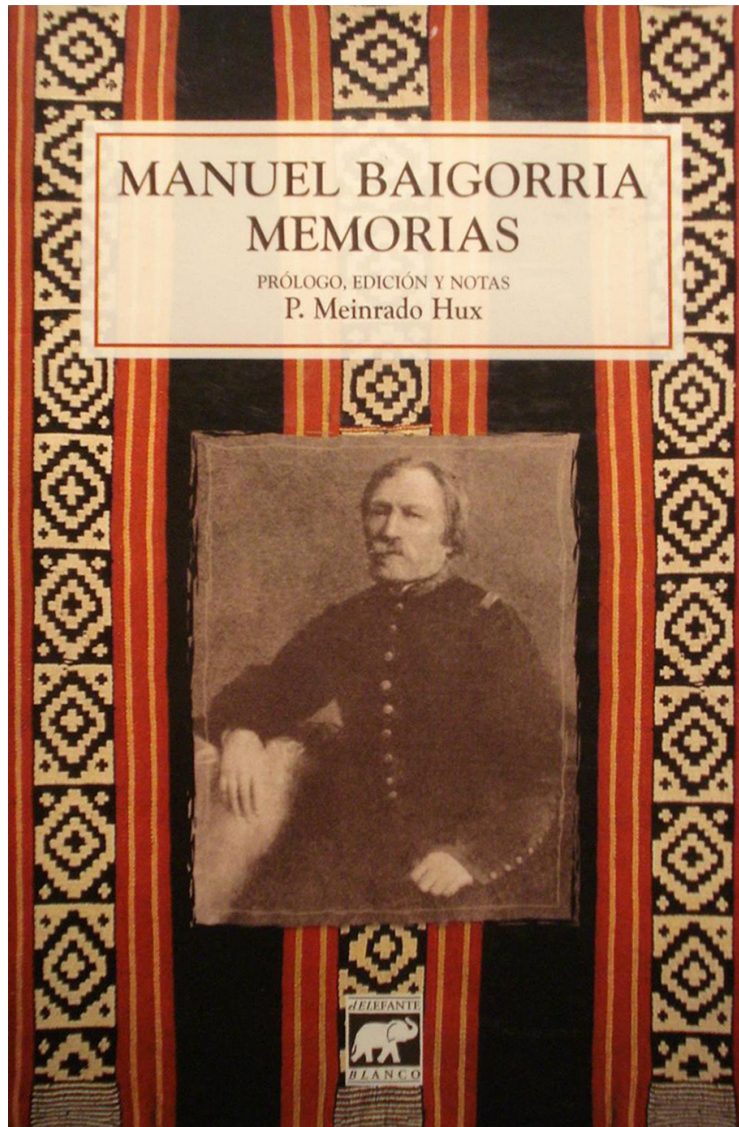


Imagen 3. www.zivals.com.ar

175

de 1853 una partida de cuatro mil indios saqueó estancias de Buenos Aires llevándose las caballadas para incorporarlas al ejército, se entiende que esto era un ataque contra los porteños.

Según el informe de los pobladores [...] el malón era dirigido por Calfucurá, Baigorria, Pichuín y los indios iban dando la voz de que lo hacían mandados por Urquiza y Lagos con la orden de llevarse el ganado de esa parte de la provincia (Ratto, 2011, pág. 60).

Estos malones se hicieron sobre los pueblos de Rojas y Mercedes pero ocurrió que algunas partidas de indios después de alzarse con el ganado no volvieron donde estaba Baigorria

y los caciques, sino que se fueron a sus toldos con los animales (Baigorria, 1975, pág. 131). La cuestión que se suscitó fue si los indios eran o no “soldados de Urquiza” (Ratto, pág. 65). Este es el momento en que a Baigorria le cabe manejar la diplomacia. Hará las veces de un embajador de la Confederación ante las tribus; es un intermediario entre Urquiza y el *lonco* mapuche Calfucurá que no duda en negociar la paz y sus reclamos con las nuevas autoridades. La correspondencia que entabló con Calfucurá son prueba de esos tratos, donde puede leerse que Baigorria le asegura al cacique que “el Señor Presidente y yo nunca dejaremos de hacer los oficios de amigos” (Cartas de Manuel Baigorria al General Juan Calfucurá. Cit. Maguire, 1968, pág. 143).

En la última etapa de su vida Baigorria sale del ostracismo. Urquiza lo nombra Jefe de la Frontera Sur que incluía San Luis, con asiento en el Fortín Tres de Febrero, sobre el río Quinto. Ejerce el cargo secundado por la amistad con los caciques Coliqueo y Calfucurá. En 1856 es nombrado Coronel. Pero el presidente Derqui lo reemplazará por su archienemigo Juan Saá. Y por este y otros motivos pierde confianza en los confederados y se alinea junto a Mitre. En 1861 concurre a la batalla de Pavón con las fuerzas de Coliqueo y se destaca por su legendario valor. En los años finales de su actividad militar luchó contra los últimos caudillos federales y en 1867 participó de la campaña contra el catamarqueño Felipe Varela. En 1873, ya retirado del Ejército, acompañó como baqueano de la compañía del General Arredondo a Julio Roca en su reconocimiento de la frontera.

Las *Memorias*, escritas –o dictadas– por Baigorria, eran más extensas según informe del historiador Landaburu que las hizo publicar en 1938. No obstante, hacia el final de las que conocemos encontramos una aclaración de Baigorria donde manifiesta:

[Baigorria] por no hacer injuria a su patria al dejar escrita su vida ha omitido referir innumerables hechos

de armas, como de aventuras que obtuvo en los veinte años que permaneció entre los salvajes, y también las repetidas veces que con su discurso y posesión, que con los años había tomado sobre las costumbres, salvó a sus amigos los indios de conflictos de que infaliblemente iban a traer tristes resultados (Baigorria, 1975, pág. 166).

Las páginas finales de sus memorias las dedica a estos, “sus amigos los indios”. Y entonces recuerda las historias de un indio muy pobre que se había casado con una viuda, de otro indio de Buenos Aires que quería casarse con la hija de un cacique chileno y no lo dejaban, de un parlamento en un toldo donde se presentaban los regalos de los abuelos de una novia por casar. Y finalmente, como logró que se perdonara la vida de dos mujeres a quienes se acusaba de hacer daño, cerrando con humor: “Con matar esas dos pobres chinas no salvaremos la vida de él ni la nuestra, si es que ya se nos ha llegado el tiempo de morir. [...] Las chinas salvaron y siguieron tomando la chicha” (pág. 169).

Las *Memorias* de Manuel Baigorria sufrieron un larguísimo ostracismo. Probablemente, no solo a causa de su desprolija sintaxis. Es posible también que no despertara interés mostrar unas historias biográficas que descubrieran toda la complejidad de la población de la frontera de un modo más realista y fuera del canon oficial que se había impuesto y consagrado.

Bibliografía:

- Arcos, S. (1860). *Cuestión de indios. Las fronteras y los indios*. Buenos Aires: Imprenta de J. A. Berheim.
- Avendaño, S. (1975). *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño (1834–1874)*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Baigorria, M. (1975). *Memorias*. Buenos Aires: Solar–Hachette.
- Baigorria, M. (1977). *Memorias. Prólogo de Santiago F. Baigorria*. Buenos Aires: Eudeba.

- Baigorria, M. (2006). *Memorias. Prólogo del P. Meinrado Hux*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Chumbita, H. (2009). *Jinetes Rebeldes. Historia del bandolerismo social en la Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Cutolo, V. (1968). *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino (1750–1930)*. Buenos Aires: Elche.
- Franco, L. (1967). *Los grandes caciques de la pampa*. Buenos Aires: Ediciones del Candil.
- Gálvez, L. (1998). *Historias de amor de la historia argentina*. Buenos Aires: Norma.
- Lojo, M. (2014). *Finisterre*. Buenos Aires: De Bolsillo.
- Maguire, J. (1968). *Loncaquüe: relatos de frontera; la pampa, costumbres, leyendas y artesanía*. Buenos Aires: Edición del autor.
- Pérez Gras, M. L. (2013). *Relatos de cautiverio. El legado literario de tres cautivos de los indios en la Argentina del siglo XIX [tesis doctoral]*. Buenos Aires: Universidad del Salvador.
- Prado, D. (2008). *La cicatriz*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Pratt, M. (2011). *Ojos imperiales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ratto, S. (2011). Entre las tolдерías y las estancias. Diplomacia e intercambio interétnico en tiempos de la Confederación. *Estudios Trasandinos*, 16(1), 55-76.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI.
- Torre, C. (2010). *Literatura en tránsito*. Buenos Aires: Prometeo.
- Zeballos, E. (1955). *Painé y la dinastía de los zorros*. Buenos Aires: Hachette.
- Zeballos, E. (1961). *Calfucurá y la dinastía de los piedra*. Buenos Aires: Hachette.
- Zeballos, E. (2007). *Callvucurá – Painé – Relmu*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.

Los Anales del Mar Dulce.

Las imágenes protohistóricas del Río de La Plata y su proyección en las fuentes tempranas

Daniel Omar *de Lucia*

Instituto Superior Joaquín V. González, Argentina
daniel_delucia@hotmail.com

Recibido: 27-05-2019

Aceptado: 15-06-2019

*¿Y fue por este río de sueñera y de barro
que las proas vinieron a fundarme la patria?
Irían a los tumbos los barquitos pintados
entre los camalotes de la corriente zaina.*

*Pensando bien la cosa, supondremos que el río
era azulejo entonces como oriundo del cielo
con su estrellita roja para marcar el sitio
en que ayunó Juan Díaz y los indios comieron.
Lo cierto es que mil hombres y otros mil arribaron
por un mar que tenía cinco lunas de anchura
y aún estaba poblado de sirenas y endriagos
y de piedras imanes que enloquecen la brújula.*

Jorge Luis Borges. *Fundación mítica de Buenos Aires* (fragmento).

179



Imagen 1. Alegoría del viaje de Américo Vespucio. <https://imgs.globovision.com>

El presente es un modesto trabajo realizado, en su momento, para ser presentado como ponencia en unas jornadas de historia en una casa de estudios superiores y también para hacer utilizado como material interno de una cátedra de Historia de América prehispánica y colonial. En él se abordan temas que vienen siendo objeto de interés por numerosos investigadores en trabajos de largo aliento. Incluso algunos que se han dado a conocer después de la presentación de este trabajo como ponencia hace tres años, coincidente con el quinto centenario del descubrimiento oficial del Río de la Plata. Su edición en formato de artículo intenta ser un aporte para analizar las primeras etapas del proceso de la formación del espacio colonial en el espacio rioplatense-paraguayo. La temprana producción de imágenes y representaciones de dicha presión presentes en mapas, crónicas de viajes, relatos, mitos, etc. Una invitación a apreciar un modesto jalón en la evolución del estado de la cuestión en los campos temáticos ante dichos.



Un nuevo mundo en imágenes

Hace 500 años que se produjo el descubrimiento oficial del Río de la Plata durante el célebre y trágico viaje de Juan Díaz Solís. En las páginas siguientes intentaremos analizar la construcción de imágenes sobre el Río de la Plata como región en las fuentes escritas durante las primeras etapas de su exploración hasta el establecimiento de los primeros asentos europeos permanentes y su proyección en fuentes más tardías. Tomaremos como ejes ordenadores de nuestro trabajo los siguientes elementos: a) viajes-mapas; b) naufragios y cautivos; c) horizontes legendarios-entradas.

La controversia historiográfica hizo que el estuario del Plata contara con muchos descubrimientos y aspirantes a descubridores: 1501-1502 por Américo Vespucio y Gonzalo Coelho; Juan Díaz de Solís (1508, 1512); Esteban Froes (1514) y Juan Díaz de Solís (1516). Como se sabe, la historia oficial

hispana consignó al viaje en que Solís encontró la muerte como la fecha oficial del descubrimiento. Hoy por hoy los expertos parecen inclinarse mayormente por considerar el primer arribo europeo registrado a las costas del Plata el viaje de Vesputio-Coelho de 1501-1502 e identificar el río Jordán, mencionado en las relaciones del florentino, con el Río de la Plata y el Pináculo Detentio, mencionado en sus relaciones con el Cerro de Montevideo (Levillier, América la bien llamada, vol. II, 1948, págs. 3-52). El viaje de Solís de 1508, según parece, no llegó hasta el Río de la Plata y el de 1512, ha quedado demostrado que definitivamente no se realizó. La llegada en 1514 de la expedición de Froes a un río situado en 35 grados de latitud sur al que denominó Santa Marta y exploró, sí parece referirse a una visita al Río de la Plata. Es imposible separar la controversia sobre el momento de las primeras exploraciones del estuario y su representación en los mapas sobre las nuevas tierras. Como señala Crone (1956, pág. 116), los ríos fueron una de las referencias espaciales más centrales a la hora de organizar el espacio en los mapas que intentaban representar regiones hasta hace poco ignotas. Analicemos cómo los toponímicos propuestos para denominar el río y la región que estaba inserto fueron evolucionando en las crónicas y mapas hasta terminar de delinear una imagen autónoma de la que históricamente se conocerá como la Región del Plata dentro del contexto del relevamiento y exploración de América del sur.

La primera representación de la región del estuario del Plata en los mapas europeos la presenta como una prolongación difusa e indivisa de la costa brasileña explorada por los portugueses. La costa de Brasil visitada por Américo Vesputio en 1499 y por Vicente Yáñez Pinzón en enero de 1500; por Diego Lepe, en febrero de ese mismo año y por Pedro Álvarez Cabral en abril. Cabral denominó al territorio donde desembarcó como Tierra de la Santa Cruz. En los mapas de Cantino (1502), King Hamy (1504), Maiollo (1504) Caveiro, Kuntsman (1506) y Contarini (1506), la Tierra de



Imagen 2. Planisferio de Cantini 1502. Obsérvese la imagen incompleta de la costa Atlántica de América del Sur. <https://upload.wikimedia.org>

la Santa Cruz es el nombre que denomina a toda la costa de Brasil hasta su límite indefinido hacia el sur. Toponímicos como “Canerio”, “Río Gordan” o “Jordan” se repetirán en las distintas cartas incluyendo la famosa de Waldesmuller que conmina por primera vez el nombre de América para el nuevo continente (Furlong, 1958, págs. 17-33). El Río Gordan parece haber denominado a la vez un río cercano a la actual Río de Janeiro y el río de anchura desusada que Vespuccio menciona a los 35 grados de latitud y que sería el Río de la Plata. La costa de Brasil al sur del territorio ocupado por los portugueses fue visitada desde los primeros años del siglo XVI por marinos de distintos orígenes. El famoso viaje de Vespuccio de 1501 habría reconocido la costa hasta la Patagonia. En 1504 el francés Binot Paulmier de Gonneville desembarcó en Santa Catalina (Brasil) lugar que en los años siguientes estará íntimamente ligado a las expediciones que se dirigían al Río de la Plata.

En 1512 Solís capitula con el rey la realización de un viaje a la costa de América del Sur para delimitar los territorios con los portugueses según la línea de Tordesillas, pero el viaje se suspende para no estorbar las negociaciones con los lusitanos. En 1513, Núñez de Balboa descubre el Océano Pacífico. A partir de ahí comienza la búsqueda del paso interoceánico. Este será uno de los objetivos del diferido viaje de Solís que al

fin emprende rumbo en 1515. Solís recorrió la costa de Brasil y se abasteció en Santa Catalina. Luego recorrió la costa sur de Brasil y la actual costa uruguaya hasta dar con la boca del estuario del Plata y con la Isla de Lobos. Internándose en ese amplio estuario de agua dulce recorre su margen derecha hasta cerca del delta del Paraná. Este último hecho es el que al día de hoy se sigue confiriendo un interés de magnitud a la expedición de Solís en 1516 ya que el arribo de Vesputio en 1501-1502 no había incluido una exploración del estuario. Situación a la que sí se alude en las relaciones del viaje de Froes aunque de una manera un poco vaga. Como se sabe, Solís y un grupo de sus hombres murió en medio de una escaramuza con los indios charrúas. De vuelta a España una de las carabelas naufragó en Santa Catalina. Lo que quedó de este descubrimiento oficial del Río de la Plata fue un conocimiento más acabado de la costa al sur de los dominios portugueses y el estuario del Plata como una referencia espacial ordenadora de estas tierras. A poco de llegar a la península, la noticia del malogrado viaje de Solís, una escueta referencia a esta expedición fue incluida en la primera edición de las *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería publicado en Alcalá en 1516 (De Anglería, 1944, págs. 292-293). Hernando de Magallanes, que recorrerá el estuario, bordeando la costa oriental, buscando el paso al Pacífico, denominó Río de Solís al actual Río de la Plata (1519). En los mapas de la época la región comenzaría a autonomizarse de la Tierra de Santa Cruz/Brasil. En el croquis de Pigafetta (cronista de la expedición de Magallanes), aparece la denominación “Tierras de Solís” que se mantendrá durante varios años. Poco después la denominación vuelve a aparecer en el más completo y preciso mapa de Elcano (1523) donde se ve el río Paraná y Paraguay con su respectivo nombre como desembocando en el estuario. En el mapa de Elcano, igual que en varios mapas lusitanos, el estuario aparece representado, pero sin nombre. En el caso de las cartas portuguesas esto se debería, presumiblemente, por no querer denominarlo con el nombre de un explorador español en el marco de las



Imagen 3. Mapa de Waldseemüller (1507), basado en la información de los viajes de Américo Vesputio. Es la primera carta donde aparece el nombre de América. www.ign.es

controversias territoriales entre ambos reinos. En los primeros años de la década de 1520-1530 se tienen referencias de posibles viajes al Río de la Plata. Entre ellos la del portugués Cristóvão Jacques, que habría llegado en 1521. En 1526 la expedición española de Loaysa, rumbo a la especiera, pasó por las costas de plata.

Sin duda, con la expedición de Gaboto en 1527 se produce un importante punto de inflexión en la delimitación/representación de la región. La expedición de Gaboto no solo hizo un relevamiento de la costa oriental del estuario y del Río Paraná-Paraguay, sino que también incluyó la fundación de pequeños fuertes, poblaciones, interacciones y conflictos con las etnias locales y una serie de intentos de “entradas en la tierra”. Por otro lado, las fuentes ligadas a esta expedición (carta de Luis Ramírez) y a la de Diego de Moguer, contra maestre de una de las carabelas de Solís en 1516, expedición con la que enlazó en 1529, sentaron los elementos básicos de un cierto imaginario legendario de la conquista en el Río de la Plata. Contemporánea a esta expedición es la publicación del mapa de Diego Ribero (1529) que refleja claramente los aportes hechos por la expedición de Magallanes-Elcano. El planisferio

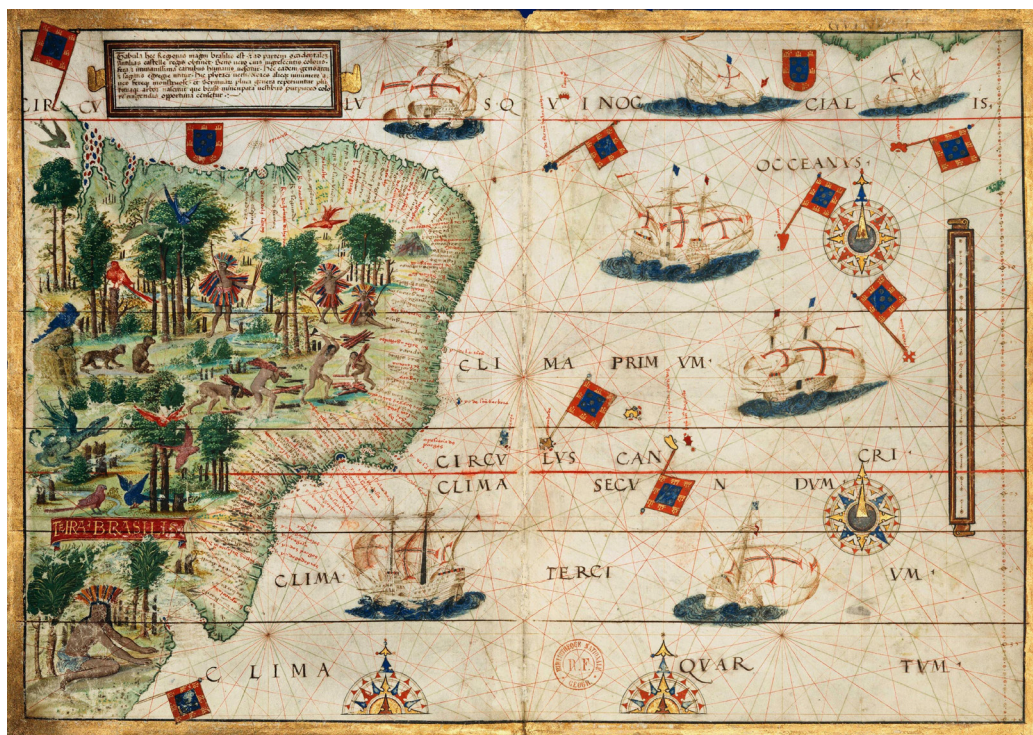


Imagen 4. Atlas de Miller (1519). Obsérvese las desembocaduras del Amazonas y del Río de la Plata. www.reddit.com

de Ribero reproduce de manera bastante precisa la costa de la Patagonia hasta el Estrecho de Magallanes. En lo concerniente al Plata muestra el estuario con los dos afluentes principales que corren en dirección norte-sur. La región es denominada Tierra de Solís y aparece como una región delimitada entre la Tierra de Brasil y la Tierra de los Patagones. La vuelta de Caboto a España en 1530 comenzará a difundir la denominación Río de la Plata con la cual el navegante veneciano había denominado al río que los indígenas llamaban “Paraná Guazú”, Vespuccio había denominado “Jordán”, Solís “Mar dulce” y Magallanes “Río de Solís”. En 1531-1532 el portugués Martín de Souza ingresa en el Río de la Plata perdiendo una de sus naves cerca de Maldonado. Esta expedición, de la que se conserva su *Diario de Navegación*, no carente de cierto interés, exploró hasta el delta del Paraná (Laguarda Trías, 1957, págs. 118-170).¹ Se trató de un intento frustrado de establecer un asentamiento portugués en el estuario.

1 En el mismo número de la revista, más información sobre la expedición de López de Sousa.

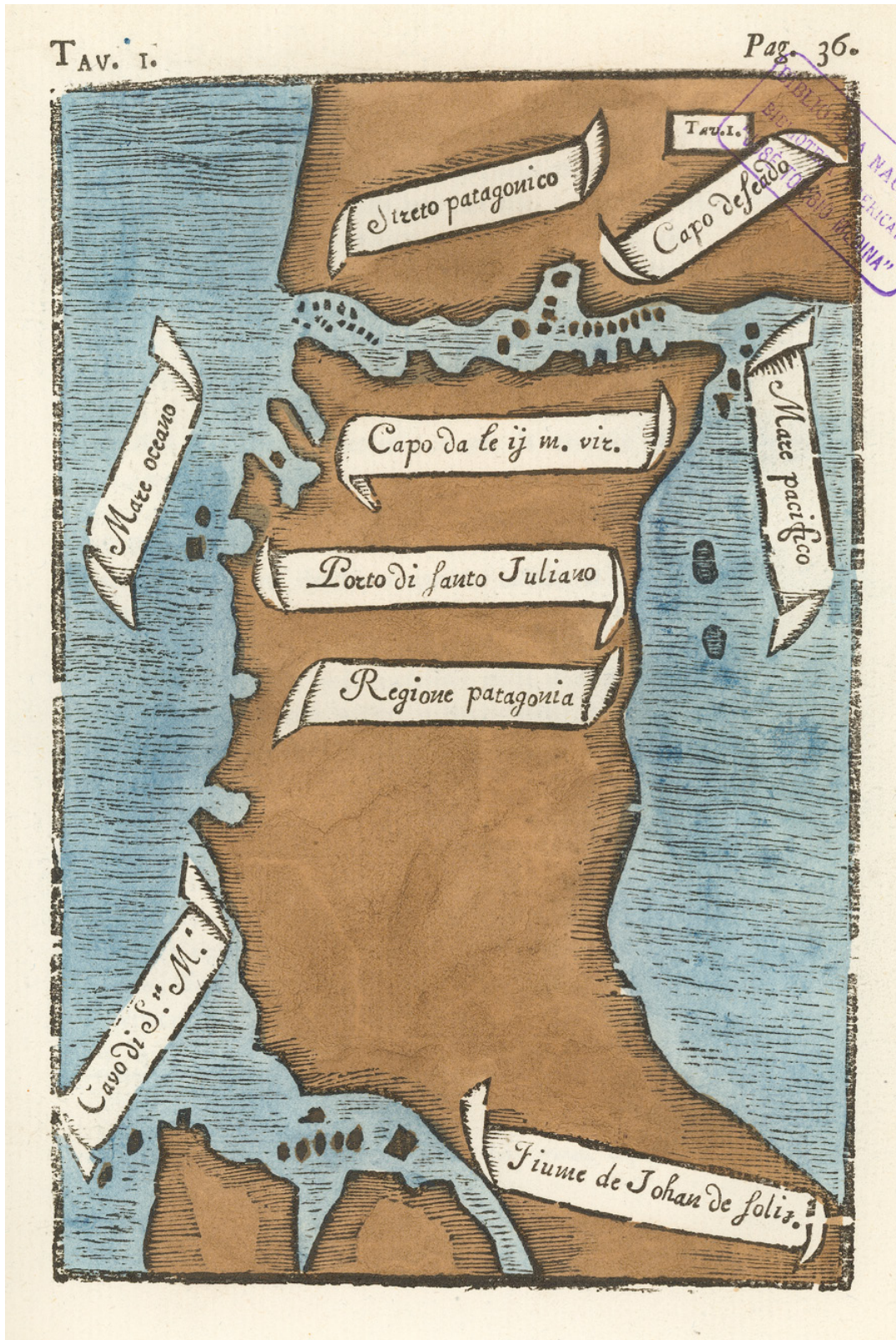


Imagen 5. Croquis de Pigafetta (1520). Obsérvese la mención a la Tierra de Solís.
www.wdl.org

La expedición de Mendoza y el fin de la protohistoria del Plata

El mapamundi Agnese y un mapa catalán menos conocido serán los primeros mapas que incluirán el nombre de Río de la Plata (Levillier, 1948, págs. 42-43). Ambos publicados en 1536 el año en el cual Pedro de Mendoza llegaría al Plata para colonizar el estuario. La expedición de Pedro de Mendoza fue enviada para fortalecer la presencia española al sur de Brasil y explorar el territorio al interior. Se trató de una armada de 16 barcos, con un fuerte contingente humano y muchos recursos necesarios para establecer una colonia. La expedición estuvo atravesada por conflictos serios desde la travesía en alta mar. Mendoza reconoció la boca del Río de la Plata y recorrió la costa oriental hasta la isla de San Gabriel donde había estado el asiento de Gaboto. Luego decidió hacer un establecimiento en la otra banda del río según Ruiz Díaz de Guzmán para evitar deserciones en dirección de Brasil. Fundó el fuerte-población de Santa María de los Buenos Aires junto al Riachuelo de los navíos. En Buenos Aires la cosa fue para mal. El hambre y los ataques de los querandíes fomentaron el descontento. Los lugartenientes de Mendoza, Ayolas e Irala, establecieron puertos río arriba, Corpus Christi cerca de la laguna Coronda, y en el alto Paraguay en el asentamiento conocido como puerto de Nuestra Señora de la Candelaria. Mendoza enfermó y mal enquistado con su gente, parte para Europa y muere en el viaje. La política de los lugartenientes se va inclinando al establecimiento río arriba donde se habían entablado relaciones aceptables con algunas etnias indígenas. Con los carios guaraníes de la costa este del Paraguay, por ejemplo. Finalmente, Ayolas morirá a manos de los indios Payaguas de vuelta de una expedición que había llegado hasta los Andes orientales. Luego de un conflicto entre capitanes, Irala es elegido capitán general por el voto de los soldados. Ordena despoblar Buenos Aires y reunir a todo el contingente, incluyendo los restos de una expedición genovesa que había naufragado junto al Riachuelo, cerca del poblado

cario de Lambaré, que luego sería la ciudad de Asunción. El eje de la colonización de esta parte de América del Sur pasaría al Paraguay a más de mil kilómetros del estuario del Plata. La llegada del nuevo Adelantado Núñez Cabeza de Vaca en 1542 y el conflicto que mantendría con Irala y su gente sería el episodio que cerraría todo un ciclo en la colonización de la región.

La memoria de naufragos y cautivos

Los relatos de naufragios y de españoles conviviendo con los indios en calidad de refugiados o cautivos (o ambas cosas) representan todo un clásico de las crónicas de la conquista a lo largo del continente. Siendo quizás las dos obras paradigmáticas, de ese tipo, *Naufragios y Comentarios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, sobre su periplo de náufrago entre La Florida y Nuevo México, y sus exploraciones y vicisitudes como malogrado Adelantado del Río de la Plata; y *Los viajes de Hans Standen* sobre la historia de aquel alemán que participó de la colonización portuguesa de Brasil y fue cautivo de los indios tupinambas. Los relatos de naufragos y europeos que pasaron años viviendo, libres o en cautividad, con los indios es más representativo de la historia de la exploración y conquista de aquellas regiones de América que por tiempo dilatado fueron fronteras abiertas, de ocupación incompleta y con una marcada separación espacial entre el espacio ocupado por los europeos y el ocupado por los pueblos autóctonos. La formación temprana del espacio colonial portugués en Brasil, tan íntimamente relacionado con el caso que estudiamos acá, representa numerosos casos testigos de estas experiencias. Las crónicas de la exploración de la costa Atlántica al sur del Brasil hasta el Río de la Plata y por las riberas de los ríos de la cuenca están también bastante pobladas de relatos de naufragos. Remitiéndonos al periodo que nos ocupa, contabilizamos los siguientes relatos de naufragos y estadías de españoles entre los indios: a) Francisco del Puerto, grumete de la expedición de Solís criado por los charrúas; b) un grupo de sobrevivientes



Imagen 7. Planisferio de Diego Ribero (1529). <https://upload.wikimedia.org>

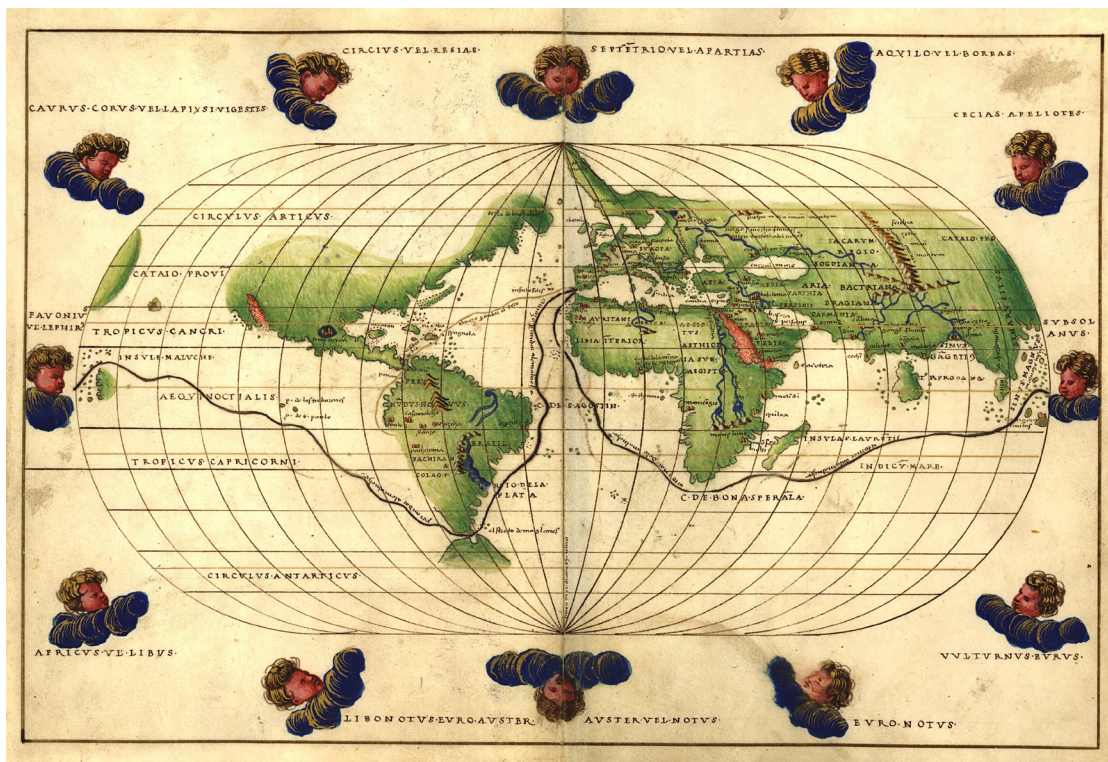


Imagen 8. El planisferio de Agnese (1536). Primer mapa donde aparece el nombre del Río de la Plata. <https://es.wikipedia.org>

de Solís recogidos por la expedición de Cristóvão Jacques al sur de Brasil en 1521; c) La expedición de los portugueses de San Vicente junto a Alejo García y otros náufragos de la expedición de Solís hasta los contrafuertes andinos; d) un grupo de náufragos de la bahía de los patos que informó a Acuña capitán de la nave San Gabriel de la expedición de García Jofre de Loaísa sobre las características de la región; e) el portugués Jorge Gómez que informó en Pernambuco a Gaboto sobre el Río de la Plata en donde se había instalado luego de llegar con la expedición de Cristóvão Jacques; f) Melchor Pérez y Enrique Montes náufragos de la expedición de Solís recogidos por Gaboto; g) españoles amotinados de la nave San Gabriel, de la expedición de Loaísa, que habían preferido quedarse entre los indios a volver a España encontrados por Gaboto en 1527; h) Diego García y la alusión en sus Memorias de un español que había vivido quince años entre los indios del Paraguay; i) Juan de Justes y Héctor Acuña cautivos de la expedición de Gaboto entre los indios agacés; j) el adolescente “calderoncillo” que fue prisionero de los timbúes; k) Ruiz García y parte del contingente de Gaboto viviendo en alianza entre los indios de San Vicente y luego rescatados por Gonzalo de Mendoza; l) Los sobrevivientes de la expedición de Gaboto rescatados por Alonso Cabrera que ayudaron a los franciscanos que venían con Cabrera a establecer una misión en Santa Catalina y luego fueron guías de Alvar Núñez Cabeza de Vaca camino a Asunción. En las crónicas de los exploradores y en los relatos posteriores el náufrago/cautivo suele ser el portador de un saber poder. Un baqueano de la geografía conjetural de la tierra virgen, un “lengua” conocedor de los idiomas autóctonos y alguien que ha adquirido la suficiente experiencia como para ser un mediador cultural con los nativos. Fernández de Oviedo en su *Historia General...* traza el siguiente cuadro del portugués Acuña, miembro de la expedición de Gaboto, que había vivido años entre los indios agaces:

A este cristiano Etor le tenían los indios do estaba, en mucho, porque era valiente hombre de su persona, e aun nandabales a palos algunas veces; y este procuró que hiciesen paces los indios donde él estaba, con los españoles, e los indios no lo querían hacer; antes, de enojados, echaron el arcabuz que es dicho en el fuego, para lo partir y hacer pedazos para rescate y repartirse entre sí; el arcabuz estaba cargado, y como se calentó, reventó por muchas partes con grande estruendo, y lastimó muchos indios circundantes (Fernández de Oviedo, 1959, pág. 378).

Sin duda, de estos relatos el más conocido es el de la expedición de Alejo García, junto a portugueses enviados por el capitán general de San Vicente y un contingente de indios, en busca de la Sierra de La Plata. Esta referencia evoca el conocimiento diferido entre los indígenas tupinamba de la existencia de un reino metalífero en el oeste. La expedición de Alejo García y sus hombres atravesó la selva, pasando por el Chaco Boreal y llegando hasta las cercanías de Cochabamba donde consiguió recoger oro y plata en cantidad. Alejo García murió en una escaramuza con los indios de regreso a la costa de Brasil. Quedó como principal legado de esta experiencia el conocimiento de la Senda de San Vicente que será durante el periodo colonial la ruta obligada para comunicar la costa de Brasil con el Chaco Paraguayo y los Andes. Queremos llamar la atención sobre otro episodio protagonizado por españoles conviviendo con los indios y quizás con una mayor significación que la expedición de Alejo García. Durante la expedición de Gaboto, este último envió al capitán Ruiz García con 40 hombres y un bergantín hacia la costa de Brasil en busca de alimentos. Este contingente se estableció en la costa brasileña cerca de San Vicente, manteniendo relaciones amistosas con portugueses y con los indios locales. Vivieron dos años cultivando la tierra e intercambiando alimentos con los indios. Luego entraron en conflicto con un hacendado portugués que intentó apoderarse

de sus tierras. El capitán general lusitano les exigió que juraran fidelidad a la corona portuguesa a lo que los castellanos se negaron. En ese entonces llegaron corsarios franceses a los que los españoles coparon su navío haciéndose de pertrechos. En alianza con indios amigos, atacaron San Vicente y la saquearon. Luego se retiraron ochenta leguas al sur que entendían que eran dominios del rey de Castilla. En 1538 la expedición de Gonzalo de Mendoza los rescató. La experiencia de estos españoles en San Vicente es casi como un antecedente de la alianza hispano guaraní que dará origen a la sociedad mestiza del Paraguay. Este episodio que Ruy Díaz de Guzmán define como primera guerra entre “cristianos” en Indias puede ser leído de otra forma (Díaz de Guzmán, 1969, págs. 99-102). Como inscripto en la alianza étnica entre un contingente de conquistadores y una parcialidad indígena contra enemigos comunes. Alianza que tenía frondosos antecedentes en la conquista de las áreas nucleares. Pero que, en estas fronteras abiertas y selváticas, habitadas por sociedades prehispánicas menos complejas que las que habitaban en las áreas nucleares, tomo otros rasgos. Los naufragos y cautivos de las primeras expediciones españolas al sur del Brasil solían integrarse a la sociedad indígena; formaban familias interraciales; ayudaron a difundir los relatos que magnificaban las noticias semilegendarias sobre tesoros metalíferos y a veces accedían a posiciones de liderazgo entre los indígenas. En relación a esto último podemos citar el ejemplo de Juan Ramallo, un portugués casado con la hija de un reyezuelo guayana, y convertido en señor de una comunidad mestiza cercana a San Pablo (Lezama, 2008, págs. 1-26).²

Horizontes legendarios y entradas en la tierra

Como sucedió a lo largo de todo el continente las fuentes de la conquista del Río de la Plata también reflejan la expansión de un imaginario legendario sobre las tierras ignotas a ocupar. Las leyendas sobre las tierras míticas llenas de riqueza eran

² El trabajo de Lezama junto con De Gandía (1946), constituyen las aproximaciones más interesantes al tema de los naufragios y cautivos en la exploración y conquista de esta parte de América.



Imagen 9. Indios del Río de la Plata en las ilustraciones de la crónica de Schmidel.
Una alteridad ficticia

ávidamente recogidas por los exploradores y sus ecos llegaban del otro lado del mar incitando a nuevos conquistadores. Las expediciones de Gaboto y la de Mendoza fueron el punto de partida de una serie de historias y relatos que conforman el imaginario legendario del Plata temprano-colonial. En ese sentido, hubiera que distinguir entre relatos puntuales reflejados en las crónicas de referencias que terminarán constituyendo horizontes legendarios de cierta vigencia. A nuestro juicio, la leyenda de Lucía Miranda, asociada a la expedición de Gaboto se inscribe en el primer grupo. Es un típico relato romántico y épico que contrapone los valores españoles a la barbarie indígena (Operé, 2001, págs. 235-239). Aunque no hubiera que pasar por alto que aborda una imagen de cierta recurrencia en las fuentes históricas que es la de los cautivos de los indios como ya explicábamos más arriba. Lo mismo podemos decir el relato de La Maldonada, ambientado en la

hambruna de la primera Buenos Aires, y que une el carácter dramático de la empresa conquistadora con el típico cuento de prodigios. Podríamos incluir en este cúmulo de relatos difusos las menciones a animales fantásticos y animales prodigiosos en distintos cronistas de época (Fernández Oviedo, Ulrico Schmidel, Del Barco Centenera, etc.).

En cuanto a los horizontes legendarios la expedición de Gaboto, será claramente un punto de partida importante de la conformación de imágenes y relatos de mayor vigencia. Pero es bueno aclarar que el propio Gaboto puede haber escuchado en Europa mitos sobre reinos auríferos perdidos en el interior del continente. Ya el viaje portugués de Nuño y Cristóbal Haro a la costa de Brasil en 1508 había dado a conocer en Europa la noticia de indios que recogían piezas de plata y oro en un país perdido que estaba en dirección al poniente. Relato que también conocía Solís cuando marchó en su malogrado viaje de 1516 (De Gandía, 1931, págs. 153-154). Entendemos que lo antedicho no le quita importancia a las noticias recogidas por Gaboto con los recuerdos de los indios y los compañeros de Alejo García sobre el Tahuantinsuyo (El Rey Blanco). Sin duda es este el momento en el cual el horizonte mítico terminará de constituirse en acicate para la búsqueda de las geografías conjeturales de esta parte del imperio español. El relato recogido en la carta de Luis Ramírez fechada en la costa del río Uruguay en 1528 marca un hito en la consolidación de las tierras argentíferas que daría nombre al país que nacería tres siglos después. La expedición de Alejo García fue la primera entrada profunda de la costa Atlántica hacia el oeste protagonizada por europeos con concurso indígena. Pero las migraciones de tupis y guaraníes en dirección a las zonas boscosas como el Chaco y el Mato Grosso y los faldeos orientales de los Andes (búsqueda de Yvi Maraei o la mítica tierra sin mal) no eran nuevas. Se venían produciendo desde fines del siglo XV, chocando con la presencia incaica en el altiplano oriental. Tenemos registros de varias de estas migraciones durante las primeras décadas de la presencia europea en esta parte de América del Sur.



Imagen 10. El suplicio de Lucía Miranda, según el pintor santafesino Jorge Baños.
<http://puertogaboto.blogspot.com>

Durante la expedición de Pedro de Mendoza las entradas que irán en buscar la Sierra de la Plata y la tierra del rey blanco comienzan a relacionarse con las noticias que habían llegado a Europa de la conquista, aun inacabada del Perú, por Pizarro (De Herrera y Tordesillas, 1730, págs. 219-221). El horizonte geográfico mítico ya no era un espacio tan sin fin. La leyenda del Rey Blanco/Sierra de La Plata comenzará a perder vitalidad en la medida que se termine de conformar el espacio hispano colonial en esta parte del continente, aunque dejará sentir sus ecos en relatos que circularán en los siglos siguientes (País de Paititi, Candire). También su versión andino/patagónica sintetizada en el mito de la aurea Ciudad de los Cesares, originada en el recuerdo mítico de la entrada del capitán Francisco César en 1528, servirá para perpetuar su eco en el tiempo largo (Morales, 1944). No es un hecho menor que las principales versiones escritas sobre estos relatos provengan de un cronista de principios del siglo XVII como el asunceño Ruy Díaz de Guzmán y su vívida y exhaustiva recopilación de recuerdos diferidos de la época de la conquista.



Imagen 11. El ataque de los timbúes a Corpus Christi en la Crónica de Schmidel.
www.revisionistas.com.ar

En cambio, fuentes tempranas, debidas a la pluma de un testigo directo de los hechos que relata, cómo la relación de Hernán Ribera y la crónica de Ulrico Schmidel de la expedición de Mendoza y la fundación de Asunción remiten a otro horizonte mítico, profusamente desparramado por toda América, pero que no tendrá la misma vigencia de tiempo largo en la memoria de la región. Schmidel relata su participación en una entrada desde el Paraguay en dirección al Mato Grosso comandada por Hernando de Ribera. El relato comienza describiendo el país de los indios Xarajes y como el “rey” de esos indios le entregó como presente a los españoles oro y plata, minerales que decía haber adquirido en guerra con las mujeres guerreras que vivían más al norte. Como era de esperarse los españoles decidieron conocer ese país:

Entonces marchamos hacia las sobredichas amazonas; esas mujeres con un solo pecho y viene a sus maridos tres o cuatro veces en el año, y si ella se embaraza por el hombre y nace un varón, lo manda ella a casa del marido, pero si es una niña, la guardan con ellas, y le queman

el pecho derecho para que este no pueda crecer; el por qué le queman el pecho es para que puedan usar sus armas, los arcos, contra sus enemigos; pues ellas hacen la guerra contra sus enemigos y son mujeres guerreras. Viven estas mujeres amazonas en una isla y está rodeada la isla en todo su derredor por el río y es una isla grande. Si se quiere viajar hacia allá, hay que llegarse a ella en canoas. En esta isla las amazonas no tienen oro ni plata, sino en Tierra Firme, que es en la tierra donde viven los maridos; allí tienen gran riqueza y es una gran nación y un gran rey que se llamaría Iñis, como había indicado después el ortues (Schmidel, 1962, pág. 305).³

Aparte del relato de Schmidel contamos con la declaración que sobre este viaje hizo el propio Hernando de Rivera ante un oidor en Asunción en 1545. El texto de la relación de Rivera fue incluido por Núñez Cabeza de Vaca en su *Naufragios y comentarios*. El relato de Rivera, más sobrio que el del bávaro, describe a estas poblaciones femeninas “que es gente de guerra y temida”, poseen mucho oro y plata y casas revestidas de esos metales. El centro de su reino es un templo solar construido en un lago. Son gobernadas por una reina y se juntan carnalmente en determinadas épocas del año con indios de tribus cercanas. Al igual que en el relato de Schmidel crían a las mujeres y no así los varones. Pero Rivera no las llama amazonas ni dice que se amputan un seno para lanzar flechas con más facilidad. Vecinas a estas mujeres hacia el noroeste:

hay otras muchas poblaciones y muy grandes de indios; hay pueblos tan grandes, que en un día no pueden atravesar de un cabo a otro, y que toda es gente que posee mucho metal blanco y amarillo, y con ello se sirven en sus casas, y que toda es gente vestida; y para ir allí podían ir muy presto, y todo por tierra muy poblada (Núñez Cabeza de Vaca, 2003, pág. 292).

3 En todas las citas textuales se respetó la grafía original.



Imagen 12. Guerreras amazonas de la crónica de Brasil de André Thevet
<https://upload.wikimedia.org>

Los párrafos precedentes parecen ser una noticia diferida referente a las ciudades del incario así como la alusión de la isla en un río probablemente aluda a la isla del sol y su templo de las vírgenes incaicas en el Lago Titicaca.⁴ En la versión más “europeizada” de Schmidel, las ñustas incas se han convertido en un remedo americano de las amazonas de la antigüedad clásica. Tal la versión rioplatense-paraguaya del típico relato americano de las mujeres guerreras que incluyó entre sus cultores a Colón, Vázquez de Coronado, Walter Raleigh, Hernán Cortés, el cronista Gaspar de Carvajal, etc.

4 Las crónicas del siglo XVI denominan Laguna de los Xarajes a la parte del Pantanal, un humedal anegadizo situado en el Mato Grosso, ocupando parte del territorio de Bolivia, Brasil y Paraguay. El Pantanal es una llanura aluvial aledaña a los Andes orientales donde confluyen varios ríos. El topónimo Xarajes alude a la etnia de aborígenes que habitaban la región: Xarajes o Jarajes. Actualmente se los denomina guatos. Eran un grupo nómada de lengua Macro-ye. Vivían en las riberas del río Paraguay y en las lagunas cercanas.

Entradas y retornos de la costa al Paraguay

La llegada de Alvar Núñez Cabeza de Vaca como nuevo Adelantado a Asunción, marcó un punto de inflexión en la historia de la colonización española iniciada en Buenos Aires y luego desplazada a la costa del Paraguay. Como se sabe, Núñez Cabeza de Vaca chocará con el liderazgo de Irala y luego de algunos intentos de convivencia será depuesto por los asunceños y enviado prisionero a España. La crónica de Núñez relata varias entradas en la zona del Chaco y al norte del Paraguay conducidas por él mismo, más las protagonizadas por su rival Irala o la ya mencionada de Hernando Ribera. Pero hay otro tipo de travesía que se relata en *Naufragios y comentarios* que queremos analizar. Nos referimos al viaje realizado por tierra por el adelantado y su gente desde la costa de Brasil a la altura de Santa Catalina hasta llegar a Asunción.

El relato del Adelantado refleja toda una forma de concebir el espacio rioplatense-paraguayo en formación desde la perspectiva de un contingente llegado desde Europa. Llegado a Santa Catalina toma contacto con los franciscanos que había dejado la expedición auxiliar de Cabrera a la gente del puerto del Buen Aire y que junto con sobrevivientes de la expedición de Gaboto habían formado una misión entre los indios. Manda a Felipe Cáceres en una carabela a tomar información de lo que pasaba en la ciudad fundada por Mendoza. Este vuelve con unos pocos sobrevivientes que quedaban del fuerte despoblado y con un resumen de noticias referentes al establecimiento de los españoles en Asunción. Entonces Alvar Núñez decide marchar por tierra, con ayuda de los baqueanos cristianos e indios, para llegar por tierra a Asunción. En la crónica del viaje Alvar Núñez describe cómo va atravesando distintas regiones pobladas por etnias cazadoras recolectoras en algunos casos y en otras de agricultores. El paisaje va cambiando y hay que atravesar por sierras, florestas y ríos difícil de vadear. Menciona el Adelantado cómo él y su grupo son, por lo general, bien recibidos por los indios que en los últimos años se han



familiarizado con la presencia de europeos. De estos indígenas toman “bastimentos” y nunca pasan hambre. Señala la sorpresa de los indios ante los desconocidos caballos. Llegando a zona habitadas por la “generación de guaranis” se comienza a percibir un patrón cultural más homogéneo: “...toda la gente de los pueblos siembra maíz y cazabi y otros semillas, y batatas de tres maneras: blancas y amarillas y coloradas, muy gruesas y sabrosas, y crían patos y gallinas, y sacan mucha miel de los árboles de lo hueco de ellos” (Naufragios y comentarios, pág. 158). El relato no descuida la descripción de la vegetación y demás aspectos de la biodiversidad local. Llegando al río Iguazú los españoles descubren los saltos de agua que los impresionan (cataratas del Iguazú) y cargan sus canoas para sortearlos. El texto describe las características de estas vías fluviales, en particular del Paraná, señalando las dificultades que implica navegarlas. Los últimos tramos se hacen llevando a varios convalecientes, producto de la rudeza de la expedición, en canoas especialmente preparadas para ese fin. Poco antes de llegar al Paraguay hispano la expedición se topa con un español que les informó de la muerte de Ayolas. El último tramo del viaje también contó con la ayuda de los indios comarcanos hasta llegar a Asunción donde se sorprendieron que al fin después de tanto tiempo llegara una expedición desde España (Naufragios y comentarios, págs. 166-168). Alvar Núñez presentó sus poderes a Irala y comenzó el contradictorio proceso que concluiría con su deposición violenta.

Queremos contraponer este relato de la entrada por vía terrestre de Núñez Cabeza de Vaca desde Santa Catalina a Asunción con otro relato que describe una travesía semejante, pero en sentido contrario. En su crónica Ulrico Schmidel cuenta que recibió en ese perdido punto selvático que era Asunción una carta de España que requería su regreso a Europa. Luego de conseguir permiso de Irala el lansquenete bávaro se dispuso a iniciar el camino por tierra hasta el puerto lusitano de San Vicente donde, según había informado un viajero proveniente de ese destino, había atracado recientemente una carabela.



Imagen 13. Los guaraníes carios según el ilustrador europeo de la Cronica Schmidell.
<http://historiasdelparaguay.blogspot.com>

202

Huellas y voces

Schmidel dice que Irala, en merito a sus servicios en Asunción, le facilitó 20 indios carios para que lo acompañaran en calidad de cargadores. Navegando en canoas por el Paraná y luego caminando, Ulrico y su comitiva marcharon hacia la costa brasileña, encontrándose con otros españoles y portugueses que iban en el mismo sentido. Eran bien recibidos en tierras de carios y otras parcialidades guaraníes que estaban en amistad con los españoles. Luego entraron en la tierra de los tupis que para Schmidel constituía una verdadera frontera cultural. Don Ulrico no ahorra epítetos para describir en tonos negros a los clásicos adversarios de los guaraníes carios aliados a los españoles: “Estos tupis no tienen otro solas que guerrear, comer y beber y estar borrachos día y noche y bailar y es un pueblo orgulloso, soberbio y altanero; y hacen vino de trigo turco; así quedan borrachos de este vino como allá afuera alguien que quisiera quedar borracho del mejor vino” (Schmidel, 1962, pág. 324). Luego de describir varios encuentros violentos con los tupis, en los que él y su gente se salvaron por poco de morir, el atribulado alemán cuenta como arribo al pueblo de indios

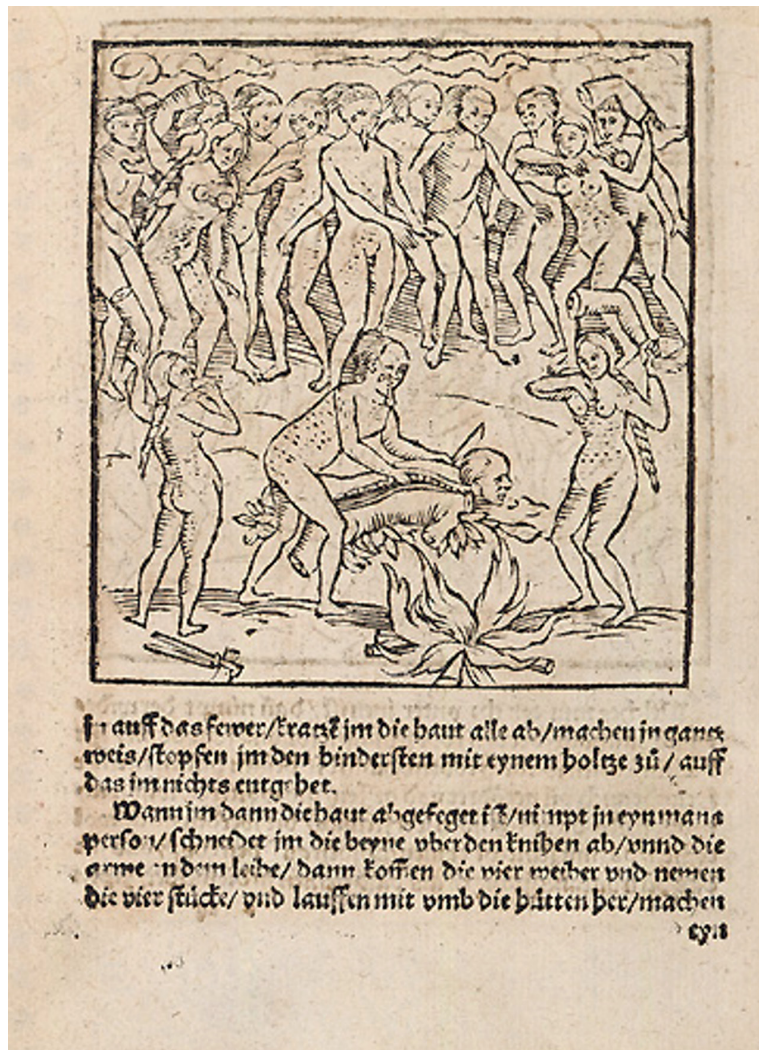


Imagen 14. Festín caníbal según el ilustrador europeo de las aventuras de Hans Standen. <https://upload.wikimedia.org>

y cristianos mandado por nuestro ya conocido Juan Ramallo. Constata que este sujeto se había convertido en una especie de reyezuelo independiente del rey de Portugal que gobernaba un señorío mestizo basado en el maloqueo de indios. Ramallo le aseguro a Schmidel que hace cuarenta años que vivía en esas tierras y no se sentía súbdito del rey de Portugal ni de nadie. Schmidel confiesa que sintió más recelo habitando en los dominios de Ramallo que entre los indios sin presencia de europeos. Finalmente, el bávaro y su comitiva llegaron al puerto de San Vicente al que describe como una floreciente colonia azucarera. Desde allí se embarcó a Europa (págs. 325-326).

Lo interesante de ambos relatos contenidos en las crónicas de Núñez Cabeza de Vaca y Schmidel es la descripción del ancho espacio de frontera móvil entre los dominios lusitanos y españoles como una ruta que había comenzado a ser transitada sentando un tipo de patrón al respecto. Se trata de un mundo ruralizado con pluralidad de presencias nativas. Con una relativa permeabilidad para aquellos europeos que quisieran transitarlo o incorporarse a la vida de las comunidades indígenas. También para las alianzas étnicas entre grupos nativos y exógenos que caracterizan al hinterland rural del sur de Brasil durante todo el periodo colonial y cuyo primer antecedente remite a la experiencia de Alejo García y sus compañeros. En los años que mediarán entre el ciclo que se

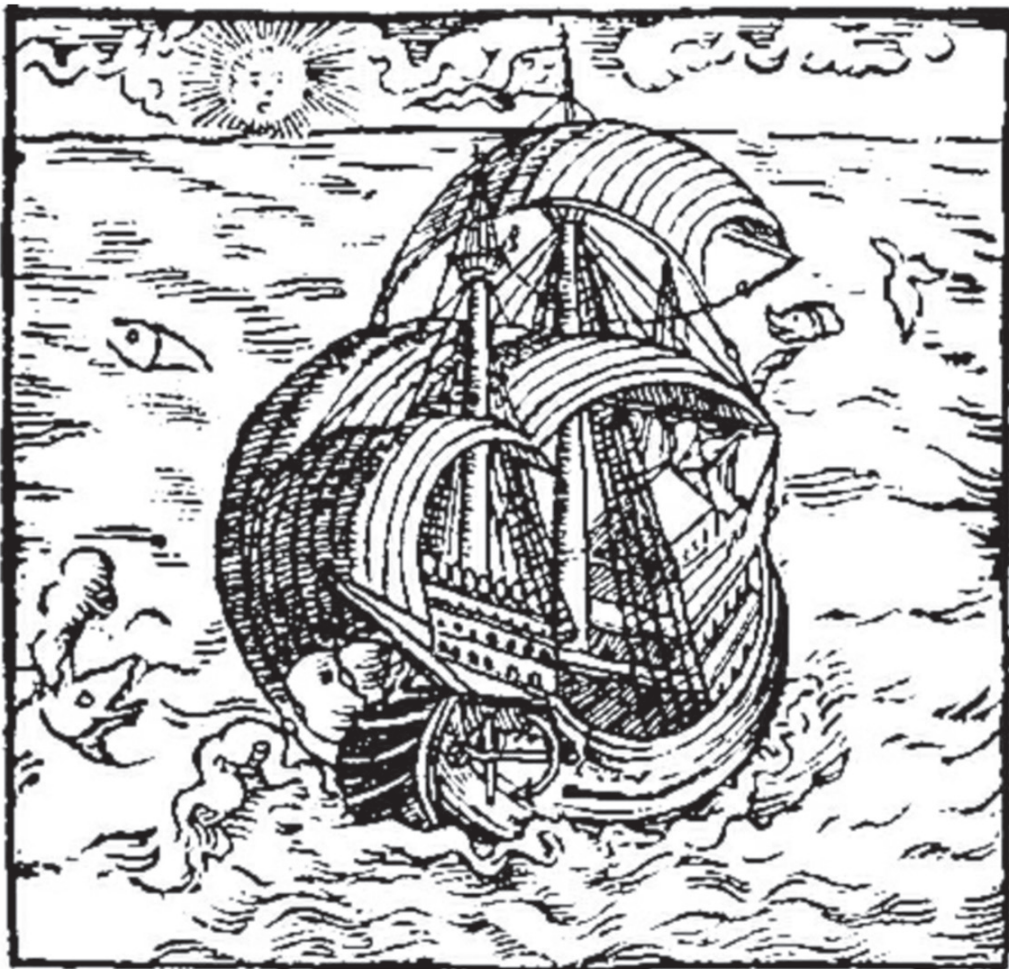


Imagen 15. Una carabela de la expedición de Juan Sanabria en las ilustraciones de las crónicas de Hans Staden. <https://argentina-kultur.com>

cerró con la fundación de Asunción y el que comenzará con la fundación de Santa Fe (1573) y Buenos Aires (1580), la ruta terrestre desde la costa Atlántica del actual Brasil volverá a ser usada por distintos grupos humanos que buscaron llegar al Paraguay hispano-mestizo. En 1553 transitaron a pie y con canoas el mismo camino que había recorrido Cabeza de Vaca los sobrevivientes de la expedición del malogrado adelantado Juan Sanabria. Luego de sobrevivir a naufragios, ataques de piratas y otros males este contingente, con fuerte presencia femenina, decidió abandonar la precaria población que habían fundado en la costa brasileña y liderados por la “Adelantada” Mencía Calderón, viuda de Sanabria, emprendieron el largo camino hasta la Asunción de Irala para ayudar a “blanquear” un poco al Paraguay mestizo con un aporte ontogenético de mujeres europeas. En 1556, siguiendo la misma ruta de las entradas llegó, proveniente de Brasil, un pequeño grupo de españoles y portugueses liderados por el lusitano Cipion Goes que introdujeron en Asunción un toro y siete vacas marcando el inicio de la ganadería bovina en la región (Díaz de Guzmán, 1969, págs. 205-210).

Historias tempranas del Río de la Plata

En el periodo que media entre la expedición de Mendoza y la fundación de Asunción y el proceso de fundación de Santa Fe-Buenos Aires por Garay el Río de la Plata, mirado desde Europa siguió siendo un territorio nebuloso. Aparte de la crónica de Schmidel (1554) y la de Cabeza de Vaca (1555), algunas crónicas de autores que no visitaron la región incluyeron algunas noticias sobre el Río de la Plata. En la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), Las Casas resume unas pocas e imprecisas noticias sobre la región diciendo que es un territorio que viene siendo ocupado por algunos españoles desde comienzos de la tercera década del siglo XVI. Fray Bartolomé no menciona ningún capitán, ni ningún poblado, pero dice que en el Consejo de Indias se han leído relatos que describen muchas crueldades con los indígenas.

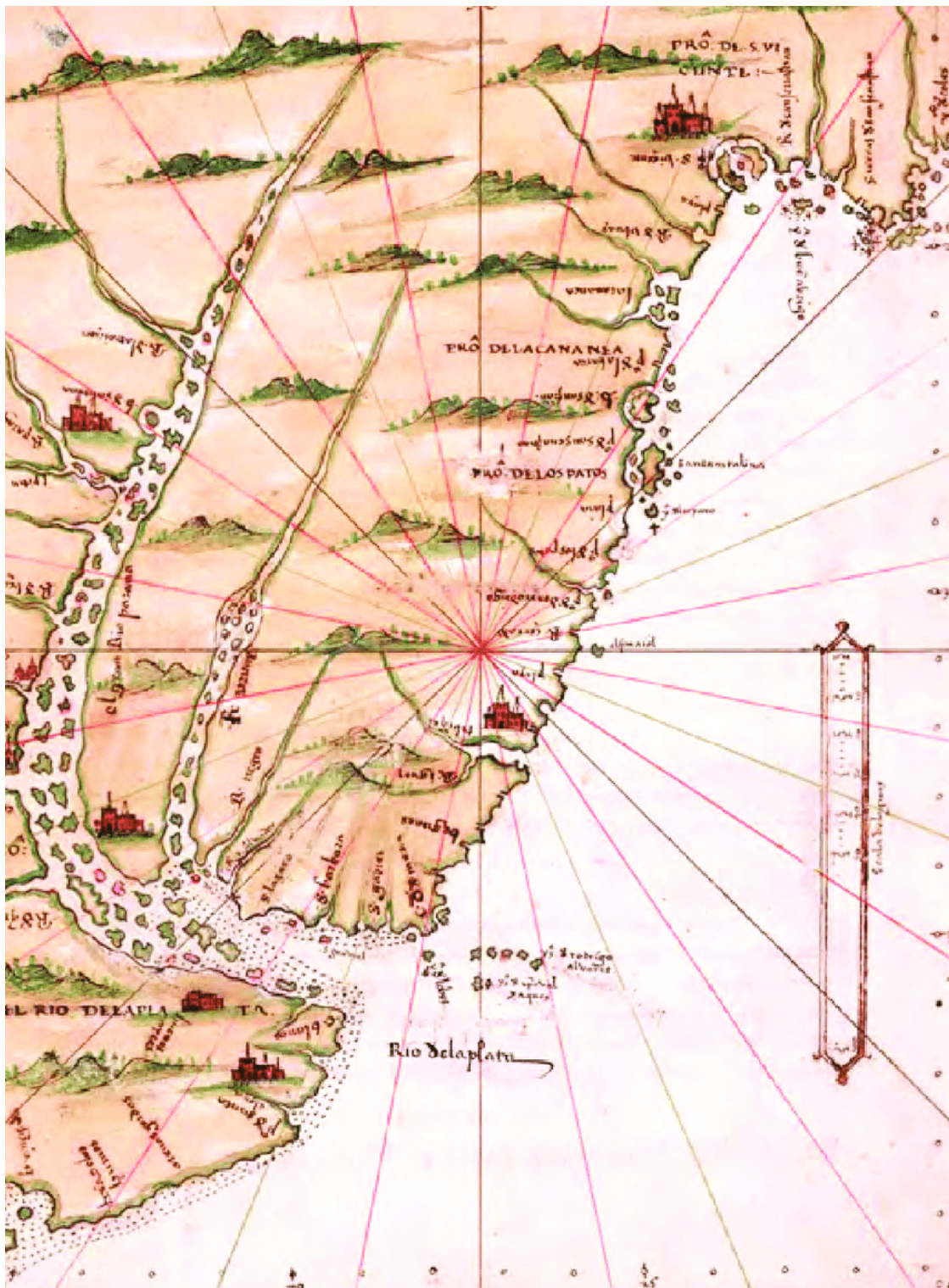


Imagen 16. El mapa del Río de la Plata del Islario General de todas las Islas del mundo por Alonso de Santa Cruz (c.1550). www.researchgate.net

Una descripción de crueles represalias en pueblos de indios que no quisieron abastecer a los codiciosos españoles quizá refleje una diferida noticia de algún levantamiento de indios en los primeros años de vida de Asunción (De las Casas, 1985, págs. 121-122). Fernández de Oviedo (redactado hasta la muerte del autor en 1557) y López de Gómara (1552) ofrecen algunas noticias un poco más interesantes aunque imprecisas sobre el Río de la Plata. López de Gómara resume algunas vagas referencias sobre las exploraciones españolas (posible viaje de Vespucio, viajes de Solís en 1512 y 1516, menciones breves a las expediciones de Gaboto y Mendoza), algunas referencias a las etnias locales y a la fauna del lugar (López de Gómara, 1941, págs. 208-211). Fernández de Oviedo presenta un cuadro más completo de los contactos ibéricos con la región hasta tiempos de Núñez Cabeza de Vaca. Este cronista afirma haber conversado, para escribir sus obras, con varios hidalgos que participaron de las expediciones al Río de la Plata. Entre ellos Alonso de Santa Cruz que participó de la expedición de Gaboto, fue colaborador del Consejo de Indias y autor del *Islario general de todas las islas del mundo* (redactado poco antes de 1550), que incluye un mapa de la cuenca del plata bastante preciso para la época (Fernández de Oviedo, 1959, págs. 355-386).

En las décadas que siguieron a la fundación de la segunda Santa María de Buenos Aires, contemporánea al ciclo de fundación de ciudades en el NOA, Cuyo y el litoral las crónicas terminarán por tratar una imagen más completa de esta parte de los dominios españoles. En 1601 Antonio Herrera y Tordesillas, cronista mayor de Indias, da a conocer *Descripción de las Indias Occidentales*, en donde le dedica varios pasajes a la región del Plata. Luego de mencionar su descubrimiento por Solís en “1515” se detiene más en reseñar la expedición de Gaboto, su larga estadía en la región, su frondosa travesía por la cuenca del Plata y su intento de “entrada” a la tierra acicateada por el horizonte argentífero:

Halló plata entre los indios de aquellas comarcas. Porque en las guerras, que estos indios tenían con los de Perú la tomaron; i de aquí fe dijo río de la plata, porque antes fe llamaba río de Solís. Estas provincias fe juntan con las de Brasil, por la línea de demarcación: no tienen por parte ninguna límites determinados, fino por la cofa que cae a la mar del norte, i entrada del Río de la Plata, del que ha tomado el nombre la tierra i eftara la boca de efte río, como mil ifeficientas leguas del puerto de San Lucar de Barrameda (De Herrera y Tordesillas, 1730, pág. 52).

Luego el cronista hace una descripción de partes extensas de la región incluyendo los puertos de Buenos Aires y de Asunción y una descripción general de la cuenca del Plata. Señala que se piensa que muchos ríos bajan desde el norte desde “la vertiente de los Andes” y de Charcas y Cuzco para converger en la “laguna de los Xaraxes”, que es hasta donde parece que se podía seguir el curso de los afluentes del Plata hacia el norte. También especula con la posible unión de los afluentes del Plata con el Amazonas y la Laguna del Dorado (pág. 53). Como se, ve la información que recoge Herrera y Tordesillas alterna conocimientos más precisos con “geografía conjetural”.

Los dos primeros intentos de escribir una historia de cierto aliento de la conquista del Río de la Plata por cronistas indios, insertos en la realidad del espacio colonial del sur del imperio español, son de principios del siglo XVII. En 1602 Martín del Barco Centenera da a conocer en Lisboa su poema histórico *La Argentina*. En 1612, en la ciudad de Charcas, Ruy Díaz de Guzmán da a conocer *La Argentina, anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*. A los efectos de nuestro trabajo nos interesa analizar la forma en que ambos autores buscan establecer una filiación espacio/temporal de la ocupación del flanco sud occidental de los dominios españoles en el siglo XVI. Para eso haremos un análisis detallado de la forma en que en las dos obras intentan

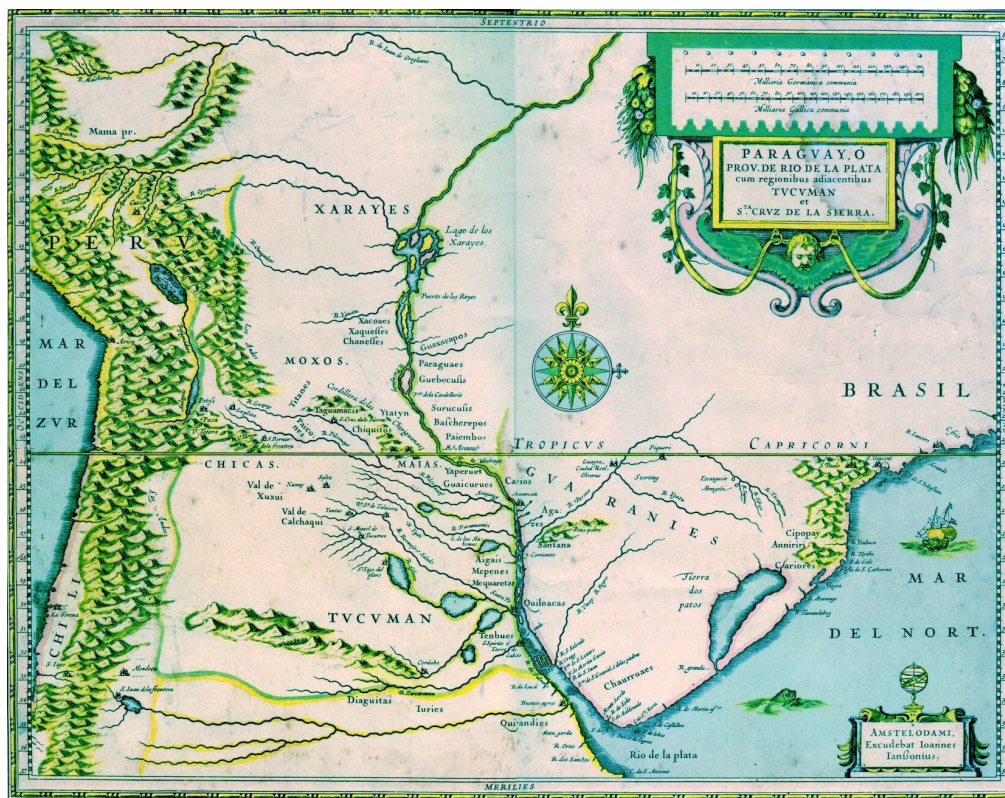


Imagen 17. Mapa de Willem Janszoon Blaeu (1631) donde aparece la laguna de los xarayes. <https://i.pinimg.com>

definir un marco regional y el proceso histórico desde el descubrimiento por los europeos hasta el cierre de la primera etapa de proceso colonizador con la fundación de Asunción y la posterior revuelta de Irala contra Núñez Cabeza de Vaca.

Ruy Díaz Guzmán fue un mestizo asunceño, nieto de Irala y emparentado también con el adelantado Alvar Núñez. Nació en 1559 y fue parte de la generación de mancebos de la tierra que participó en la fundación de las ciudades del litoral y el NOA en el último cuarto del siglo XVI. Participó de la fundación de Villa Rica del Espíritu Santo y en la represión de la revuelta de los hidalgos de Santa Fe en 1580. Estuvo presente en la fundación de Salta en 1582 para luego pasar a la Guayra (Mato Grosso) donde refundó la ciudad de Santiago de Jerez. En los siguientes años ocuparía distintos cargos en Santiago del Estero, Santa Fe y Charcas. En esta última ciudad comenzó a leer a los cronistas de la conquista de Perú. Entre 1606 y 1612 escribió su crónica de la conquista del Río de la Plata y Paraguay hasta la fundación de Santa Fe en 1573.

La Argentina de Ruy Díaz comienza estableciendo una filiación de la conquista del Río de la Plata-Paraguay partiendo de varias generaciones atrás en su linaje. La primera referencia es a un “re bisabuelo” suyo que participó de la conquista de las islas Canarias. A partir de ahí el relato se traslada América señalando el descubrimiento de Brasil (Expedición de Pinzón y de Vesputio al que no le atribuye el descubrimiento del estuario) como un antecedente de la exploración del Río de la Plata. Díaz de Guzmán le atribuye a Solís el descubrimiento en 1512 y no menciona su muerte a mano de los charrúas. Luego relata el viaje de Magallanes al estrecho y la denominación de Río de Solís al Plata por obra de este marino portugués al servicio del rey de Castilla. De esta manera la secuencia del descubrimiento es: Vesputio-costa de Brasil/Solís descubrimiento y exploración del Estuario del Plata/Magallanes descubrimiento del estrecho (Capítulo I) Los siguientes capítulos son de descripción geográfica: capítulo II: descripción general de la región; capítulo III: descripción del estuario del Plata por la costa oriental y la cuenca; capítulo IV: descripción del estuario desde la costa occidental y una mirada general sobre parte de la campaña bonaerense y lista de poblados y zonas ocupadas hasta la Audiencia de Charcas. En el capítulo II Ruy Díaz desarrolla la caracterización de la región del Plata como un espacio intermedio entre Brasil y la Patagonia. En relación al primer espacio menciona el episodio de la entrada de Alvar Núñez desde la costa de Brasil y en relación a la Patagonia menciona la mítica entrada de Francisco César en busca de la Sierra de La Plata. No obstante, otro vínculo regional fuerte es con la región brasileña de la cual hace una descripción etnográfica detallada hasta el Paraguay. En el capítulo III la descripción de las costas uruguayas y litorales (Atlántico/estuario/Río Uruguay/Paraná) es bastante completa e incluye una mención a la fundación de Corrientes. El capítulo IV describe la costa occidental del río y la existencia de Santa María de los Buenos Aires como un puerto riesgoso con el reparo del Riachuelo. Mirada sobre los nómadas querandíes (“De Cabo Blanco hasta

el Río de las Conchas”) reducidos a los vecinos porteños y también de los indios litoraleños “traidores”: timbúes, caraes. Alusión a la primera fundación y a la multiplicación de las vacas y caballos cimarrones (“Cabo Blanco hasta Fuerte Gaboto”). Luego describe los ríos Lujan y Arrecifes. Menciona Santa Fe y la vinculación geográfica con el NOA a través del río Salado que llega a Santiago del Estero. Menciona los indios encomendados a la jurisdicción de Córdoba y las ciudades que existen hasta el sur de la Audiencia de Charcas en la frontera de los chiriguano y hasta una mención de la población del Concepción del Bermejo como una avanzada paraguaya sobre el Chaco. El resto de los capítulos hasta el fin del libro incluyen: a) la entrada Alejo García (Capítulo V); b) la expedición de Gaboto (capítulos VI a IX); c) la expedición de Pedro de Mendoza hasta el despoblamiento de Buenos Aires (capítulos X a XVI); d) El proceso de fundación de Asunción y el gobierno de Irala basado en la alianza hispano guaraní. El Libro II se ocupa de la llegada de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, el periodo de coexistencia entre Irala y el nuevo adelantado y la deposición y expulsión de este último (Díaz de Guzmán, págs. 143-212).

Martín del Barco Centenera fue un clérigo extremeño que llegó al Río de la Plata en 1573 durante el adelantazgo de Ortiz de Zarate. Vivió un tiempo en el efímero poblado de San Salvador fundado por dicho adelantado en el actual territorio uruguayo. Participó como misionero en varias expediciones en la región de la Guayra y residió un tiempo en Asunción. A la muerte de Ortiz de Zarate pasó a Chuquisaca ocupando cargos eclesiásticos importantes en la jurisdicción de la Audiencia de Charcas (capellán, vicario, comisario de la inquisición) y participando de los primeros concilios de la iglesia de Lima. Todos los años que pasó en el Altiplano siguió vinculado al medio asunceño y a sus facciones políticas. En 1590 fue expulsado de su cargo de inquisidor en Chuquisaca acusado de abuso de poder, ebriedad y libertinaje. Pasó a Asunción y luego a Buenos Aires donde ocupó la sede diocesana vacante

HISTORIA ARGENTINA

DEL DESCUBRIMIENTO, POBLACION Y CONQUISTA

DE LAS

PROVINCIAS

DEL RIO DE LA PLATA.

ESCRITA POR

RUI DIAZ DE GUZMAN,

EN EL AÑO DE 1812.

Primera Edición.

ILUSTRADA CON DISERTACIONES, Y UN INDICE HISTORICO Y GEOGRAFICO
PARA LA MAS FACIL INTELIGENCIA DEL TEXTO.

BUENOS - AIRES

IMPRESA DEL ESTADO.

1836.

Imagen 18. Portada de Historia Argentina... de Ruiz Díaz Guzmán.
Edición de la Colección De Angelis 1836

para luego ser designado procurador de esa ciudad ante las cortes. Con ese cargo regresó a Europa en 1598. Se estableció en Lisboa, en ese entonces parte de la monarquía hispana, y ahí dio a conocer su poema sobre la historia de la conquista del Río de la Plata, Paraguay y regiones aledañas. Murió en la capital lusitana en 1605.

La Argentina de Del Barco Centenera es un poema farragoso de muy relativos valores literarios. El esquema histórico-legendario (tiempo/espacio), del canto I, en la que el extremeño busca inscribir la conquista del Río de la Plata es mucho más ambicioso que el que trazaba Ruy Díaz de Guzmán. Fray Martín parte de bien atrás... desde el diluvio universal y la descendencia europea de Noé a través de su hijo Jafet y su nieto Tubal, supuesto antepasado mítico de los pueblos ibéricos. Dentro de este esquema, de filiación veterotestamentaria de la prehistoria española, le atribuye a Extremadura, como su patria chica, un rol relevante en la historia de la península anterior a la conquista romana. Según el fraile indiano los primitivos habitantes de la comarca de Trujillo habrían guerreado contra salvajes primitivos “caribes” de la península que habrían escapado a América haciendo escala en las Islas Afortunadas y en la Atlántida de Platón. Según este monje con vocación de antropólogo *avant la letre* los “caribes” expulsados de España serían los antepasados de los tupi-guaraníes (inserción de la leyenda indígena de los hermanos Tupi y Guaraní). Los descendientes de esta pareja de hermanos se expandieron por toda la cuenca del Plata mezclándose con muchos pueblos y tribus. Del Barco menciona una serie de etnias de todo el cono sur y mezcla calchines con “Mahomas y maures”. Sostiene que de estas mezclas y uniones nacieron los feroces chiriguano y su raid expansivo hacia la cordillera donde el frío andino y los incas le pusieron freno. Este clérigo de inserción alto peruana menciona la conquista del Perú por el trujillano Pizarro, paisano de fray Martín, y la guerra de los chiriguano contra los conquistadores extremeños que, según su esquema legendario, habían expulsado a sus antepasados de su tierra ancestral

en la península. Recién acá la crónica empieza a relatar la exploración del Río de la Plata mencionando la búsqueda del paso interoceánico por Magallanes. Luego relata la llegada de Solís en “quinientos y trece años”, su exploración del estuario hasta el Paraná y su muerte a manos de Timbúes en vez de los Charrúas. Fray Martín pasa un poco rápido la expedición de Gaboto y luego menciona con un poco más de detalle la de “Pedro de Guadiz” (Pedro de Mendoza) que “después de haber de roma malvenido” reclamo “el gobierno argentino”. El Canto II incluye una detallada descripción geográfica de la cuenca del Plata tomando como ejes el estuario y los cursos fluviales y sus accidentes (cabos, angosturas, zonas de remolinos, zonas de islas, distancias de un poblado a otro, etc.). Fiel a su estilo de remembranzas herodotianas el arcediano no se priva de comparar el Paraná con el Nilo. Luego avanza hacia un relato breve sobre la fundación de Asunción y las características particulares de aquel “Paraíso de Mahoma” (mestizaje, poligamia). Concluye este canto con algunas referencias más a las poblaciones aborígenes y con una descripción bastante detallada de parte de la animalia regional. Especialmente los ofidios, peces (dorados, mendis, pacus) y algunas especies de aves: “paves y avestruces muy valientes y falcones de gran brío”. Con marco en el predicho escenario físico geográfico el canto III del poema continúa desarrollando un cuadro de la biodiversidad de la región más detallado aun que el que esboza Ruy Díaz de Guzmán en su crónica. Este cuadro se detiene, con particular interés, en las especies que pudieran resultar más exóticas para sus lectores europeos: papagayos, “Yurumi” (oso hormiguero), “Micuren” (un carnívoro pequeño como una bolsa semejante a la de los marsupiales), “Eyra” (una variedad de conejos locales), “Curiyu” (culebra), etc. También se ocupa de las plagas (ratones, langostas) y hasta de algunos animales mitológicos regionales como el carbunclo. Sigue luego con la descripción de las etnias aborígenes y los vínculos, pacíficos o violentos, que han entablado con los españoles. El Canto IV desarrolla todo el relato de la expedición de Mendoza, la

frustrada colonización de Buenos Aires, las entradas río arriba bajo el liderazgo de Ayolas, la fundación de Asunción, el ascenso al poder de Irala y los conflictos y demás episodios que se sucedieron hasta la expulsión de Cabeza de Vaca (Del Barco Centenera, 1969, págs. 61-75). Este clérigo, acusado de libertino, no se priva de hacer algunas apreciaciones moralizantes sobre la poligamia hispano-indígena de la temprana Asunción: “O lastima de ver muy lastimera, que de aquestas mancebas los hermanos, a todos los que están amancebados, les llaman hoy en día sus cuñados” (pág. 72). Práctica que, con cierta indulgencia, termina considerando una especie de mal necesario.

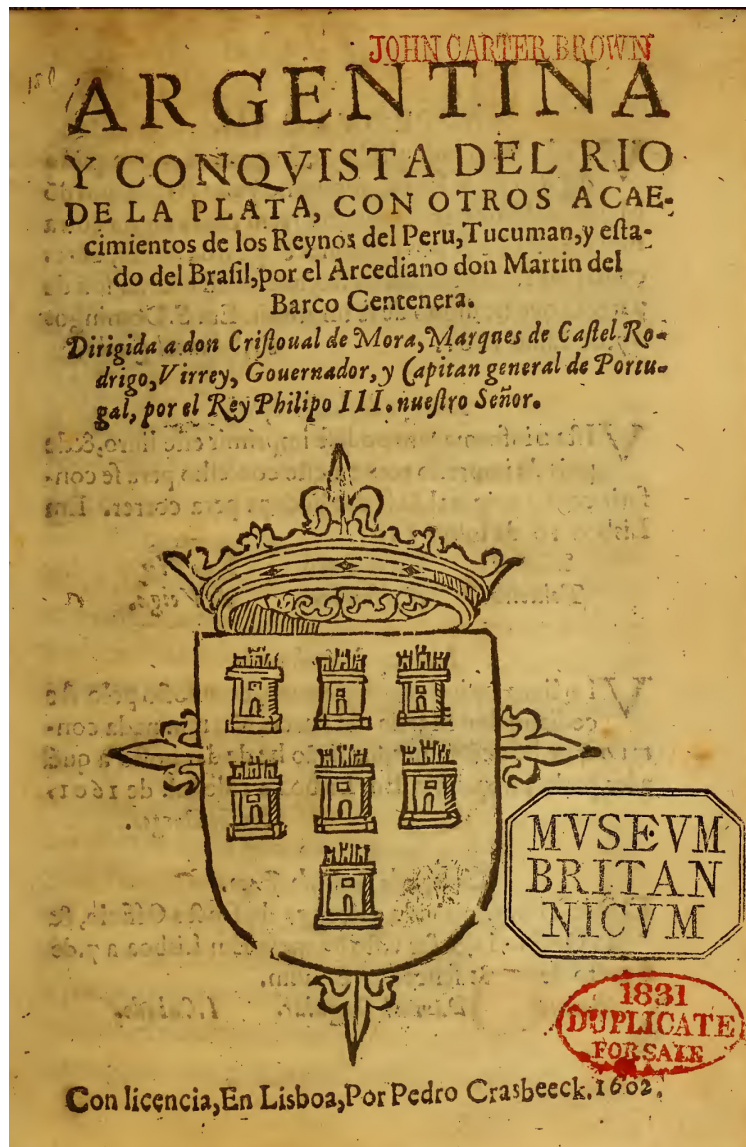


Imagen 19. Portada de *Argentina...* de Del Barco Centenera. <https://archive.org>

A la hora de confrontar estos dos relatos surgen con fuerza los siguientes elementos. Ambas son, claro está, visiones del proceso de conquista del Río de la Plata-Paraguay solidarias con los puntos de vista de la elite colonial regional temprana. No obstante, la de Ruy Díaz de Guzmán es una versión más “hispano-criolla” de la conquista regional como hazaña de la primera generación de conquistadores españoles que fueron los padres y abuelos de los “mancebos de la tierra” como el propio Díaz de Guzmán. En cambio, la versión de Del Barco Centenera tiene un tono más “indiano”. Representando más el punto de vista de los españoles en ultramar que no habían cortado los lazos con el viejo mundo ni tenían raíces en el nuevo. Situación que remeda la del propio Barco Centenera que llegó a estas tierras como parte de la segunda generación de colonizadores y que luego de años de servicio en Indias regresó a la península. Desde esa perspectiva la reivindicación del orden hispano criollo local existente a comienzos del siglo XVII es más clara y sin fisuras en Ruy Díaz de Guzmán. Eso se nota en el tratamiento de la figura de Irala. Ruy Díaz de Guzmán no ensalza abiertamente la rebelión contra Núñez Cabeza de Vaca, el conflicto más serio entre conquistadores-corona de la primera etapa de la colonización, pero considera al segundo gobierno de su abuelo Irala, nacido de esa rebeldía, como un hecho fundante de la sociedad colonial asunceña como piedra angular de la región. No sucede lo mismo con Del Barco Centenera cuya mirada sobre la primera Asunción hispano-indígena y sus peculiaridades es menos laudatoria. Sin dejar de reconocerle algunos méritos a Irala lo muestra como un ambicioso tirano y un cruel perseguidor de los colonos leales a Núñez Cabeza de Vaca.

En lo concerniente al temprano contacto hispano con la región, la crónica de Ruiz Díaz se inscribe en una perspectiva tiempo-espacio más nuevomundista. Con la sola mención de la conquista de las Canarias por el bisabuelo del autor como referencia europea anterior a 1492. En esa perspectiva se inscribe la secuencia descubrimiento de Brasil/Río de la Plata/Patagonia. Aunque con lagunas de información, se trata en lo

fundamental de un relato histórico. En cambio, el relato del clérigo extremeño se inscribe en una perspectiva tiempo-espacio universalista y con elementos legendarios. De ahí la secuencia: diluvio universal/población de Europa-Iberia/origen europeo-extremeño de los “caribes” tupi-guaraní/conquista de la región y nuevo combate entre extremeños y “caribes” como drama histórico situado en el origen de la colonización regional. Luego de todo este frondoso relato comienza la más escueta información que brinda fray Martín sobre la exploración y conquista de la región en el siglo XVI. No es casual que sea Ruy Díaz de Guzmán el que recoge dos de los relatos legendarios de la conquista con más sabor local: La leyenda de Lucía Miranda y La Maldonada. Estas dos perspectivas terminan construyendo dos imágenes diferentes de la inserción espacial de la región. En ambos autores la presencia del espacio asunceño/paraguayo y del espacio de la Audiencia de Charcas/Perú son ordenadores espaciales de primer orden. Pero es un poco más marcada la filiación peruanocentrista de Del Barco Centenera que incluso la proyecta hasta tiempos precolombinos cuando dice que las tierras frías del Incario fueron el límite a la expansión chiriguana. Tampoco se priva de describir con lujo de detalles episodios propiamente andinos como la lucha de Pizarro y Almagro y la represión del estado de Wilcabamba por el Virrey Toledo. El relato de Ruy Díaz es un poco más paraguayocentrista y delimita a la región del Paraguay-Río de la Plata como una entidad con personalidad propia inserta en una serie de limes móviles: Chaco/-Tucumán-Charcas, Paraguay/Brasil o abiertos: el espacio patagónico. El cronista asunceño describe episodios de las guerras civiles del Perú o de la colonización del Tucumán pero siempre, como el mismo lo señala, como procesos laterales a la colonización del Paraguay y el Río de la Plata.⁵ En Del Barco Centenera, en cambio, la región aparece atravesada por una red de poblaciones que en el relato del arcediano juegan un rol más central en la articulación

⁵ Ver, por ejemplo, cómo presentó el cronista asunceño los conflictos en la región del Tucumán en tiempos de Francisco Aguirre en: Díaz de Guzmán, 1969, págs. 252-24.

de un espacio colonial consolidado: Paraguay-Litoral-Río de la Plata/Tucumán/ Charcas-Perú. En ambos casos se reconoce a la segunda Buenos Aires fundada por Garay en 1580 como un ordenador regional importante pero este rasgo también aparece un poco más marcado en Del Barco Centenera. En ambos autores los dominios lusitanos en Brasil no son presentados como un territorio extraño al espacio hispano ya que escriben durante el periodo en que ambas coronas estuvieron unidas (1580-1640). Pero es llamativo que Del Barco Centenera relate una serie de episodios tardíos más locales del Brasil portugués por oposición a la poca centralidad que le concede a la relación con Brasil en los episodios tempranos de la exploración y conquista del Río de la Plata-Paraguay. Mientras describe las “entradas” desde el Paraná y el Paraguay al Perú su interés por las entradas por tierra desde la costa de Brasil a Asunción es mínimo. Para del Barco Centenera, la primera vía de acceso desde Europa al Río de Plata-Paraguay fue la fluvial. Contrasta la elección del arcediano con la importancia que le concede Ruy Díaz de Guzmán a las “entradas” desde la costa brasileña. Para el fraile indiano la costa de Brasil adquiere más importancias en los años posteriores a la consolidación del poder de Irala en Asunción. Por último, el mayor detenimiento de Del Barco Centenera en la descripción de la biodiversidad y otros aspectos del paisaje geográfico regional parecen responder a la necesidad de familiar a sus lectores europeos con el medio físico ultramarino. Es probable que el poema de Del Barco Centenera haya sido consultado por Antonio Herrera y Tordesillas para la redacción de su *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano* (1601-1615) y quizás también por Antonio Vázquez Espinoza para su *Compendio de las Indias Occidentales* (c.1629). Lo cita Joannes de Laet (Descripción general de la gobernación o provincia del Río de La Plata, cualidades de su aire y de su tierra, 1994), historiador de las Compañías de las Indias occidentales, en su *Mundo Nuevo o Descripción de las Indias Occidentales*, publicada en Amberes en 1640.

Conclusiones

En el proceso de reconocimiento de la costa Atlántica sudamericana las primeras imágenes del estuario del Plata y la región que lo circunda fueron objeto de una paulatina autonomización de lo que al principio fue concebido como un espacio indiferenciado. La Tierra de la Santa Cruz, como los lusitanos denominaron a la saliente sudamericana, tuvo límites imprecisos en las crónicas y los mapas de los primeros años del siglo XVI cuando la interpretación de los descubrimientos de los viajeros por los cartógrafos buscaba delimitar el espacio de lo que se empezaba a revelar como un nuevo continente. Independientemente de la no coincidencia entre el descubrimiento “oficial” y lo que hoy se considera el primer viaje europeo registrado en el periodo 1502-1516 el Río Jordán es poco más que una referencia en los mapas y las crónicas del periodo. No es un dato menor que el proceso de autonomización de esta imagen fuera consecuencia de contactos producidos luego del descubrimiento hispano del Océano Pacífico en 1513 y las consecuencias que este hecho tuvo en las estrategias de exploración llevadas adelante por las coronas ibéricas. Las expediciones que terminarían de reconocer y explorar el estuario y la cuenca del Plata iban en la búsqueda del paso interoceánico. En eso reside la importancia de los viajes de Solís y Magallanes en la imagen que los tratados y mapas de la década de 1520-1530 fueron trazando de la “Tierra y el Río de Solís”, como una región con características y contornos propios entre la Tierra de Santa Cruz/Brasil y la Tierra de los Patagones.

A nuestro entender, la expedición de Gaboto reviste una centralidad básica en la construcción de la imagen del Río de la Plata y su cuenca como una región con un perfil más definido para los saberes de la época. Los elementos básicos sobre los que se basa la conclusión anterior residen en que la experiencia de Gaboto-Diego García y sus hombres entre 1527-1529 incluye: a) la exploración del Uruguay y el Paraná-Paraguay;

inestable predominio europeo, separada por fronteras móviles abiertas de los otros espacios coloniales que lentamente se iban formando en la región. Es paradójico que sean las crónicas de la expedición de Pedro de Mendoza (Schmidel) las primeras que nos ofrezcan información concreta sobre la costa bonaerense del Río de la Plata que a la postre tendrá que esperar más de cuatro décadas para volver a recuperar la centralidad en el proceso de colonización regional. En el mismo orden se inscribe la percepción de las dos entradas posibles (terrestre desde la costa de Brasil, fluvial por la cuenca del Plata-Paraná-Paraguay) hacia la mediterránea y aislada Asunción en las décadas siguientes. Todos estos elementos no pueden dejar de relacionarse con las imprecisas imágenes de la región del Plata que se reflejan en la obra de algunos cronistas europeos de mediados del siglo XVI.

En su versión regional rioplatense-paraguaya, la experiencia de los naufragos y cautivos se ha volcado en una serie de noticias y relatos fragmentarios que constituyen tanto una parte de la información y conocimientos sobre estas tierras que manejaron los exploradores y viajeros como una referencia que dejó huella en las crónicas sobre la región que se redactaron a mediano plazo. Este tipo de memoria persistente es producto de formas concretas en que fue adoptando la exploración europea de estas tierras. Queremos llamar la atención que en las dos décadas que median entre el viaje de Solís y el proceso que se inicia con la expedición de Pedro de Mendoza nunca pasaron más de tres o cuatro años sin que una pequeña expedición buscara la costa de América del Sur en ese espacio indefinido donde terminaban los dominios lusitanos y comenzaban los dominios castellanos. Las experiencias de los naufragos y la cohabitación con los indios fueron situaciones relativamente reversibles y siempre encontraron quien las convirtiera en noticias frescas. En las tempranas fronteras móviles de los dominios ibéricos y lusitanos del sudeste sudamericano, la experiencia del naufrago y/o del español o lusitano que eligió voluntariamente vivir entre los indios es numéricamente más representativo que el tipo del



relato del cautivo involuntario de los “caribes que comen carne humana” que, como vimos, también tuvo sus versiones regionales. El “cristiano” que residió, de manera más o menos voluntaria, entre los naturales es un personaje social con un perfil diferenciado. Un detentador de un saber/poder de cierta magnitud en el proceso de la conquista y un difusor de noticias sobre regiones semimíticas que retroalimentaban la voluntad de “entrar” en la tierra como una huida hacia adelante. A nuestro juicio, el aspecto más relevante de estas experiencias/relatos lo constituye la experiencia de alianzas ibero-indígenas en las entradas o en conflictos que enfrentaban a bloques de autóctonos-forasteros enfrentados entre sí como antecedentes de la sociedad hispano indígena del primer Paraguay. Si quisiéramos ser más ambiciosos sería tentador considerar, incluso, estas experiencias como antecedentes de las alianzas étnicas y formas de sincretismo cultural que caracterizaran al mundo rural de los bandeirantes y aun las experiencias de interacción entre cimarrones africanos y etnias indígenas en las fronteras móviles del Brasil colonial. Por otro lado, las fuentes sobre el particular indican que no solo el patrón de las relaciones entre europeos e indígenas era relativamente versátil, sino que ese fenómeno también se correspondía, parcialmente, con las relaciones entre distintos grupos de europeos que se encontraban en las nuevas tierras (españoles, lusitanos, franceses, etc.).

En el periodo 1573-1580, durante los adelantazgos de Ortiz de Zarate y Garay, se terminará de constituir el eje del espacio colonial paraguayo-rioplatense y su vinculación con la red de ciudades hispanas que estaban consolidando en el NOA como periferias del territorio de la Audiencia de Charcas. No debe pasarse por alto que el mismo año que Garay fundó la segunda Buenos Aires se dio la coincidencia que las coronas castellana y lusitana comenzarán un proceso de unión que duraría seis décadas. Es a principios del siglo XVII en esta sociedad colonial periférica, de fronteras móviles y discontinuas donde surgirán los primeros intentos de escribir una historia regional que excediera la crónica de viajes. A nuestro juicio, la historia

del Río de la Plata-Paraguay en la versión “hispano-mestiza” de Ruy Díaz y en su versión “indiana” de Del Barco Centenera constituyen dos formas distintas de concebir la formación del espacio colonial y de sus relaciones inter regionales. Ambas versiones contemplan como una pieza angular los episodios del periodo protohistórico de la presencia europea en el Río de la Plata. Pero la versión “hispano-mestiza” presenta una vocación mayor por presentar a la sociedad colonial local como una hija directa de la experiencia precaria/móvil/hispano-indígena de las primeras décadas de presencia europea en la cuenca del Plata. En cambio, la versión “indiana” tendía a construir una imagen en donde el Río de la Plata-Paraguay es un anexo del mundo colonial andino donde se produjeron los principales episodios de la conquista mirados desde el viejo mundo y donde se establecerían las sedes del poder colonial más importantes del sub continente. Creemos que en tiempo largo es esta última imagen la que adquirió mayor centralidad en la versión que el poder colonial fue construyendo de la historia de la colonización de la cuenca del Plata.

224



Imagen 22. Mapa de América del Sur de Theodore Bry (1592). <https://cdn.shopify.com>

Referencias bibliográficas:

- Aldao, M. (2010). ¿Quién es el otro? El problema de la identidad en los textos coloniales del Río de la Plata. *Gramma*(3), 45-50. Obtenido de <https://p3.usal.edu.ar/index.php/gramma/article/view/1956>
- Arredondo, H. (1958). *Viajeros y visitantes del Uruguay*. Montevideo: Amigos de la Arqueología.
- Briesemeister, D. (2001). Las cartas de Amerigo Vespucci sobre el Nuevo Mundo. *Olivar*, 1(1), 43-64.
- Costa, M. d. (1999). El mito geográfico de la Laguna de los Xarayes y el Pantanal brasileño. *Anales del Museo de América*(7), 205-218.
- Crone, G. (1956). *Historia de los mapas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Anglería, P. (1944). *Décadas del nuevo mundo*. Buenos Aires: Bajel.
- De Gandía, E. (1931). *Historia de la conquista del Río de la Plata y del Paraguay: los gobiernos de don Pedro de Mendoza, Alvar Núñez y Domingo de Irala, 1535-1556*. Buenos Aires: Librería de A. García Santos.
- De Gandía, E. (1935). *Antecedentes diplomáticos de las expediciones de Juan Díaz de Solís, Sebastián Caboto y don Pedro de Mendoza*. Buenos Aires: Cabaut.
- De Gandía, E. (1946). *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*. Buenos Aires: Centro Difusor del Libro.
- De Gandía, E. (1991). *Amérigo Vespucci y sus cinco viajes al Nuevo Mundo*. Buenos Aires: Fundación Bank Boston.
- De Herrera y Tordesillas, A. (1730). *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierra firme del mar oceano*. Madrid: En la Oficina Real de Nicolás Rodríguez Franco.
- De Laet, J. (1994). Descripción general de la gobernación o provincia del Río de La Plata, cualidades de su aire y de su tierra. En J. H. Becco (Ed.), *Cronistas del Río de la Plata* (págs. 54-70). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- De las Casas, B. (1985). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Sarpe.
- De Lucia, D. O. (2015). El Gran Chaco en el periodo prehispanico y colonial. *Cuadernos C.E.E.R.N.*(VIII).
- Del Barco Centenera, M. (1969). Argentina y conquista del Río de la Plata. En P. d. Angelis (Ed.), *Colección de Obras y Documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias unidas del Río de la Plata, vol. III* (págs. 7-420). Buenos Aires: Plus Ultra.
- Díaz de Guzmán, R. (1969). Historia Argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata. En P. d. Angelis (Ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata, vol. 1* (págs. 44-488). Buenos Aires: Plus Ultra.
- Díaz-Alejo, R., & Gil, J. (1942). *América y el viejo mundo*. Buenos Aires: Joaquín Gil Editor.
- Fernández de Navarrete, M. (1923). *Viajes de Américo Vespucio: con un mapa*. Madrid: Calpe.
- Fernández de Oviedo, G. (1959). *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Fernández Duro, C. (1944). *Los hermanos Pinzón en el descubrimiento de América*. Buenos Aires: Emecé.
- Fitte, E. J. (1963). *Hambres y desnudeces en la conquista del Río de la Plata*. Buenos Aires: Emecé.
- Furlong, G. (1958). La cartografía rioplatense y sus artífices, 1515-1955. *Historia, IV*(13), 17-33.
- Furlong, G. (1995). *Cartografía colonial rioplatense*. Buenos Aires: Biblioteca del Agrimensor.
- Gandini, M. J. (2016). *Mundos mezclados en los márgenes de América colonial. Americanos, europeos y saberes en los textos de la temprana colonización del Río de la Plata (1500-1545) [tesis doctoral]*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras.
- Gandini, M., López Palmero, M., Martínez, C., & Paredes, R. (2011). *Dominio y reflexión. Viajes reales y viajes imaginario en la Europa moderna temprana (siglos XV a XVIII)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- García de la Mata, R. (6 de mayo de 2001). Había un Río Jordán al sur del Nuevo Mundo... y era el Río de la Plata. *La Nación*. Obtenido de <https://www.lanacion.com.ar/opinion/habia-un-rio-jordan-al-sur-del-nuevo-mundo-y-era-el-rio-de-la-plata-nid210790>
- Lacasane, P., & Ruibal, M. (2015). Documentos sobre exploración y descubrimiento del Río de la Plata en Universidad de la Republica Facultad de Comunicación e información. *I Jornadas de Investigación de la Facultad de Información y Comunicación, 25–27 de noviembre de 2015*. Montevideo.
- Laguarda Trías, R. A. (1957). Viaje del portugués Pero Lopes de Sousa al Río de la Plata en 1831. (Fragmento de su Diario de Navegación, 1530-1532). Versión castellana y estudio crítico. *Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología*(15), 103-170.
- Laguarda Trías, R. A. (1988). Pilotos portugueses en el Río de la Plata durante el siglo XVI. *Revista da Universidade de Coimbra*, 34(separata), 57-84.
- Latini, S. H. (2011). Primeros contactos e interacción en las costas del Plata a principios del siglo XVI. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*(36), 345-351.
- Levillier, R. (1948). *América la bien llamada, vol. II*. Buenos Aires: Guillermo Kraft.
- Levillier, R. (1965). *Mundus novus*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Lezama, A. (2008). *La historia que nos parió. Ensayo sobre el origen de la idiosincrasia rioplatense*. Montevideo: Linardi y Risso.
- López de Gómara, F. (1941). *Historia general de Indias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Maura, J. F. (2007). *Carta de Luis Ramírez a su padre desde el Brasil (1528): orígenes de lo “real maravilloso” en el Cono Sur*. Obtenido de Textos de la revista Lemir: <https://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf>
- Millé, A. (1972). *La cuenca del Plata. Antecedentes para su historia*. Buenos Aires: Emecé.
- Morales, E. (1944). *La ciudad encantada de la Patagonia*. Buenos Aires: Emecé.

- Núñez Cabeza de Vaca, A. (2003). *Nafragios y comentarios*. Madrid: Dastin Historia.
- Operé, F. (2001). *Historia de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pigafetta, A. (2003). *Primer viaje alrededor del mundo*. Madrid: Dastin Historia.
- Pinasco, E. H. (1968). *Biografía del Riachuelo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Pohl, F. J. (1947). *Américo Vespucio: piloto mayor*. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Reitano, E. (2003). El Río de la Plata y la cartografía portuguesa de los siglos XVI y XVII. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*(3), 159-186.
- Schmidel, U. (1962). Viaje al Río de la Plata. En M. Ballesteros Gaibrois (Ed.), *Viajes por América del Sur, vol. II* (págs. 269-329). Madrid: Aguilar.
- Torre Revello, J. (1956). El viaje de Yañez Pinzón y Díaz de Solís (1508). *Historia Mexicana*, 6(2), 233-246.
- Vespucio, A. (1992). El Nuevo Mundo, ¿1503? Américo Vespucio a Lorenzo Pedro de Médicis, salud. En D. Ribeiro, & C. Moreira Neto, *La fundación de Brasil: testimonios 1500-1700* (págs. 67-75). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Testimonio de César Miró: Blanca Luz Brum, José Carlos Mariátegui y la intelectualidad socialista itinerante*

Ricardo *Melgar Bao*

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
melgarr@gmail.com

Recibido: 28-05-2019

Aceptado: 15-06-2019

Conocí a César Alfredo Miró-Quesada Bahamonde (1907-1999), más conocido por el seudónimo literario de César Miró, en el verano de 1966, gracias a Gabriel Niezen Matos, en su oficina del Ministerio de Educación del Perú. En esa ocasión tuvimos una larga conversación acerca de las nuevas coordenadas estéticas de la novela latinoamericana. Miró era un gran conocedor de la literatura vanguardista, del cine, de la radio, de la problemática educativa nacional. Había formado parte de la red intelectual que animó José Carlos Mariátegui durante la segunda mitad de la década de 1920. Publicó sus escritos literarios en la revista *Amauta* a partir del número 7. Uno de ellos, datado en 1928 en la ciudad de Buenos Aires en homenaje a Máximo Gorki, expresó su adhesión entusiasta al socialismo revolucionario:

[...] Hoguera proletaria, / yunque reivindicacionista / en los talleres del esfuerzo universal. // Yo también he de levantar mi brazo / musculoso de rebeliones americanas / en esta angustia lenta de justicia social. // Para hacer llegar a ti mi trópico de frutas rojas, / y el canto indio de la tierra / crujiente de esperanzas definitivas / bajo este sol inédito de libertad (Miró, 1929).

* Entrevista realizada por el autor en la ciudad de Guadalajara, México, el 9 de septiembre de 1993. Nos aproximó nuestra participación en el II Coloquio Internacional sobre la Clase Obrera, los Nuevos Sujetos Sociales y las alternativas Socialistas del Presente, en homenaje a Arnoldo Martínez Verdugo, convocado por el Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, del 8 al 10 de septiembre de 1993.

Con motivo de nuestro reencuentro en la ciudad de Guadalajara, México, en septiembre de 1993, le solicité una entrevista. Nuestra conversación giró en torno a Mariátegui y a su personal inserción en la vida intelectual de esos años. Sobresale su testimonio acerca de su relación con Blanca Luz Brum (1905-1985),¹ la itinerante y vanguardista escritora uruguaya, viuda del poeta peruano Juan Parra del Riego. Blanca Luz había sido acogida tempranamente por Mariátegui en las páginas de *Amauta*.² En junio de 1927 fue detenida, al igual que Mariátegui, Miró y otros intelectuales y dirigentes sindicales. Todos ellos fueron acusados de participar en un supuesto “complot comunista”. El 26 de junio Miró y otros compañeros de infortunio se declararon en huelga de hambre, en rechazo de tan absurda y reaccionaria acusación política. En amorosa carta dirigida a Blanca Luz, expresó: “Hoy estoy en el tercer día de hambre. Mis músculos se van debilitando, pero mi espíritu es cada vez más fuerte. Y cada día que pasa te siento más cerca de mí. No hay sacrificio bastante grande cuando éste se hace por un ideal puro. Y ¿no es el amor el más puro de los ideales? Me siento feliz porque sé que este sacrificio ha de acercarme a ti. ¡Han pasado tantos días! He esperado con ansia una

230

-
- 1 Obras: *Las llaves ardientes* (1925); *Poemas* (1926); *Levante. Arte social y de combate* (1928); *El reloj de las imágenes caídas* (1928); *Penitenciaría-Niño Perdido* (1931); *Atmósfera arriba. Veinte poemas* (1933); *Blanca Luz contra la corriente* (1935); *Cantos de América del Sur* (1939); *Del cancionero de Frutos Rivera* (1943); *21 poemas, 21 pueblos* (1945); *El último Robinson* (1953); *En brazos de su pueblo regresa Perón* (1972).
 - 2 Blanca Luz Brum publicó en *Amauta*: “La noche”, “Lo que soñé”, núm. 2, octubre de 1926; “Círculo”, “Mañana limeña”, núm. 5, enero de 1927; “Nocturno”, “Mañana” núm. 6, febrero de 1927; “Regreso del trabajo” núm. 7, marzo de 1927; “Poema”, núm. 9, mayo de 1927; “Alabanza por los instantes puros”, núm. 10, diciembre de 1927; “Poema”, núm. 11, enero de 1928; “Nicaragua”, núm. 13, marzo de 1928; “Fuerza”, núm. 15, mayo-junio de 1928; “Poema”, núm. 16, julio de 1928; “Poema rojo”, núm. 17, septiembre de 1928; “Himno de las fuerzas”, núm. 18, octubre de 1928; “Poetas uruguayos”, núm. 22, abril de 1929; “Cantos de Blanca Luz”, núm. 25, julio de 1929.



Imagen 1. <http://surquillanomirafiorino.blogspot.com>

noticia tuya, y al fin ha llegado” (véase Anexo 1). Contrajeron matrimonio civil por poder y, siendo liberado Miró, bajo el ritual católico el 22 de julio. Salieron al exilio con dirección a Valparaíso y reiniciaron la publicación de *Guerrilla*, revista cultural itinerante y transfronteriza, cuyo primer número salió al público en Lima. Se vincularon a jóvenes artistas plásticos que colaboraron para ilustrar sus artículos en *Amauta* y *Guerrilla*, como el limeño Juan Devéscovi y el chileno Germán Baltra, director de la revista *Litoral*, de Valparaíso, autor del dibujo de portada del libro de Serafín Delmar *Radiografías del Pacífico* (1927). Viajaron a Montevideo y colaboraron en la página cultural del periódico *Justicia*, vocero del Partido

Comunista del Uruguay. En sus páginas se reprodujo un poema “Corazón”, del escritor Alberto Espinoza Bravo, con la siguiente dedicatoria: “A César Alfredo Miró Quesada, con afecto” (Espinoza Bravo, Corazón, 1928). El intelectual jujino pertenecía, al igual que Miró y Blanca Luz, a la red de *Amauta*,³ levantando las banderas del desarrollo de la autoctonía cultural y de la lucha antiimperialista.⁴

En 1929 viajó a México. Una nota de Ángela Ramos intitulada “El viaje de Blanca Luz a México” (1929), retrata en clave de género su rebeldía frente a la conservadora cultura limeña: “Lima, nuestra burguesa y beata ciudad, supo de sus arranques y de sus rebeldías. Por eso, por considerarla una planta rara y venenosa, fue alejada de este medio solo propicio para la mala yerba”. Por su lado, Mariátegui escribió su propia valoración de la obra y personalidad de Blanca Luz en los siguientes términos:

Levante es, por antonomasia, un título de hoy. Y esta actitud es muy propia de Blanca Luz. Su poesía, no obstante la angustia que a ratos la empaña, es su fuerte grito de la vida. No ha venido Blanca Luz al Perú a anunciarnos la muerte del poeta Parra del Riego, sino su vida, su inmortalidad. Levante llega en su hora. La técnica de Blanca Luz es todavía un poco insegura y agreste. Pero en todas sus canciones se reconoce la voz de una verdadera poetisa. Blanca Luz no es sólo de la tierra de Delmira Agustini; es también de su estirpe. Es un alma encendida, apasionada, dionisiaca. Por esto la siento tan fraterna y amiga (Mariátegui, Levante, 1927).

3 Publicó en cinco ocasiones: “El poema del maestro”, núm. 6, febrero de 1927; “El poema de la madre”, núm. 9, mayo de 1927; “Cardiograma”, núm. 13, marzo de 1928; “Nuestra misión ante los destinos de América”, núm. 20, enero de 1929; “El desfile de banderas”, núm. 28, enero de 1930.

4 En las páginas de *Amauta* escribió: “...ha llegado la hora de formar el FRENTE ÚNICO, contra todos los imperialismos” (1929, pág. 89).

Mariátegui, dos años más tarde, no por casualidad le hizo una dedicatoria “A Blanca Luz Brum”, a propósito de su reseña del libro *El Cemento*, de Fedor Gladkov, acaso porque encontró afinidad de género entre ella y Dacha:

La revolución al apoderarse de ella total e implacablemente, no podía hacer de Dacha sino una dura y fuerte militante. Y en este proceso, tenía que sucumbir la esposa, la madre, el ama de casa; todo, absolutamente todo, tenía que ser sacrificado a la revolución. Es absurdo, es infantil, que se quiera una heroína como Dacha, humana, muy humana, pero antes de hacerle justicia como revolucionaria, se le exija un certificado de fidelidad conyugal (1929, pág. 317).⁵

La relación de César Miró y Blanca Luz Brum, aunque está documentada, ha sido insuficientemente analizada. Al final de la entrevista reproducimos, de la autoría de César Miró, su carta de amor a Blanca Luz [Anexo 1] y dos textos, escritos en Madrid y publicados en la revista *Bolívar* [Anexo 2 y 3], los cuales versan sobre la trascendencia de Mariátegui y el pesar que suscitó su muerte.

Es relevante reproducir una nota decidora sobre el perfil ideológico socialista de César Miró, extraído de las páginas de la revista *Bolívar*, dirigida por Pablo Abril de Vivero en 1930. La nota intitulada “Madrid”, consigna:

César Alfredo Miró Quesada es otro de los poetas hombres que sienten desde el esqueleto la necesidad marxista de lo objetivo. Es un hombre nuevo que no equivoca los valores de la decadencia con los valores revolucionarios. Miró Quesada ha nacido al arte y a la

5 He de hacer notar que esta reseña crítica de Mariátegui, incluida en *El Alma Matinal*, eliminó en 1950 la dedicatoria a Blanca Luz. La omisión ha persistido, tanto en *Mariátegui Total* (1994), como en su reproducción en el portal www.marxists.org

polémica marxista, bajo la fe creada en el Perú por ese gran hombre heroico –según el decir de Waldo Frank– que se llama en todo el continente americano José Carlos Mariátegui.

César Alfredo Miró Quesada se encuentra en Madrid y colabora desde su llegada en los afanes de *Bolívar* (1930a, pág. 16).

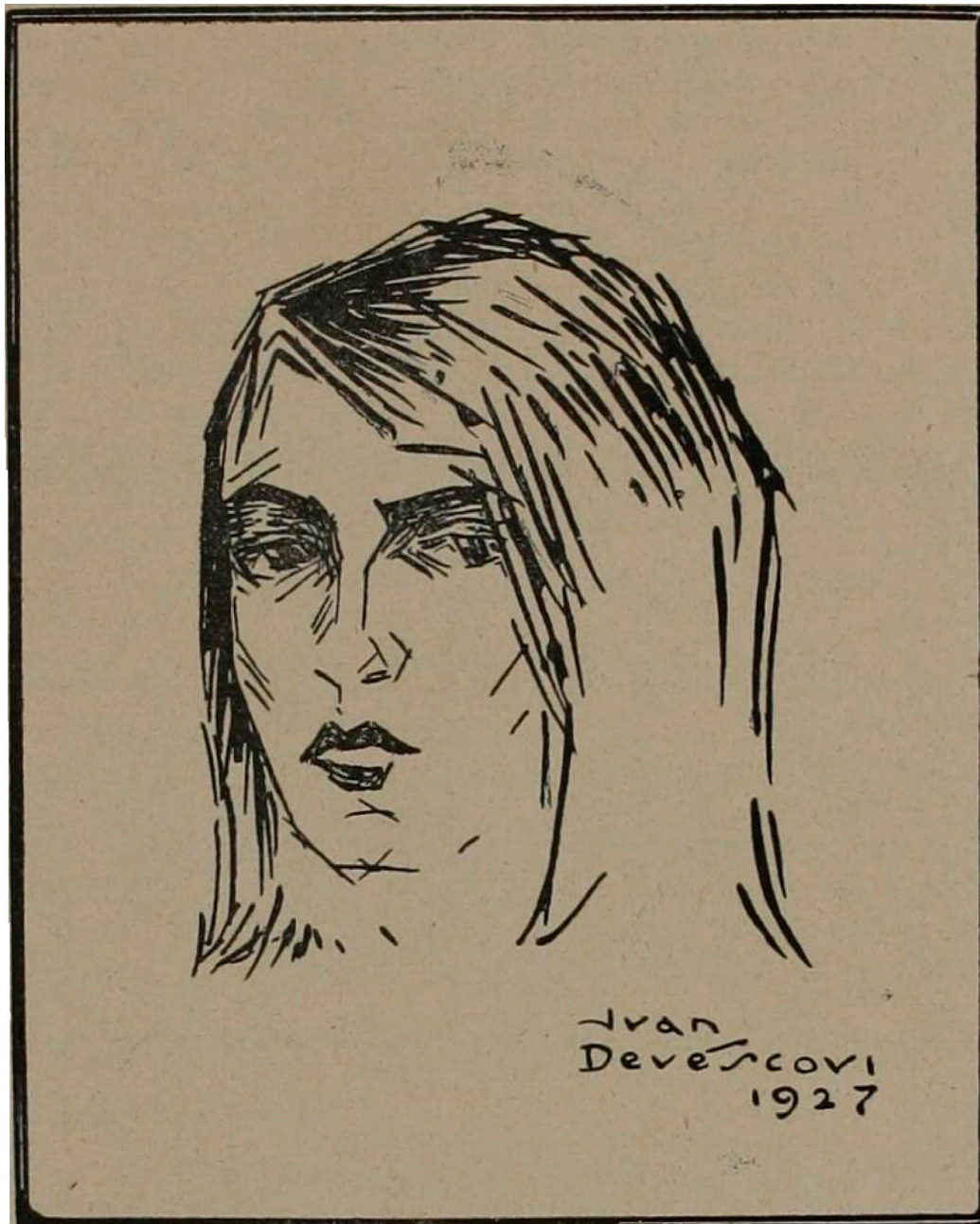


Imagen 2. Dibujo de Blanca Luz Brum, por Juan Devéscovi, 1927. *Repertorio Americano* (San José), vol. XIX, núm. 20, 23-11-1929.

A continuación, reproducimos la entrevista a César Miró:⁶

R. M. Queremos preguntarle al Dr. César Miró o, mejor dicho, pedirle su testimonio acerca del campo intelectual y político de su tiempo.

C. M. Claro, mi tiempo es muy político, por una doble razón. Porque la dictadura de Leguía atacaba continuamente a la labor de *Amauta* y de Mariátegui, tanto que la policía inventa por ahí un complot y vamos a dar a la Isla de San Lorenzo yo, que era menor de edad, Jorge Basadre, el ilustre historiador de la República y una serie de presos más que no conocíamos, nos encontramos en la Isla de San Lorenzo. Yo no sé cómo, y por coincidencia, toda la obra de Mariátegui la escribe hasta 1930 en que él muere y cae la dictadura. Es curioso, es coincidente, nada más. Pero esto quiere decir que Mariátegui tuvo que trabajar muy cuidadoso de cada palabra, porque en esa prisión que sufrimos en la Isla de San Lorenzo, se suspendió *Amauta* por siete meses y ahí estaba la puntería de la dictadura, de suprimir esta revista porque la dirigía José Carlos Mariátegui. Por otro lado, hacíamos poesía. Yo en *Amauta* publiqué solamente poemas. En los 32 números habrá unos 13 o 14 poemas míos.⁷

En ese momento, estábamos saliendo del simbolismo, del modernismo de Darío y desde luego del arco del surrealismo y el ultraísmo, todos los ísmos de esa época. Pero no como una cosa declaradamente significativa en ese momento, porque en general hacíamos poesía

6 Transcripción, edición y notas de Perla Jaimes Navarro.

7 En total se publicaron diez poemas: “Poema”, núm. 7, marzo de 1927; “Mahuare”, núm. 9, mayo de 1927; “Poema”, núm. 12, febrero de 1928; “Poema”; “El poema de la única ciudad lejana”, núm. 15, junio de 1928; “Poema sin fronteras”, núm. 16, julio de 1928; “Kipukamayo”, núm. 17, septiembre de 1928; “Perfil del marinero en la ciudad”, núm. 20, enero de 1929; “Poema en hoz a Máximo Gorki”, núm. 23, mayo de 1929; “Adyacencia de la fruta y el canto”, núm. 25, julio de 1929.

sin pensar en las escuelas. Lo que sí nos interesaba era la trayectoria de Mariátegui. A Mariátegui se sumó gente que lo estimábamos mucho, entre ellos estaba Blanca Luz Brum, que acababa de llegar de Uruguay, de enviudar de Juan Parra del Riego, el poeta peruano que murió en Uruguay y llegó con un hijito.⁸ Dentro de esa misma maraña de sucesos y de acontecimientos, y más que nada porque por un impulso del día, yo me casé, por poder, con Blanca Luz.⁹ El matrimonio duró poco y ella más tarde sería la mujer de David Alfaro Siqueiros.

R. M. Cuando mencionaba esta inquietud poética, que va desde Darío al surrealismo, me estaba acordando, aparte de sus poemas, de otros nuevos poetas que yo creo que son de

8 Eduardo Parra del Riego Brum nació 16 de noviembre de 1925. Cinco días más tarde, Juan Parra del Riego murió a causa de la tuberculosis que padecía.

9 De acuerdo con Piñeyro (2011), “Blanca Luz se casó con César Alfredo Miró Quesada que se encontraba detenido, por lo cual debió hacerlo mediante poder ante la municipalidad de El Callao. Poco después Miró Quesada fue liberado y pudieron concretar la ceremonia religiosa el 22 de julio de 1927 en la Parroquia Santo Toribio de Mogrovejo (La Inmaculada) de Lima”. En el acta de matrimonio figuraron como testigos del acto Eduardo Goicochea y Rosa Mercedes viuda de Miró Quesada (págs. 53-54).

El Dr. Eduardo Goicochea de la Reguera (1900-1966) acompañó, en 1921, a la Federación de Estudiantes en el homenaje que le rindió la ciudad de Miraflores al escritor Ricardo Palma el 12 de febrero de 1921. Fungió de codirector de los *Anales Hospitalarios* de la Beneficencia de Lima a partir de 1923 (Basadre, 1961, pág. 4367) y fue uno de los médicos que atendió a Mariátegui del mal óseo que lo aquejaba desde que era niño (Rouillon, 1975, pág. 45), lo cual explica la dedicatoria agradecida que el socialista peruano le dedicase en un ejemplar de *Siete Ensayos...* el 7 de noviembre de 1928: “Al Dr. Eduardo Goicochea, que con generoso espíritu me asiste en mi combate y que fraternamente estuvo a mi lado en horas difíciles, homenaje de gratitud y de afecto” (Melgar Bao & Pásara, 2018, pág. 219). En 1931 participó en la conformación del Sindicato de Médicos apristas y la redacción del capítulo de “Higiene y Asistencia Social”, incluido en el Programa Mínimo del Partido Aprista Peruano (Primer Congreso Nacional Aprista, 1984, págs. 681-683).

su generación. Y me parece que un poco andaban en esta misma preocupación generacional. Estaba pensando en un poeta chiclayano, Nicanor de la Fuente, “Nixa”. Y lo asocié también con otro poemario que por ahí debo tener que se llamaba *Diánidas*, de Juan José Lora. Uno y otro, compartían más o menos, me imagino, con sus matices de estilo y de temáticas este perfil de buscar una poesía de vanguardia.

C. M. Bueno, en esa época, hablo de los años 20. El año 1923, que vuelve Mariátegui de Europa, de Italia, de Francia, de Alemania. Preferentemente de Italia. A él le entusiasmaba mucho Piero Gobetti. El año 23 en el mes de marzo vuelve Mariátegui de Europa y en el mes de junio, tres meses después, parte Vallejo a Europa. Lo que yo pienso como algo que me parece imposible es que no se hayan visto. Mejor dicho, que no haya ningún documento en el que conste que Vallejo y Mariátegui se encontraron en Lima. En esos tres meses que hay entre la llegada de Mariátegui y la salida de Vallejo.

R. M. Dígame, don César, ¿cómo en que llega al Cono Sur? ¿En qué momento?

C. M. Bueno, yo llego desterrado a Chile. Me quedé una temporada en Chile donde hice muy estrechas amistades. Me incorporé al grupo de Vicente Huidobro. Estaba Salvador Reyes, Díaz Casanueva. Salvador Reyes me obsequió después un libro. Eran muy amigos míos. Pero ocurre que, yo no lo sabía, cuando yo llegué a Santiago, el año 27, fui a buscar inmediatamente a Vicente Huidobro, sin saber que estaba, pues, en una guerra a muerte con Neruda. Era una cosa muy tenaz y muy agresiva. Fue tanto que yo no podía en ese momento acercarme a Neruda, porque hubiera provocado el gran resentimiento de Huidobro, tanto que cuando pasaron unos años y le invitamos una comida a Neruda, que acababa de llegar a Lima, él vino directamente hacia mí y me dijo: “Tú eres muy amigo de mis enemigos”, con esa

voz nasal que él tenía. Y yo le dije: “No, yo soy amigo de Vicente Huidobro porque fui a visitarlo, pero no tengo la culpa de que ustedes se hayan pasado la vida peleando”. Luego pasaron los años, murió Huidobro y Neruda había conseguido todos los premios, las satisfacciones. Por ejemplo, él tuvo el Premio Lenin [1953], pero también tuvo el Premio Nobel [1963] y también fue embajador en Francia, siendo declarado comunista. Con Huidobro no había ningún inconveniente, tal era la importancia y el prestigio que tenía Neruda.

Después he visitado otras gentes. Por ejemplo, en París yo conocí a Barbusse, precisamente porque en *La escena contemporánea*, uno de los dos libros que publica Mariátegui en vida –publica *La escena contemporánea* y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*–, hay un gran elogio a Barbusse. Entonces yo, llegando a París, me fui a visitar a Barbusse, a conversar con él. Le agradó mucho que yo lo visitara, porque le gustaba mucho la amistad de los jóvenes y tenía especial simpatía por los escritores hispanoamericanos. Después, a los pocos años, no sé cuántos, se fue porque él era comunista. Se fue a Moscú a curarse un cáncer que no se curó y murió.

R. M. Cuando llega a Santiago, ¿llega solo o va con otros exiliados peruanos?

C. M. No, yo llego solo.

R. M. ¿Por decisión personal o porque el destierro lo orillaba a viajar?

C. M. No, porque me dieron un pasaje de Lima a Montevideo. O sea, a Uruguay, que era la tierra de Blanca Luz. Es la única explicación. Luego el viaje a Europa, la aventura de París, esa cosa bohemia, esa atracción poderosa que tiene París en los escritores, en los artistas. Paso de ahí a España y vuelvo al Perú. En España sacábamos la revista *Bolívar*, con Pablo Abril de Vivero.¹⁰ Su hermano

¹⁰ Miró publicó siete artículos en *Bolívar*: “Ubicación de la actitud romántica en torno a un centenario”, núm. 5, 1 de abril de 1930; “Inventario espiritual de Mao”, núm. 8, 15 de mayo de 1930;

Xavier también colaboraba en la revista. Ahí colaboraba también Vallejo y yo le hice a Vallejo, a pedido de él, pues yo dibujaba, un apunte para un artículo sobre el poeta Mayakovski, que se suicidó y que iba a ser uno de los capítulos de su libro *Rusia...*

R. M. *Bolívar* sale en 1930. Y yo me imagino que en ese año estaba en España. Y ahí es donde reciben la noticia de la muerte de Mariátegui. ¿Cómo digiere la información?

C. M. Fue una cosa tremenda para nosotros. Ese hombre que admirábamos tanto, porque ya nos dábamos cuenta de lo que representaba en la cultura peruana y su imagen en el continente era realmente espléndida. Era un pensador con un valor personal que iba más allá de la ideología. Su pensamiento sobrevive, primero porque los problemas que él denuncia todavía no se han resuelto, o se han resuelto a medias, o mal. Se hizo una reforma agraria incompleta, el problema del indio subsiste igual, el problema de la educación está peor que antes. Y esto porque ha crecido la ciudad y no han aumentado los hombres capaces de resolver estos problemas. Eso es indudable y comprobable, no es una conjetura sino una comprobación.

R. M. ¿Quiénes más integraban el grupo de la revista *Bolívar*?

C. M. En el grupo de *Bolívar* estaban Pablo, Pérez Domenech, un escritor español que había vivido mucho en el Perú. Se publicaban colaboraciones de escritores eminentes, ya importantes de América, como Alfonso Reyes, o el mismo Neruda. Escritores que en eso momento eran significativos.

R. M. ¿Ustedes decidieron publicar un número de homenaje a Mariátegui en *Bolívar*?

“Significación del 23-5-23 en el proceso del socialismo peruano”, núm. 9, 1 de junio de 1930; “Henry Barbusse”, núm. 10, 15 de junio de 1930; “Expresión estética de la civilización capitalista”, núm. 11, 1 de julio de 1930; “Color y ritmo de España. El conflicto de las velocidades”, núm. 12, 15 de julio de 1930; “El conflicto de las velocidades II”, núm. 13, noviembre de 1930.



Imagen 3. Portada del número 3 de *Guerrilla* (Lima), 1 de mayo de 1927.

- C. M. No, pero se le hizo homenaje. No fue el número especialmente. Yo publiqué un apunte al lado de un poema mío, pero sin mencionar a Mariátegui. Está en todo el ancho de la página, dice “José Carlos Mariátegui”.¹¹ Ahí está mi poema.
- R. M. Me llama la atención el hecho de que Vallejo le mande un telegrama a Francisco Abril, diciéndole que cancele la publicación de su artículo sobre Mariátegui. Y le dice:

11 (Miró, 1930). Véase anexo 3.

“después te explico”. Entonces yo me pregunto si esto estaba asociado al rol que le toca cumplir a Ravines, o a este juego, este viraje que comienza a darse en la política peruana.

- C. M. Puede ser, pero no hay nada que compruebe que ese fue el motivo principal. Porque Vallejo, en realidad, en los 32 números que saca *Amauta*, solamente colabora cinco veces con poemas y de esas cinco veces, dos colaboraciones en un mismo número: un poema y una crítica sobre la poesía nueva. El último artículo de Vallejo que aparece en *Amauta* es ya después que ha muerto Mariátegui. El artículo está fechado en París, en febrero de 1930 y aparece en el número de abril-mayo, ya muerto Mariátegui [Vallejo, 1930]. Era una “autopsia del surrealismo”, como se llamaba entonces. Después, adoptando el nombre francés, lo hemos llamado *surrealismo*.
- R. M. Yo le preguntaba esto porque son los últimos meses de 1930 y cuando leo los textos de los intelectuales peruanos en el exilio, vinculados a Mariátegui, en algunos casos me da la impresión –no es visible, no es explícita–, que hubiera una fuerte tensión en torno a cómo procesar una reflexión *post mortem*. Entonces pensaba, no que Vallejo tuviera una postura anti Mariátegui, sino que el hecho de suspender la publicación, el hecho de buscar en última instancia el silencio, era una forma de evitar complicar las cosas. Y lo asocio con un artículo de un peruano que firma con el seudónimo de “Armand”, publicado en la revista *Claridad* [Armand, 1930] que hace un elogio de Mariátegui que me parece que, párrafo a párrafo, estuviera de alguna manera respondiéndole a Ravines. Pero no sé quién es Armand.
- C. M. Podría ser Armando Bazán, que había sido secretario de Mariátegui y que en esa época vivía en París. Probablemente, por la coincidencia del seudónimo con el nombre. Armando Bazán escribió una biografía

de Mariátegui [1939]. Y por lo tanto, se entiende que hubiera defendido a Mariátegui contra Ravines, que era una persona conflictiva, difícil, con una vida muy sobresaltada. Fue aprista, atacó al APRA violentamente; se hizo comunista, renunció al comunismo; escribió *El camino de Yenán* y *La gran estafa*. Luego comienza a atacar al sandinismo y se pliega a la derecha peruana. Ha sido una cosa increíble, lo que pasó con Ravines es inexplicable. Porque era un hombre que tenía mucho talento, yo lo conocí bien. Y murió en México atropellado por un automóvil, por cierto, un muy sospechoso accidente de tránsito. Se sospecha que fueron los sandinistas, porque él los había atacado mucho.

R. M. Dígame, don César. En España funcionaba una Federación Hispanoamericana de Estudiantes. ¿Qué me podría relatar de esto?

C. M. Yo no tuve ningún contacto con ellos, eso fue un poco después, me parece a mí. Un poco después del año 30. Debe haber sido cuando yo dejé España. Yo volví al Perú en el año 30, en diciembre. En todo caso, si existía en ese momento, yo nunca tuve ningún contacto con esta Federación.¹²

R. M. Y como Grupo Bolívar, ¿tenía ligas con César Falcón?

C. M. No.

R. M. César Falcón escribía por ese tiempo en *El Sol*, ¿no?

C. M. Sí. Antes fue corresponsal en Londres. Era un brillante director, pero tuvo también muy malas relaciones con Pablo Abril.

R. M. ¿Conocía usted una revista que se llamaba *Nosotros*?

C. M. Sí, que era de Falcón. La sacaba más o menos por esas fechas.

R. M. Recuerda algo de esa revista? Yo nunca la he visto.

C. M. No exactamente, siempre tenía su filiación socialista. Incluso durante la República fue representante por una

¹² La Federación Universitaria Hispanoamericana fue presidida en 1930 por José Macedo Mendoza, socialista peruano (Bolívar, 1930b).



Imagen 4. Imagen de portada del libro *Cantos de la América del Sur* (1929).

provincia de España y luego renunció. Se fue, viajó. Se vino a vivir a México. Yo viajé con él el año 45 desde Nueva York hasta México, hasta la capital. Él tenía un automóvil y yo tenía que tomar mi avión para ir a Lima en Nueva York. Entonces me dijo: “cancela el viaje, en el tramo de Nueva York a México y ahí tomas tu avión para irte a Lima”. Entonces el compromiso era manejar cien millas cada uno. Las primeras cien millas las manejé yo, creo que llegamos hasta Filadelfia. Entonces cuando le dije: “ahora te toca a ti”, me di cuenta que no tenía la menor idea de cómo manejar un automóvil: se salía del camino. Le dije: “no, César, tú no sabes manejar un automóvil, estas muy nervioso. Yo voy a manejar las tres mil millas, mientras tú me lees los originales de una novela que publicó en México que se llamaba *El Buen Vecino. Sanabria U.*¹³” Era un hombre muy inteligente, volvió con una aguda arterioesclerosis a morir a Lima, después de haber estado ausente mucho tiempo y por eso mucha gente no lo conoce.

R. M. Él sacaba en México una revista llamada *Historia Nueva*. ¿Llegaba a Perú esa revista?

C. M. No, muy poco. Yo he visto algún número, pero tengo la impresión de que no tenía una publicación regular. Salía de vez en cuando, como salen las revistas de los escritores, con esa impuntualidad, que también es romántica.

R. M. Volviendo un poco hacia atrás, sacaba una revista literaria, *Guerrilla*, que era itinerante.

C. M. Sí, se sacaron unos números en Lima, otros en Santiago y en Buenos Aires, pero tuvo corta vida.

R. M. Pero fue una iniciativa muy personal suya.

C. M. Bueno, los dos en realidad. Aparecía como directora Blanca Luz Brum. La hacíamos los dos.

R. M. ¿Quiénes más colaboraban en *Guerrilla*?

13 México: *Historia Nueva*, 1947.

C. M. Intelectuales de esa época. Siempre publicábamos algo de Mariátegui. Hubo cosas de Xavier Abril, colaboraciones de Enrique Peña, algo de algún poeta argentino, de Oliverio Girondo o de Emilio Frugoni, de Uruguay, de Silva Valdez. Gente que en esa época figuraba mucho.

R. M. Entonces, el primer número lo sacan en Lima, ¿por 1927?

C. M. Exactamente en 1927.

R. M. ¿Y después vuelven a reeditarla en Santiago y Buenos Aires?

C. M. Bueno, ya no me acuerdo bien. Tengo un vacío. Sé que se sacó un número más, pero no recuerdo si fue en Buenos Aires o si fue uno o dos más. Pero sí sé que fue alguno más. No tuvo mayor trascendencia, era una revista para regalarla a los amigos, con una tónica más bien agresiva que revolucionaria. Todavía quedan por ahí unos números, yo debo tener uno.

R. M. Pero hacían intercambios, ¿no?

C. M. Sí, claro.

R. M. Y, ¿cómo se hace el tránsito de Santiago a Montevideo y Buenos Aires?

C. M. Bueno, nosotros ya nos habíamos separado. Nos casamos porque nos obligaron las circunstancias, al ganarle a alguien en una batalla. Pero luego nos separamos porque los dos teníamos más bien una tendencia a ser independientes, a no tener que contar con el otro.¹⁴

14 César Miró, en carta dirigida a Mariátegui desde París, con fecha 27 de septiembre de 1929, escribió al respecto: “Supongo que habrá tenido Ud. noticia del raid Montevideo-México realizado por Blanca Luz, así como de nuestra separación que, aunque data de una fecha menos lejana, no habíamos querido anunciar a nadie aún. Hace en estos días precisamente un año que resolvimos, con toda la serenidad que el caso requería, orientar nuestras vidas en diferentes direcciones, ya que no nuestras ideas.

Hoy, en París, creo que ha sido una verdadera y acertadísima solución en favor de nuestra inquieta bohemia de 20 años. Así hemos de vivir con más hondura, tal vez [...].

No me olvide. Me produciría un dolor enorme pensar que su relación conmigo no sea sino un reflejo del afecto que tiene por Blanca Luz.

Tanto que yo me divorcié y me volví a casar con Carmen Montoya, mi esposa actual. Era una muchacha bonita de Lima nada más, pero que cuando se discutió quién había disponible para hacer el papel de La Perricholi en una película, la eligieron a ella. Y ella trabajó desinteresadamente en esa película y lo hizo además muy bien. La película tuvo premios, se filmó con mucho cuidado por un italiano, Enzo Longhi, que además hacía el papel del Virrey Amat.

R. M. En Buenos Aires, ¿qué tiempo estuvo?

C. M. Esa vez estuve dos años y luego me fui a Europa.

R. M. ¿Qué ambiente frecuentaba en Buenos Aires?

C. M. En Buenos Aires, la gente del grupo de los martinfierristas, Jorge Luis Borges, Francisco Hernández, Raúl González Tuñón y Enrique, su hermano, quien murió joven, Oliverio Girondo. Había gente muy brillante. Yo recuerdo que después encontré a Raúl González Tuñón en Buenos Aires, era un hombre muy simpático y muy inteligente, que había publicado *El violín del diablo* y estaba dentro de la tónica socialista.

R. M. ¿Y a qué se dedicaba, aparte de frecuentar estos círculos?

C. M. A defenderme, como se dice en París. A mi mandaban un poco de dinero, por unas colaboraciones y de vez en cuando había oportunidad y ganaba un poco más de dinero, pero siempre se pasan pellejerías.

R. M. ¿Alguna anécdota especial?

C. M. Ninguna en especial o tan importante como para ser contada, cosas de rutina. Yo conocí ahí, y estábamos en un grupo, a César Moro, o sea Alfredo Quíspez Asín, que adoptó César Moro como seudónimo. Alguien me contó que él decía que yo firmaba como César Miró para que me confundieran con él [risas]. Estaba Vallejo,

Tenga fe en mí que ya estoy hecho. Ahora tengo un poco más de 20 años y un mucho más de vida. Y créame, sinceramente, que he pensado más de una vez en volver a Lima para trabajar al lado de Ud.” Archivo José Carlos Mariátegui [en línea]: <http://archivo.mariategui.org>



Imagen 5. Blanca Luz Brum y César Miró. Postal a José Carlos Mariátegui.
Invierno de 1928. Archivo José Carlos Mariátegui, Lima, Perú

Jorge Seoane –hermano de Manuel Seoane, el segundo del APRA– José Torres de Vidaurre, un poeta lorquiano, muy inteligente. Había mucha gente valiosa, Raúl de Verneuil, un compositor extraordinario. Era sobrino de González Prada, porque González Prada se casó con la señora de Verneuil, que era tía de Raúl. Nos reuníamos siempre en algún café de Montparnasse: en Le Dôme, La Rotonde y después en una café que había cerca del Bulevar Saint-Michel, que se llama La Source. Ahí nos reuníamos a conversar.

EL ARTE POR LA REVOLUCION

SANDINO

De frente a Nicaragua!
 De frente a la mejilla de Hubert!
 Las hordas yanqui vienen desfilando
 a la América con sus patas de oro.
 ¡Alerta soldados de la Revolución!
 La Internacional de la guerra proletaria
 Libertaria!

El puro yanqui rompe las arcadas duras
 pero brin a ruidar los nos pulcos oscuros
 por el mundo.

El grito gusador rompe de nuestros labios
 y alumbra como un hombre el crimen solitario.

Camaradas de 20 años!
 Aquí en la punta de los Andes
 mirémoslos el fondo de los ojos
 enojados y fieros.

BLANCA LEZ BRUN

En Santiago de Chile 1928

Canto de mi vida

El próximo sábado vamos a
 encuentros de Álvaro Figueroa,
 poeta de la nueva generación
 que busca un sitio en las filas re-
 volucionarias. Desprovisto de la
 goma sentimental y metafórica
 que embalsama la literatura de
 los empujados, y en cambio
 bien metido en el "overal" del
 taller obrero, recorre con el ta-
 lón de su zapato, los 20 años, el
 rojo camino de la Revolución so-
 cial.

B. L. B.

Yo sé en mi sangre y la madrugada de la revolución.
 Yo sé en mi hombre amargo de las calles del pueblo
 que me mató mi hermana a la luz del dolor ajeno
 y que como la caña con los lanzas,
 tiene rufos cojos esta vida solitaria
 que hace ya veinte años se encareció en mi cuerpo.

¿Qué hombre no ha visto todavía
 las esperanzas claras y los brazos abiertos
 que embolaba la turbina de mi sangre...

...mi sombra es extraña, ha a en el patio antiguo de mi casa
 venidos revolucionarios me miran el pecho
 y mi corazóniza un estado abocado de amor
 a mi padre que doce horas al día
 trabajando su pan en números ajenos.
 A mi madre que abre las ventanas del sol
 cuando en el corredor hace la última estrella
 ellos conocen bien el sentido del pan...

ahí mañana yo me iré por las rutas calientes
 con un trozo de cuero
 amanece de himnos revolu-ionarios.

Pan de Azúcar

Álvaro Figueroa

Corazón

A César Alfredo Miró Quesada, con afecto.

CORAZON qué esperas todavía
 No reboto Amor en ti
 No diste llor,
 más llor
 a las que decían que teñían sed
 No diste angustia,
 No diste alegría,
 No coñiste tu mismo
 apuesto,
 en algunos pupilar que eran todo AMOR
 en algunos labios que eran todo ARDOR?

CORAZON qué esperas hasta?
 — ¡Te preguntas alguna? —
 ¿ no respondes (TU)
 Será que esperas
 a la que no concierte
 en ningún viaje
 de tu corazón
 ¿ sup
 hol
 mañana
 va floreciendo
 va floreciendo
 tal vez
 entre el Este y el Oeste
 entre el Norte y el Sur
 para darte AMOR que te esclarezca.

CORAZON
 tu latido ómnico me dice
 en esta promesa antropocéntrica
 que no esperas a la 1ª ma conocida
 a la mujer que es Amor
 sino que esperas
 y si te esperas
 a LOS HERMANOS QUE ESPERAN EL DOLOR
 si están por todos los caminos REBELDIAS
 anunciando la Llegada de Amos

Amos
 AMOR HECHA JUSTICIA SOCIAL

CORAZON!
 no seas envenado
 vísceras como un vaso rot en el Mundo
 para que te beban todos
 todos
 en el último sacrificio social

CORAZON! CORAZON!
 NO SIEMPRE ESPERANDO
 ROMPIENDO EN EL MUNDO
 EN UNA CLARINADA DE AURORAS.
 Perse.

C. Alberto Espinosa Bravo

Poetas de la Revolución

"Un día te purificaré el
 mundo con amor una palabra
 de sangre."

Hay que anunciar con alta
 voz la llegada de otra mujer in-
 teligente a las filas avanzadas de
 la izquierda.

Alegremonos de que en este
 "relaj" Uruguay, verdadero
 para el mundo, los poetas
 empiecen a hacer gritos de re-
 belión que respondan a las as-
 persiones raras de la izquierda.
 Para a sus freces y juzgan los
 cantos de sus poetas. Para a
 toda, la divina luminación de
 su cielo; el hombre tiende sus
 sabios puentes, y la injusticia
 como en todo el mundo levanta
 sus columnas vivas. Hasta abor-
 ra a el Uruguay distanciamen-
 to a lo que pasa en los otros
 países de América, no se ha
 dado el caso de un solo poeta
 revolucionario. El sentimiento
 de rebeldía no lo ha traído
 nada más que preocupaciones
 estéticas!

La vida se les ha detenido
 en las miradas y en las
 gesticiones, y miran con
 esa misma burla curiosidad
 que las voces van pasar el re-
 volver, el fenómeno, movi-
 miento, de los vanguardistas de
 América, los poetas peruano-
 bolivianos y chilenos, entre
 circeles y doctorcos, jóvenes
 con talento y rebeldía, frente
 a la vida con moetas y brazos
 proletarios. ¿Qué distintos a
 otros héroes del Uruguay, per-
 sona con 10 y 12 libros, verda-
 deros diásporas mentales, fos-
 tidados por la literatura. Poetas

del mundo puro, del justifica-
 to.

¡Gomados al fondo de la
 vida, y como las mareas
 descubren la utilidad del canto,
 y hay pájaros que cantan
 para anunciar la tempestad, y
 animales que cantan ayudando
 en la sponbera. ¡Utilidad del
 canto! No vos asustéis poetas
 puros. ¿Quién interrumpe el
 canto de los pájaros? Pero
 Dios puso en cada voz un in-
 terés. ¡En las naturas consen-
 tamente, renovada, la luz del
 sol, y todo lo maravilloso que
 existe en el mundo con su razón. No
 basta el verso puro, meca sa-
 tisfacción del sentido, hay que
 llegar a más, no decir cada co-
 sa que viene en busca de su
 sitio. El poeta dentro del ver-
 so puro no será nada más que
 un poeta, pero dentro de los
 labios humanos será siempre
 un poeta y un humanista. En
 la vida, y de la historia, y de la justia-
 cia, y de la miseria, ¿qué ha-
 ramos con nuestras barbaridades
 de cantos?

Cuando suene la hora de las
 revoluciones, aquellos poetas
 que han sido de los amargos
 versos, ¿Cabe el elogio de los per-
 fumes antes las boves carbes
 de los hombres, humanistas.
 Los que crean en el nuevo
 mundo, los que tienen volun-
 tad y fuerza para crearlos, que
 me que levantar su canto co-
 mo una lanza.

¡Para ellos está nuestra fi-
 delidad! ¡Adelante Petrovski!
 ¡Adelante poetas del Sal!
 el primer trozo comunista del
 mundo.

Blanca Luz Brun.

E LA Y YO

Inquietud, soledad del alma,
 amorfismo espiritual, desolación,
 pasión, pasión en mente vaga, tristes
 raras, pagaras. Jueces de mer-
 cedes, juegos de pupilar. Fogata,
 fuego, luz. Luminarias de
 raras de alanzas en el mismo sa-
 rritano que impuso el corazón.
 Amor.

Sin embargo la preocupación de
 este ya al p. el juicio modulando
 censuras de moral y de peca-
 do y el día de nuestros impulsos
 se avanzan en bajo con el mis-
 mo corral a la falta.

¿Acaso, en cada el amor, acor-
 do es victoria la atracción, al-
 ma de la belleza, del arte, del pa-
 ramentado y de todo, las com-
 peticiones del espíritu.

Manitaguí.

¡Hombres Conscientes!!!

¡ALERTA!!!

Está desde hoy entre nosotros el más sano y coherente de
 los austeros y el más propositivo de los intelectuales sud-
 americanos.

JOSE SANTO CHOCANO

Adhón de tiranos, limpialores de gobernantes granito di-
 fundidor de Chile e humado de sucesos cuya mano asista
 alinada la valiente Juventud de nuestro camada y grande
 escritor y luchador peruano: EDWIN BELMORE!

Los hombres, conscientes dicen venirse en todo momento,
 mientras dure la permanencia de Chocano entre nosotros, su
 más entera protesta y su más alta y noble ira por el
 amparo y homenaje que el Chileño y los jóvenes intel-
 ectuales chilenos, rinden al exor de los diásporas y al coherente
 ultimador de Juventudes!!!

¡Contra José Santos Chocano por la dignidad de la gran pa-
 tria Indo-Americana!!!

JUVENTUD DE CHILE.

Poema de la Revolución

trajo el estípite de la miseria
 sobre el cielo más rebaldado.

esta vez como manillos
 golpeaba la unión de los hombres libres.
 así como este minuto dormido en los uranos
 sigo de un mismo.

yo más desproporción proletaria
 de muchos ojos
 al andar en la cárcel el canto a la vida.
 pero un mucho tiempo
 que trasgomo rindo un estado de lágrimas.

hugo mayo.

Manitaguí-encusador.

Hay que conquistar para cada hombre y para cada mujer
 el derecho al pan y el derecho al canto.

L. TROTZKY.

LA VOZ EN EL VIENTO

Vino a tus de una voz de un año
 a llorar la guerra de mi sueño
 nos lloré...
 pero puro, árido y verdadero de la vida
 vos sé la mancha
 de una boca muerta
 corriendo para da igualdad
 y la voz
 como una torrens inamora
 me sorrió como un collar de vidrios tibios
 a mis sentidos.

vos sé...
 me sé a garantizar más aún
 diciendo con amor
 una palabra de amor

—El viento
 — la verdadera bandera de la revolución —
 — la mala envuelta en un aliento.

POCITOS

Pocitos!
 estas chachadas de burguesía
 no se consumen abiertas de los horizontes
 Pocitos
 como buen burgués
 se recostan en la poltrona
 el arrabal te presta su apoyo
 y no lo aceptan desprecionado
 y no lloran en la revolución

mi oír, si mir:
 que te lo dice en cada oír
 ni ve que cambia constantemente de color
 y que algún día lo tocarán las olas secas rojas
 y que la ola roja
 es esencial
 con la sangre desecada de sus habitantes.

Américo Riusso

Palabras a la juventud

La Revolución, más que una
 idea, es un sentimiento. Más que
 una concepción es un pasión. Para
 comprenderla se necesita una es-
 pecial actividad espiritual, una
 especial capacidad psicológica.

No es posible estragarse a me-
 dida a la Revolución. La Revolu-
 ción es una obra poética. Es una
 revolución concreta. Lejos de las
 abstracciones que se han en-
 tado cuando se servía eficaz y val-
 damente. La labor revolucionaria
 no puede ser aislada, individual,
 dispersa. Los intelectuales de
 verdadera filiación revolucionaria
 no tienen más remedio que ex-
 poner un puesto en una sección co-
 lectiva.

La política es sencillote, es dig-
 nifica, es electo, cuando es revo-
 lucionaria. Y la verdad de nues-
 tra época es la Revolución. La
 Revolución que sed para los no-
 bres, es sólo la prospecta del
 mundo sin embargo que la consi-
 da la belleza, del arte, del pa-
 ramentado y de todo, las com-
 peticiones del espíritu.

Manitaguí.

Al obrero que viaja a mi lado

Obrero, que vés a mi lado en el ómnibus
 zarandeado por los mismos y a veces,
 y sin embargo
 me extraña como a una extraña.

Es que tu no sabes
 que yo te acompañó también,
 en los últimos días de tu vida.

Tu no sabes
 que yo tengo unos brazos fuertes de torcaera
 en que puedes reparar tu olor de rebeldía.

que más oír se parifican
 en tí algunos rufos de obrero
 siempre de trabajo

— obrero nombre puro
 nunca le debes por de servitute de la burguesía.

Tu no lo sabes
 aunque después la guerra
 de poder que mandaron de pen-
 —barro de trabajo con lágrima de capitalismo—
 en cinco bocas pedreguinas.

Y aunque Lenin me ha un día
 con su palabra más clara
 tu no sabes mirarme como un hermano.

Me venido de andar
 — por mí como venguetos—
 me separa de la línea pura de obrero.
 Petručka Vorshorenaki.

Cartel

Hay que conquistar para cada hombre y para cada mujer
 el derecho al pan y el derecho al canto.

L. TROTZKY.

248

Huellas y voces

Imagen 6. Sección literaria del periódico Justicia (Montevideo), 15-12-1928.

R. M. ¿En qué año era?

C. M. Debió ser el año 1929.

R. M. O sea que en 1929 sale de Buenos Aires hacia París. Y dígame, ¿allá logra conocer al grupo de los cusqueños?

C. M. Había un grupo de cusqueños, claro. No sé si ya estaba Quintanilla. El cholo Quintanilla, un pintor muy inteligente que, cuando no vendía cuadros, formaba parte de unos espectáculos de teatro popular y él cantaba con un charango y un poncho. Hacía su número folclórico. Él todavía vive y sigue pintando.

R. M. ¿Conoció a Quijano allá en París?

C. M. No.

R. M. Allá funcionaba un organismo que se llamaba AGELA, ¿lo frecuentaba?

C. M. No tuve nunca contacto con ese grupo. Después me fui Madrid, me quedé allá una temporada.

R. M. ¿Y a Vallejo lo vio en París?

C. M. Cómo no, en París y en Madrid. Yo le hice un apunte para Bolívar.

R. M. ¿Y a Ravines?

C. M. Por supuesto. Él vivía de unas traducciones que le hacía al Partido Comunista, cuando estaban en buenas relaciones. Unas traducciones del francés al castellano. Era propaganda soviética, naturalmente.

R. M. ¿Era el órgano de la Internacional de Trabajadores de la Enseñanza?

C. M. Sí.

R. M. Me contaba una anécdota Wilfrido Rozas, un cusqueño. Que en ese tiempo todavía Ravines tenía una fuerte lealtad a lo que era la adhesión al APRA, pero que un día decidieron, por otro tipo de razones muy juveniles, invitar a Ravines a acompañar a dos hermanas rusas. Entonces él atribuía a este romance, el gran viraje de Ravines y se sentía muy culposo porque, él dice, “nosotros llevamos a Ravines con dos rojas, que lo terminaron convirtiendo en militante cominternista. ¿Usted escuchó algo de eso o logró conocer a estas rusas?

C. M. No, no las conocí. Pero es que eso fue en otro momento. Además, yo no frecuentaba grupos con asiduidad, ni siquiera por curiosidad. Yo siempre he sido muy independiente. Había cosas que ni entendía ni me interesaban. Teníamos un grupo de amigas, costureritas. Nos divertíamos mucho, eran chicas muy guapas, muy simpáticas y una hablaba perfectamente el español y cantaba tangos. Era francesa, nunca había salido de París. Entonces un día yo le pregunté “¿por qué y cómo aprendiste tan bien el español?”. Y me contestó de una manera muy graciosa. Me dijo: “me viví dos años con un arequipeño”. Se llamaba Madeleine, era una rubia flaca de ojos verdes, celestes más bien. Muy inteligente, muy simpática, muy amiga nuestra, que hablaba un español bastante bueno. Lo había aprendido nada más con el *sleeping dictionary* [risas].

R. M. ¿Y usted escribía y comunicaba también en París?

C. M. Yo no dejé nunca de escribir. Incluso hubo una época en que logré formar un trío y nos fuimos por ahí por los pueblos cantando, llegamos hasta Chile. Era algo muy frecuente en Europa, los estudiantes formando pequeños conjuntos y cantando. En Lima podía ser una cosa escandalosa, pero nosotros seguíamos una vida ejemplar, porque teníamos que cuidarnos la voz, estar bien, aprender las canciones, teníamos trabajo.

R. M. ¿Quiénes conformaban el trío?

C. M. Un tenor de ópera brillante, se llamaba Marcial Calonge. Primera figura, primer tenor de ópera. Había expuesto la *Caballería Rusticana*, la *Sonámbula* y el pianista era un muchacho chileno, Claro Castillo. Que cuando yo le propuse formar el trío, me dijo: “¡encantado, formidable! Me parece muy bien, cuenten conmigo. Yo dejo todo lo que estoy haciendo”. “Muy bien, y ¿cómo te llamas?”. Me dijo: “Capetanópulos”. Entonces le pregunté “¿cómo se llama tu mamá?”. “Castillo”. “Te vas a llamar Castillo porque con Capetanópulos no vamos a llegar a ninguna parte”. Era un griego, de Iquique.

R. M. Pero, ¿dónde nace la idea de un trío?

C. M. Cuando fueron Los Cuatro Huasos, que eran estudiantes de derecho, de medicina y me animaron: “anímate, forma un trío y te pones a cantar canciones peruanas”.

R. M. ¿En qué año fue eso?

C. M. Como punto de referencia, le puedo decir que yo estaba cantando en Tacna y estaba listo para salir a escena, porque el número iba antes de la película. Entonces, yo estaba listo para salir a escena y alguien me dijo: “asesinaron a Sánchez Cerro”. De modo que fue exactamente el año 1933. En el teatro municipal estábamos nosotros cantando, porque además el trío tuvo mucho éxito y cantábamos muy bien. Yo no tenía ningún prejuicio, como había en general en nuestra sociedad. Algunas personas suponen que yo hacía una vida bohemia, ¡qué ocurrencia!, yo tenía que cuidarme mucho para estar bien de la voz, para estar en perfecta forma. Así que no hacíamos vida bohemia, nos acostábamos temprano, no bebíamos, no fumábamos. Era una vida ascética, de sacrificios, pero me divertía mucho esto de ir por los pueblos cantando. Hasta que terminamos en Santiago, donde se disolvió el trío porque Calonge, el tenor, era empleado del Ministerio de Hacienda y un día desapareció del hotel de Santiago sin decir nada. Se le había vencido su licencia.

R. M. ¿Eran canciones peruanas?

C. M. No, le llamamos “trío sudamericano”, porque no había suficiente repertorio peruano. Entonces cantábamos canciones mexicanas, alguna tonada chilena y, desde luego, siempre algo peruano. Pero no había suficiente repertorio. Todavía, a pesar de que vivía entonces [Felipe] Pinglo, no era famoso. Pinglo es famoso después de 1986, después que se muere. Entonces no solamente es famoso, sino que es una época de la canción criolla.

R. M. Usted tiene también una vena muy valiosa como compositor.

C. M. Por ese entonces me salió la afición a la composición y tuve por ahí una canción que hice en Hollywood para una película que no se hizo, porque nos retrasó la financiación una persona que iba a poner el dinero. Íbamos a hacer una película con extras en Hollywood. Con extras de México, Cuba, Colombia, del Perú.



Imagen 7. Blanca Luz Brum y su hijo Eduardo.
Postal enviada a José Carlos Mariátegui, 25-06-1927.

Anexo 1. Carta de César Miró a Blanca Luz Brum

San Lorenzo. Junio 28 de 1927¹⁵

Blanca mía, mi Blanca Luz.

¡Qué suave paz me trae tu nombre!

En medio de esta soledad, de esta injusta soledad mía, tu nombre es una frase de ternura que dulcifica estas horas de cárcel impiadosas y horribles.

¡La libertad es una palabra que nació en la cárcel! Yo sólo he perdido esa libertad. Me la quitaron cobardemente, y hoy quieren también robarme la libertad del corazón. ¡Canallas! ¡Mi voluntad es más fuerte que vuestra fuerza! ¡Miserables mil veces!

Hoy estoy en el tercer día de hambre. Mis músculos se van debilitando, pero mi espíritu es cada vez más fuerte. Y cada día que pasa te siento más cerca de mí. No hay sacrificio bastante grande cuando éste se hace por un ideal puro. Y ¿no es el amor el más puro de los ideales? Me siento feliz porque sé que este sacrificio ha de acercarme a ti. ¡Han pasado tantos días! He esperado con ansia una noticia tuya, y al fin ha llegado. Soñé que las gaviotas me traían tu voz en el pico. Cuando más triste estaba ha llegado tu alegría a hacer palpar mi corazón de entusiasmo. Pero he comprendido que es necesario luchar. Yo no puedo permanecer impasible mientras tú sufres por mí. La “huelga de hambre” es la única fuerza que yo puedo mover. No importa lo que venga después. Nuestro amor debe estar sobre todas las cosas ¡esto no lo comprenden ellos! Pero no saben que luchan con un hombre. ¡Qué fuerza da el amor! Estoy dispuesto a sacrificar mi vida si fuera necesario. Quieren separarnos y para esto me encierran cobardemente, hasta que tú abandones el país. ¡Ridículos! Me río de sus armas de villanos.

15 Biblioteca Nacional de Uruguay, Departamento de Investigaciones y Archivo Literario. Correspondencia de Blanca Luz Brum, 28 de junio de 1927.

Yo sabré vencerlos. Yo les enseñaré a pelear con el pecho desnudo y de frente al peligro. Y para esto no tengo otra arma que el amor.

Blanca Luz mía: yo te ofrezco este sacrificio, “la huelga de hambre” suena en mis oídos, como un grito de guerra. Recuerdo en este momento la célebre frase del capitán de la guardia francesa: “Mierdas, la guardia muere, pero no se rinde”.



Imagen 8. José Carlos Mariátegui visto por César Miró.
Bolívar (Madrid), núm. 7, 01-05-1930.

Anexo 2. “Apunte en Letania”, de José Pérez Doménech (1930)

Ha muerto Mariátegui cuando más necesitaba de su acción cerebral el Perú. Cuando también él necesitaba de su país, nuevo y fecundo bajo el ala de sus palabras y al grito de su gesto. Lo que mejor satisface al sembrador es la tibieza del fruto en que devino la semilla. El gozo de la siembra es volver, hecha carne, a la mano que la aventó. Creador y obra se alejan, porque la biología así lo quiere; pero se estremece radiante la obra, sustancia del individuo, energía inmortal de la materia. En ese caso, el Perú de Mariátegui permanece. Y permanece por encima de todas las ficciones, por encima de cualquiera farándula. Es curioso; del mismo modo que un espeso nubarrón se baña la espalda con luz solar, la más ¿cendrada mentira deja crecer a su vera una verdad sin mácula.

Mariátegui es una verdad innegable y robusta de su país. La verdad de mayor interés del Perú.

América en masa lo sabe. Desde tiempo. Y para siempre. La voz del escritor cristalizó enseguida en todas las latitudes. Tomó de la piel de los Andes la pureza y corrió, sin desnaturalizarse, por los llanos y sabanas del Continente, sorteando volcanes y torrenteras. No era voz de fácil nitidez, presta a la dorada mordaza de un amo, ni portadora de atavíos bullangueros e histrionescos. Tenía el sobrio ritmo de lo vital, de la sangre que no se apresura en las venas, pero que circula indefectiblemente, saludablemente. Pasaba por el corazón –oxigenándolo y oxigenándose– para darse luego al cerebro como una vulva. Voz nutrida de pan humano, no podía ser sino para la Humanidad. Por eso el socialismo captó al luchador desde sus comienzos, y tuvo en él puntal seguro. La revista *Amauta* es el espejo interminable de la ejecutoria socialista de Mariátegui. En sus páginas condensó su doctrina, ajustada a las realidades de la vida peruana. En ellas vieron luz por vez primera los Siete ensayos, coleccionados más tarde en un

volumen. Y algunos otros del libro que anunciaba, Defensa del marxismo. La insistente preocupación por los problemas aborígenes de su pueblo era la más lúcida consecuencia de sus convicciones. El socialismo y la historia de su país confluían en la civilización incásica, que en lo social tuvo estructura perfectamente comunista. No aparecía, pues –a su criterio–, descabellada, ni mucho menos exótica, la conveniencia de aplicar las teorías de Marx a la organización política de su tierra y al resto de la América indohispánica. Propugnábala, por el contrario, como un medio de salvación urgente. Con semejante concreción revolucionaria el espíritu criollo crecería afirmando personalidad y con aptitudes suficientes para librar combate ante las invasiones capitalistas del extranjero, que frustran y corroen cualquier espontáneo desarrollo. En contra de lo que han propalado algunos de sus detractores, se ratificaba cada día más en la necesidad de occidentalizar la cultura de Hispanoamérica. ¿No era él mismo un producto de Europa? Algunas bibliotecas de Roma, París y Berlín saben de sus inquietudes. La escena contemporánea es un libro de un europeo, de un ciudadano que vive en carne y hueso los problemas de Europa.

Prisma de claras virtudes, Mariátegui ofrecía en relieve la de su devoción por el compañerismo. Todo se hundía en él para echar brotes cordiales, porque su mano estaba abierta y diligente para todos. El dolor de su cuerpo lo hizo fuente de ternura, en oposición a las mezquinas almas que quieren vengarse del Destino sacudiendo sus acíbares sobre el prójimo. Tenía fe en su pueblo y en la juventud que le rodeaba. Las persecuciones y la pobreza madurábanle de optimismo. Sólo con optimismo podía vencer, ante sus propias pupilas, el espectáculo angustioso de su trunca envoltura física.

Los muchachos del Perú le seguían como a un Mesías. En más de una ocasión oí llamarle maestro. La pasión podía cegarles un poco, pero a su ejemplo debían casi todos ellos el vaciado de su conducta intelectual. Agitador de ambiente en ruina, sabio divulgador de las ideas de nuestra hora,

virtualizábalas asimilándolas al paisaje escueto de que era espectadora su conciencia. Su maestría floreció en la mejor de sus condiciones: la de incorporar en los artistas más puros del país preocupaciones políticas y sociales. De esa unción mágica y evangélica emergió el nuevo estado espiritual de la juventud peruana. Eguren y Xavier Abril, Sabogal y Mercado, Oquendo y otros representantes conspicuos de la más reciente sensibilidad artística, fueron hasta él y su publicación animados de desazones ciudadanas. Había conseguido romper sus enclaustraciones abstencionistas, hechas para divagar en la más inútil y primorosa de las técnicas. Les ofrecía, a cambio, el contenido humano y trágico de la vida, a la que él prestaba el oído de todos sus poros en afán. Batalló contra el apartamiento político de los intelectuales, acribillándolos de responsabilidades, y veía en las multitudes el contraste seguro que da calidad y permanencia a las especulaciones del pensamiento múltiple.

Confortaba escucharle en su raído apartamiento limeño, santificado por el palique de los libros y las horas de lucha inacabable. Cuando hablaba de España, lo hacía como nosotros, con la detonante sinceridad de ese hambriento de porvenir que cada español joven lleva en el subconsciente.

Jamás maleempleó nuestro idioma, que fue digno y bello en su alfar. Tal mérito, entre tantos, nos obliga a admirarle sin reservas. Y a doblar las rodillas del alma unos minutos.

Anexo 3. Idea y sentido del hombre, de César Miró (1930).

I

Muchas veces se habló de la desaparición del hombre. Se hizo la lágrima. Se hizo la fecha. Se hizo el bronce. Se habló muchas veces de la desaparición del hombre.

II

Tierra. Palabra. Pétalo. Acaso estarán sintiéndonos llorar. Adyacencia de vértices de noventa grados. Circunferencia.

Cruz.

III

Luego, más tarde, ya todos sabemos que la soledad es un seno vacío. Acaso esté allí, encerrado, el verdadero sentido de la palidez. Yo afirmo: No es verdad aquello que nos contaron del silencio.

IV

Yo lo afirmo. Yo lo aseguro. Yo comprometo mi voz y el misterio de mi pupila donde caben el cielo y la tormenta y el árbol. Yo lo aseguro: No es verdad lo que nos cuentan los hombres de la soledad.

V

Dejo aquí, sobre el cristal más sonoro del viento, la idea del hombre, el sentido del hombre, la eternidad del hombre.

VI

Mi latido tiene hondura de alma, y quiere mi corazón dejar caer su párpado. Tal vez la nube sienta la angustia del perfil luminoso de la noche.

VII

Pero acaso también se abrirá la mañana, con sangrante dolor de músculos humanos. Sí. Yo sentí alguna vez la palabra fatigada del mar. Yo pegué mi oído al surco. Y escuché el doloroso crujido del árbol. Y en todas estas voces hallé la voz del hombre.

VIII

Palpitaba la tierra, y dolíase en su propia carne. Arañó
el brazo erguido la terrible verdad del cielo. Y una boca
hambrienta desgarraba la palabra de Dios.

IX

Lágrima. Palabra. Pétalo. Adyacencia de vértices. Cruz.

X

Ya sabemos que la soledad es un seno vacío. Pero yo dejo
aquí, sobre el más fino cristal del viento, el sentido del
hombre y la idea del hombre.

Referencias bibliográficas:

- Armand, R. (12 de julio de 1930). Ubicación de José Carlos Mariátegui. *Claridad*, 9(210), 14.
- Basadre, J. (1961). *Historia de la República del Perú*, vol. 9. Lima: Ediciones Historia.
- Bazán, A. (1939). *Biografía de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- Espinoza Bravo, A. (15 de diciembre de 1928). Corazón. *Justicia*, 4.
- Espinoza Bravo, A. (enero de 1929). Nuestra misión ante los destinos de América. *Amauta*(20), 86-90.
- Federación Universitaria Hispanoamericana. (15 de junio de 1930b). *Bolívar*(10), 16.
- Homenaje a don Ricardo Palma. (12 de febrero de 1921). *El Comercio*, pág. 1.
- Madrid. (15 de mayo de 1930a). *Bolívar*(8), 16.
- Mariátegui, J. C. (enero de 1927). Levante. *Mundial*(342).
- Mariátegui, J. C. (23 de noviembre de 1929). Elogio de El Cemento y del realismo proletario. *Repertorio Americano*, XIX(20), 317.
- Melgar Bao, R., & Pásara, M. (2018). *José Carlos Mariátegui: Originales e Inéditos, 1928*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Miró, C. (mayo de 1929). Poema en hoz a Máximo Gorki. *Amauta*, 72.

- Miró, C. (1 de mayo de 1930). Idea y sentido del hombre. *Bolívar*(7), 4.
- Pérez Doménech, J. (1 de mayo de 1930). Apunte en Letania. *Bolívar*(7), 4.
- Piñeyro, A. (2011). *Blanca Luz Brum, una vida sin fronteras*. Maldonado, Uruguay: Botella al Mar.
- Primer Congreso Nacional Aprista. (1984). Plan de Acción Inmediata o Programa Mínimo. En V. R. Haya de la Torre, *Obras Completas*, vol. 5 (págs. 681-683). Lima: Editorial Mejía Baca.
- Ramos, Á. (julio de 1929). El viaje de Blanca Luz a México. *Amauta*(25), 92-93.
- Rouillon, G. (1975). *La creación heroica de José Carlos Mariátegui, vol. 1. La edad de piedra (1894-1919)*. Lima: Arica.
- Vallejo, C. (abril-mayo de 1930). Autopsia del superrealismo. *Amauta*(30), 44-47.



Román Robles Mendoza, entrevistado*

Leif Korsbaek

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
leifkorsbaek1941@gmail.com

Recibido: 28-05-2019

Aceptado: 15-06-2019

Román Robles pertenece a una especie en peligro de extinción: es un antropólogo de la vieja escuela, de la izquierda, que no es estalinista, sino un antropólogo socio-cultural versátil con intereses antropológicos amplios, y una notable sensibilidad.

Román Robles es peruano, de corazón y de hueso colorado, y sus investigaciones pertenecen sin excepción a temas peruanos.

El universo antropológico de Román Robles es el mundo de los campesinos en el Perú de hoy, sus bases económicas y los fenómenos de su superestructura cultural.

Román Robles ha estudiado el ritual entre los campesinos peruanos.

Para él, el ritual pertenece a la vida cotidiana de los campesinos, a la religiosidad popular y no a una esfera sagrado desligado de la vida cotidiana.

Un aspecto de esta vida cotidiana que ha estudiado con particular interés es el uso de la música en los rituales campesinos.

Otro aspecto que le ha interesado es la literatura popular que surge entre los campesinos.

Podemos caracterizar a Román Robles como un intelectual orgánico de los campesinos peruanos, pero hay que mencionar un detalle relevante en esta caracterización: a raíz de la reforma agraria de Velazco Alvarado en 1969 prácticamente no hay campesinos en el Perú, pues para hacerlos beneficiarios de dicha reforma se bautizaron “campesinos”, y en las estadísticas peruanas los únicos “indígenas” que hay en el Perú son los 300.000 indígenas en la Selva Amazónica que viven en “aislamiento voluntario”.

* Realizada en Lima, en mayo de 2019.

De esta manera podemos decir que Román Robles es un intelectual orgánico de los campesinos indígenas de habla quechua, pues viene de una familia de campesinos quechua-hablantes en la costa central del país, tal como se desprende de la entrevista.

Aparte de ser un intelectual orgánico Román Robles es una figura central en el paisaje de la antropología peruano, pues es realmente el decano de los antropólogos peruanos.

Cuando yo lo conocí en 2007 era director de la escuela de antropología de la Universidad de San Marcos, la universidad más antigua en el Cono Sur. Con algo de amargura me contó en una ocasión, hace unos años, que hay dos veces más estudiantes inscritos en posgrados de las ciencias sociales en universidades privadas que en universidades públicas.

Román Robles sigue siendo profesor principal de la Universidad de San Marcos y, que yo sepa, no tiene ninguna intención de jubilarse, sigue dando clases en San Marcos.



Imagen 1. Proporcionada por Román Robles, c1952.

L. K. ¿Dónde nació?

R. R. Como dijo Vallejo en París, nací en Santiago de Chilcas, provincia de Ocros, departamento de Ancash, Perú. Claro que el vate dijo Santiago de Chuco. En ese tiempo Chilcas era un pequeño pueblo andino de unas 150 familias. Era anexo del distrito de Acas. Mi madre se llamaba Hermenegilda Mendoza y mi padre Francisco Robles. Era una familia campesina. Se dedicaban a la agricultura de autoconsumo familiar y también criaban ganado vacuno. Ambos eran analfabetos. Mis padres tuvieron trece hijos e hijas, sobrevivimos sólo seis, todos varones.

L. K. ¿Cómo fue su infancia?

R. R. Muy difícil por la pobreza de mi familia. Mi padre se dedicaba a trabajar chacras de otros campesinos para repartirse la cosecha, por lo que en mi infancia más de las veces nos faltaba comida, nos vestíamos mal. Desde muy pequeño ayudaba en los quehaceres en el hogar y en la chacra. Recuerdo muy pocas alegrías de esos tiempos.

L. K. ¿Dónde fue a la escuela?

R. R. Mi primera escuela fue la elemental de Chilcas que cubría sólo hasta el 3er año de primaria. 4to y 5to años lo hice en el Centro Escolar 353 de Ocros, un pueblo distante en 16 Km. Cubría primaria completa, hasta el sexto año. Mi padre nos matriculó a mí y a mi hermano mayor, Hilario, en el 353 para hacer toda la primaria. Él nos dijo: “Voy hacer todos los sacrificios para que ustedes estudien y no sean como yo que no sé leer ni escribir”. Ir estudiar a Ocros era para nosotros como irse al extranjero. Ese pueblo era más desarrollado, con más de 1000 familias. Había allí gente rica, con chacras de alfalfa y mucho ganado vacuno, que producía buen queso. La mayoría hablaba castellano; en Chilcas en cambio se hablaba sólo en quechua, con muy pocos castellano hablantes. En la escuela aprendimos castellano a fuerza de rigor.

L. K. ¿Cuál fue su primer encuentro con Lima?

R. R. Conocí Lima por primera vez en 1947, a los doce años de edad. Regresé a mi pueblo el año siguiente cuando murieron mis padres. Por intervalos me dediqué hacer vida campesina, cultivando en las chacras dejadas por mis padres. En los años siguientes intenté irme a Lima por tres ocasiones, cuando mis dos hermanos mayores ya residían en la capital. La modalidad era el escape. Mi tercer escape fue en 1954, cuando ya tenía 20 años. Me quedé definitivamente. El hermano mayor tuvo que retornar a la tierra para encargarse de conducir las chacras familiares.

L. K. ¿De dónde tuvo la idea de estudiar antropología?

R. R. Yo no tenía idea de lo que era la antropología. Ingresé a San Marcos en 1960 para estudiar periodismo. La antropología me llegó por accidente. Un buen día no vino un profesor a dictar su clase. Por curiosidad ingresé a un salón donde un profesor ya anciano dictaba clases a muy pocos alumnos. Me impresionó su clase en la que hablaba de cultivos, de riego, de andenes, de cosechas y muchas otras cosas más, de las que yo estaba familiarizado por haber sido campesino. Era en el mes de mayo. Desde ese día asistí a sus clases durante todo el año, dejando el curso en el que estaba matriculado. Meses después me enteré que el profesor se llamaba Luis E. Valcárcel, de quien tampoco tenía mucha información. Por supuesto que el año siguiente me matriculé regularmente en el curso de Etnohistoria. Por Valcárcel aprendí lo que era la antropología. Desde entonces llevé paralelamente la especialidad de Antropología, sin dejar periodismo que concluí en 1964.

L. K. Cuéntenos de sus estudios.

R. R. He tenido suerte en mis estudios superiores. No tuve dificultades para ingresar a San Marcos, como mi hermano mayor que quería estudiar medicina; postuló por tres años y no ingresó, por lo que se fue a Argentina. Estudió medicina en Córdoba y se graduó allí, para luego

quedarse de por vida. Desde que entré a San Marcos he estudiado varias carreras: periodismo, educación secundaria, derecho y antropología. Me he graduado y titulado en tres de ellos, menos en derecho, que sólo hice el primer año. Tuve que dejarlo cuando las facultades se trasladaron a la Ciudad Universitaria en 1963 y derecho continuó en el Parque Universitario. Como profesional me he dedicado casi exclusivamente con la antropología, algo de periodismo y muy tangencialmente educación secundaria.

L. K. ¿Dónde ha hecho trabajo de campo y cuáles son sus experiencias?

R. R. Esta es una pregunta complicada para mí. Trabajo de campo y experiencias son temas muy amplios en mi larga vida universitaria, comprende los trabajos de campo con los estudiantes y trabajos de campo en las investigaciones científicas en mi campo profesional. Ambos son amplios y numerosos. Podría decir que por estos rubros he conocido buena parte del Perú rural. Tanto con mis alumnos, como por mis investigaciones, he trabajado principalmente pueblos de la sierra del Perú, pero también en la costa y la selva. En síntesis, mi mejor experiencia ha sido estudiar a las comunidades campesinas, en sus formas de organización, sus costumbres, sus fiestas y sus anhelos de mejorar la vida social. Lo atestiguan mis publicaciones, mis charlas y por qué no decirlo, mis clases. En las comunidades me he desenvuelto como pez en el agua, tanto conociéndolos in situ como también habiendo sido campesino y comunero por experiencia propia.

L. K. ¿Cuándo se casó?

R. R. Me casé en 1968, a los 32 años. Mi esposa se llamaba Rosalvina, también hija de campesinos de mi pueblo. Una extraordinaria mujer, con quien hemos tenido tres hijos, mejor educados por ella que por mí. Se graduó de Psicóloga y no llegó a ejercer su profesión, prefirió dedicarse a sus hijos, hasta su fallecimiento en 2009.

L. K. Cuéntenos de su vida en familia.

R. R. Hemos construido una familia sencilla de acuerdo a la realidad urbana. Padres e hijos en unidad sólida, apoyando a los hijos hasta su realización profesional. Desde que nos casamos, preferimos vivir en la periferia de la ciudad de Lima, en el sector de Tahuantinsuyo, distrito de Independencia, cuando en ese tiempo se llamaban “barriadas”. Continuamos viviendo allí, con la tranquilidad hogareña, en un ambiente de familias mayoritariamente provincianas. Mi mujer ha alternado el hogar, el estudio y la crianza y la atención de los hijos; en mi caso, la vida universitaria y el hogar. Más allá de la familia, en el barrio donde vivo estamos organizados con todas las familias procedentes de Chilcas. Formamos uno de los doce sectores en Lima Metropolitana, pero todos conformamos una sola asociación con un terreno de 5,000 m² de en San Juan de Lurigancho. Allí reproducimos la cultura chilcasina.

L. K. ¿Cómo ha sido su carrera profesional?

R. R. Muy provechosa. Me ha introducido al mundo de la docencia universitaria y me ha dado la oportunidad de conocer el Perú profundo. También me ha dado muchas satisfacciones, con mis publicaciones, con el contacto con la juventud, las buenas relaciones con alumnos y alumnas, con el contacto de profesionales de la misma línea de diferentes universidades del país. Con ellos nos reunimos frecuentemente, en congresos, simposios y conferencias. Confieso que estoy feliz con la antropología, “por culpa” de mi estimado profesor Luis E. Valcárcel y por mi vocación encontrada por accidente, como repito.

L. K. ¿Cuál ha sido su relación con la política universitaria?

R. R. Muy poco. He sido por convicción huidizo de la política, a pesar de que en San Marcos la política ha sido parte de la vida universitaria. En otros términos: no me he involucrado con ningún partido político. Eso no quiere decir que no tengo ideas políticas, las tengo. Desde mis

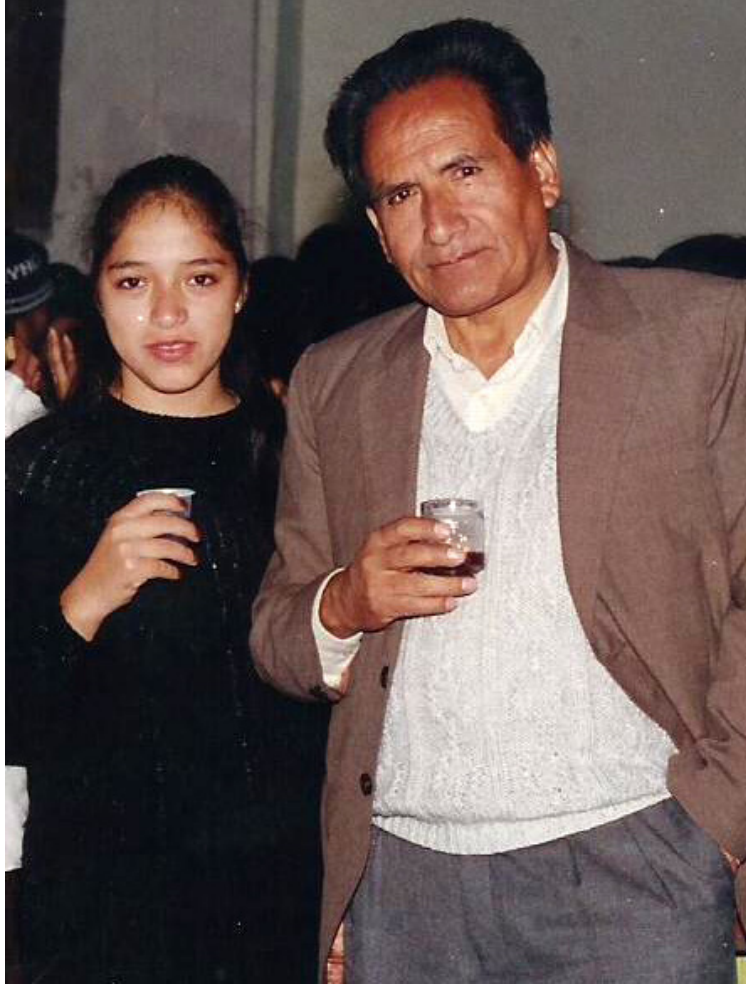


Imagen 2. Proporcionada por Román Robles, c1995.

años como estudiante he estado del lado de las ideas de izquierdas, pero sin partidizarme. Entiendo hasta ahora, que lo mejor del pensamiento político creado en la historia humana, ha sido lo de Marx y Engels. Con esa línea de pensamiento me he identificado como estudiante y como docente.

- L. K. ¿Cómo ha sido el desarrollo histórico de la antropología en San Marcos?
- R. R. Básicamente nos hemos desarrollado bajo los parámetros de la antropología que nos llegaban de los países desarrollados. Comenzamos con la antropología culturalista norteamericana, para luego abrazar también las corrientes del funcionalismo y de alguna manera del estructuralismo. Desde los años setenta tuvo mucha

influencia la antropología marxista en sus diversas variantes; décadas más tarde nos hemos contagiado con diversos enfoques, incluyendo el postmodernismo. En más de 70 años de antropología no hemos construido una corriente de antropología peruana. Probablemente por falta de liderazgo intelectual, que nace y muere con Valcárcel, por decirlo de alguna manera. Con Matos Mar y posteriores generaciones ha primado el individualismo. Hemos sido incapaces de formar una escuela colectiva y enrumbar en una corriente de pensamiento antropológico aplicado al Perú. Hasta hoy seguimos sin rumbo fijo. Nos movemos por inercia.

L. K. ¿Cuál es su relación con la música?

R. R. La música ha sido una expresión cultural que me ha gustado desde la niñez. Admiraba de manera especial a los músicos de mi provincia, preferentemente a los arpistas y violinistas campesinos que tocaban sus instrumentos con extraordinaria virtuosidad. Cuando en Lima aprendí apreciar la música clásica, admiraba los conciertos de Paganini y diferentes composiciones de Mozart y otros grandes maestros. Alguna vez le comenté a una amiga argentina sobre el parecido de las melodías de Paganini y de los violinistas de Mangas (Ancash). Como era de esperar, ella se echó a reír por mi comentario, pero eso he pensado siempre, con las diferencias de estilo y contexto social de ambas formas musicales. La comparación musical de lo popular y académico no está fuera de lugar, es posible hacerla. Admiraba también a la música de bandas andinas, que en los años de mi primera juventud estaban representadas por las dos mejores bandas: la de Huanri y la de Llipa, a las que he enfatizado en mis publicaciones. Lo que he escrito como antropólogo no ha sido otra cosa que interpretar una realidad artística preferentemente andina, que fue creciendo hasta convertirse en símbolo musical panandino como son las bandas de músicos de hoy.



Imagen 3. Proporcionada por Román Robles, 2014.

L. K. ¿De dónde viene su cariño por César Vallejo?

R. R. Por varias razones. En primer lugar, por ser un poeta andino de extraordinaria producción literaria telúrica del Perú profundo. Comencé a leer sus poemas desde los años de estudiante en San Marcos, cuando formaba parte de un grupo literario, con jóvenes que se convirtieron en poetas de la época, tales como Juan Ojeda, Juan Cristóbal, Fidel Peltroche, R. Ráez, Hermógenes Janampa y otros más. Con ellos leíamos los cuentos, los poemas y la novela de Vallejo. Leyendo a otros autores nacionales y extranjeros conocimos su “exilio voluntario en París”, ciudad a la que viajó después de haber sido maltratado, tanto literaria como personalmente, decidido a no volver al Perú. En efecto, Vallejo murió en París “con aguacero”, como dice uno de sus poemas. Sus restos mortales reposan en el cementerio de Montparnasse y es visitado diariamente por gente de diversas naciones, como lo hemos constatado en los dos viajes a esa ciudad. Conocimos su

tierra, Santiago de Chuco, en 1966, cuando viajamos con Hermógenes Janampa. El reportaje que hicieramos con él es ampliamente conocido. En resumen, Vallejo ha sido en cierto modo un guía espiritual para mí como para mucha gente peruana. Hemos aprendido mucho de él y nos sigue iluminando en arte y en valores, desde su posición de poeta universal contemporáneo.

L. K. ¿Cuál ha sido el desarrollo de las universidades privadas en el Perú?

R. R. Es un fenómeno reciente en el Perú. Se ha multiplicado desde los años noventa del siglo pasado. En 1960 había en Lima una sola universidad privada, la Católica, que nació durante el receso de San Marcos. Fue aumentando de número desde finales de la década del sesenta. En la actualidad hay en el Perú más de 143 universidades: 51 públicas y 92 privadas. 7 universidades públicas están en Lima y las privadas superan los 30. Con el gobierno de Fujimori, los institutos y las academias de preparación pre universitarias se convirtieron en universidades, en atención a la incentivación de la inversión privada. La calidad de estas numerosas universidades es de medio para abajo. Evidentemente, la población de estudiantes en el nivel superior ha crecido sustancialmente en este nuevo siglo. Podría decirse que la masificación de universidades responde a esta dinámica social.

L. K. ¿Qué otras partes de América Latina conoce y cuáles son sus experiencias?

R. R. Conozco pocos países de América Latina: Argentina, Chile y Ecuador. En estos tres países, la situación de las universidades es casi similar a la nuestra. Hay competencia de las universidades públicas con las privadas. Creo que las universidades chilenas están en mejor posición. Producen mejor conocimiento, investigan, hacen publicaciones. Es mi parecer general. No tengo información concreta sobre el desarrollo universitario en estos países, mis ideas provienen de lo poco que he visto y leído.

L. K. ¿Cuáles son, en su opinión, los tres antropólogos peruanos más importantes?

R. R. Luis E. Valcárcel, José Matos Mar y José María Arguedas son, desde mi punto de vista, los más importantes antropólogos del Perú.



Imagen 4. Proporcionada por Román Robles, 2015.

Los seres fabulosos en el arte y la tradición oral ayacuchana como dispositivos culturales de dominación

Néstor Godofredo *Taipe Campos*
 Universidad de San Cristóbal de Huamanga, Perú
 ngtaipe@yahoo.com

Recibido: 10-06-2019
 Aceptado: 19-06-2019

Resumen: Este artículo, mediante el análisis antropológico, semiótico y sociológico, se propone: 1) exponer las finalidades de la difusión de las tradiciones ayacuchanas relacionadas con las qarqachas –incestuosos–, layqapa uman –cabeza de bruja–, mana allin –condenado– y sukuku supay –diablo en el remolino de aire–, seres fabulosos materializados en el arte y el relato oral y que existen en el imaginario de los quechuas del centro-sur andino peruano; 2) identificar los hechos sociales sobre los cuales ejercen coerción y sanción social; y 3) explicar la incorporación de estas tradiciones en la cosmovisión del poblador andino actual.

Palabras clave: *seres fabulosos, cerámica escultórica, tradición oral, dispositivos culturales, dominación.*



Fabulous beings in the art and oral tradition of Ayacucho as cultural devices of domination

Abstract: This article, through anthropological, semiotic and sociological analysis, proposes: 1) to expose the purposes of the diffusion of Ayacucho traditions related to qarqachas –incestuous–, layqapa uman –witch’s head–, mana allin –condemned– and sukuku supay –devil in the swirl of air–, fabulous beings materialized in the art and the oral story and that exist in the Quechua imaginary of the center-south Peruvian Andean; 2) identify social facts in which those exercise coercion and social sanctions; and 3) explain the incorporation of these traditions in the worldview of the current Andean population.

Keywords: *fabulous beings, sculptural pottery, oral tradition, cultural devices, domination.*



Os seres fabulosos na arte e a tradição oral ayacuchana como dispositivos culturais de dominação

Resumo: Este artigo, através de análises antropológicas, semióticas e sociológicas, pretende: 1) expor os propósitos da difusão das tradições Ayacucho relacionadas ao qarqachas -incestuos-, layqapa uman -witch head-, mana allin -condenado- e sukuku supay -diablo no redemoinho de seres fabulosos, aéreos materializados na arte e na história oral e que existem no imaginário quéchua do centro-sul andino peruano; 2) identificar os fatos sociais sobre os quais eles exercem coerção e sanção social; e 3) explicar a incorporação dessas tradições na visão de mundo da atual população andina.

Palavras-chave: *seres fabulosos, cerâmica escultural, tradição oral, dispositivos culturais, dominação.*

Introducción

El estudio sobre los seres fabulosos en el arte y la tradición oral ayacuchana refiere a *las qarqachas* (incestuosos), *layqapa uman* (cabeza de bruja), *mana allin* (condenado) y *sukuku supay* (diablo en el remolino de aire), seres que existen en el imaginario de los quechuas del centro-sur andino peruano, y tienen varias funciones culturales relacionadas con la coerción y el control social, de hacer que el individuo se someta a las reglas y normas que rigen el funcionamiento de la sociedad, para lograr su sumisión y mantenerlo en condición subordinada, aunque también puede actuar como dispositivo refractante hacia los dominantes adoptando formas simbólicas contestatarias.

La cerámica escultórica y la tradición oral se constituyen en formas de ingreso al estudio del pensamiento mítico, porque ellas vienen a ser la materialización del imaginario que circula bajo diversos códigos culturales que también son puertas de entrada para comprender cómo estos seres se encuentran incorporados en la cosmovisión actual de nuestros sujetos de estudio.

Tres fueron las preguntas en esta investigación: ¿cuál fue la finalidad de la difusión de las tradiciones sobre los seres fabulosos en la población indígena colonizada por los europeos? ¿sobre cuáles hechos sociales ejercen coerción y sanción los seres fabulosos en los consumidores de estas tradiciones orales? y ¿cómo se incorporaron estos seres en la cosmovisión del poblador andino actual?

Expongo, primero, algunas cuestiones teóricas sobre la dominación cultural en el contexto colonial, la tradición sobre los seres fabulosos; y, la cosmovisión, las pautas y las transgresiones en los productores y consumidores de esta tradición; segundo, los registros orales y visuales sobre los seres fabulosos en cuestión; y, tercero, los fines, coerciones, sanciones e inserción de estos seres en la cosmovisión andina actual.

Con relación a la dominación cultural en el contexto colonial contribuyen principalmente S. Gruzinski, E. Galeano, L. Millones y A. López Austin. En síntesis, para lograr la dominación total no solo fueron necesarias la superioridad militar y tecnológica, fue también imprescindible la colonización del imaginario o la conquista espiritual de la población indígena.

Referida a la semántica de la tradición contribuyen esencialmente J. Xifra, R. Pérez–Taylor y G. Giménez. Sobre el relato aportan R. Barthes, A. Greimas y H. Beristáin. Con respecto a los cuatro seres fabulosos hay dos tipos de literatura, un grupo, integrado por C. Toro, C. Ramos, H. Castro y otros, que solo presenta el texto de los relatos. El otro grupo, constituido por L. Millones, A. Vergara, N. Fourtané, R. Cavero y otros, somete a análisis a la tradición oral sobre los seres estudiados. Con relación a la cosmovisión contribuyen W. Dilthey, J. Marías, A. López Austin y J. J. García; sobre las pautas ideales y reales referimos principalmente a V. Turner; finalmente, para la transgresión aporta H. Caldelari.

1. Cuestiones teóricas

1.1. Dominación cultural en el contexto colonial

La invasión fue justificada porque “América era el vasto imperio del diablo” (Galeano, 1999), por lo que era necesaria la acción pastoral, evangelizadora o civilizadora de los europeos cristianos a los “indios” gentiles que vivían “bajo el engaño del diablo”, causa por la cual eran idólatras y adoradores de dioses falsos; por tanto, como señaló G. Delgado (2006), la conquista tuvo para los invasores un carácter redentor que permitiría salvar a los “indios”, rescatarlos de las garras del diablo y encauzarlos por el camino de la “verdadera fe”. Pero además de “servir a Dios y su Majestad” (Galeano, 1999, pág. 23) los invasores buscaban riquezas. La epopeya de los europeos en América combinó la propagación de la fe cristiana con la usurpación y el saqueo de las riquezas (Galeano, 1999). El oro y la plata americana contribuyeron con creces en la

acumulación originaria del capital que impulsó el desarrollo industrial europeo.

Los invasores tuvieron superioridad tecnológica, poseyeron la espada, puñales, arcabuces, pólvora, caballos y armaduras; conocieron la escritura, la brújula, dominaron la navegación y la cartografía; y, traían grandes ambiciones por el oro y la plata. Además, los españoles, para conquistar a los aztecas e *inquas*, aprovecharon de las rivalidades y resentimientos inter étnicos y de las tensiones y conflictos entre los integrantes de las noblezas aborígenes. Se añadió también la imposición y dominación religiosa, les fue imprescindible convencer a los indígenas de la superioridad del Dios y su cortejo cristiano, destruyeron a los templos y adoratorios nativos, superpusieron sus iconos sobre los espacios sagrados nativos, destruyeron sus ídolos, persiguieron, enjuiciaron y castigaron a los sacerdotes y practicantes de los cultos ancestrales; inventaron mitos como los de la guadalupana, Copacabana, Cocharcas, de aparición del “Niño”, de Cristo, de “Santas” y “Santos” diversos.

La dominación cultural fue apabullante. La dominación económica, política y militar fue total. Las formas de resistencia optaron por la clandestinidad y formas diversas de aculturación para sobrevivir. El cura, el cacique y el corregidor eran la trilogía que dominaba y esquilma a los pueblos colonizados. Los seres fabulosos cumplían un rol de coerción, control social y de introducir el miedo en las conciencias de los indígenas que se tornaban en sujetos fáciles de explotación.

a. Colonización del imaginario

La occidentalización movilizó tanto a la religión como al mercado, cañones y las imágenes cristianas. Fueron implantadas instituciones, prácticas y creencias para transformar a los naturales. La occidentalización fue a la vez material, religiosa y política (Gruzinski, 1999).

Pero, más allá de “los enfrentamientos militares, políticos, sociales, económicos, el aspecto más desconcertante en la conquista española fue la irrupción de otra forma de aprehender

la realidad. 'La realidad' colonial se desplegaba en un tiempo y un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá" (Gruzinski, 1988, pág. 186). Aunque de modo diferente ambos mundos valoraban lo sobrenatural. Los indios creyeron reconocer en los barbudos a Quetzalcóatl o Viracocha. Los evangelizadores tomaron a los dioses nativos por manifestaciones del diablo, la embriaguez, los éxtasis y la alucinación indígenas fueron tomadas como expresiones diabólicas.

Gruzinski (op. cit.) expuso que la palabra tenía límites para hacer comprender los conceptos y las categorías cristianas. Tuvieron que recorrer a apoyos visuales en el catecismo testeriano, pero su alcance fue limitado. Se valieron del dramatismo que llevaba a la comunidad a estados de depresión o de excitación en que se mezclaba el dolor, lágrimas, estupefacción, temor y a veces pánico. Los frescos, las pinturas, las esculturas tuvieron mejor difusión porque desplegaban ante los ojos de los nativos la iconografía cristiana, aunque las decoraciones eran más ricas en las ciudades que en el campo. Los indios fueron entrenados en talleres y luego se asistirá a una "copia salvaje" e "imperfecta" de la iconografía. Los oratorios domésticos se poblarán con estas imágenes, estatuillas y exvotos. La difusión de las imágenes creó un nuevo orden visual y un orden imaginario. El culto mariano y otros más son muestras de cómo la iglesia intentó la colonización del imaginario indígena.

Los invasores "sabían que las imágenes podían constituir a la vez una herramienta de la memoria, un instrumento de dominación, un sustituto afectivo o un señuelo engañoso. Pero eran, por encima de todo [...] un significante asociado a un significado" (Gruzinski, 1999, pág. 515). De este proceso colonizante está aún vigente todo un sistema iconográfico, sígnico y simbólico.

El imaginario impuesto lo compone el infierno, los demonios, el paraíso, los ángeles y los santos. Organizan opositivamente el bien y el mal, "el cromatismo, las intensidades

luminosas, los colores, los sonidos, los materiales se reparten en pares antitéticos que repiten en todos los tonos la dualidad y su resolución última para beneficio del Bien, de Dios, de la Virgen, etc. Lógica imperturbable y rígida de un sistema que de modo infalible clasifica en una sola y única casilla lo feo, lo sulfuroso, lo oscuro, el estrépito” (Gruzinski, 1988, pág. 197).

La pedagogía de lo imaginario fue más allá de las palabras e imágenes pintadas, se arraigó en lo afectivo, explotó las emociones, el miedo y las angustias, lo integró en un sentimiento de culpa, pecado y condena. Gran parte de ese imaginario fue interiorizado por los “naturales”, aunque hubo modificaciones y reinterpretaciones en las que, inclusive, utilizaron a la tradición cristiana en contra de los dominantes como en el mito del *Tawa Ñawi*, que es un infierno ubicado en las alturas de Huanta, donde pagan sus culpas los explotadores de los campesinos.

b. Dominación religiosa

Desde su llegada, la iglesia basó su dominio en el ejercicio de violencia a través del discurso religioso (la condenación, el fuego del infierno, el demonio, otros seres diabólicos y Dios, el Niño, la virgen y los santos que castigan), mediante la persecución, los juicios, los procesos, las visitas, la extirpación de idolatrías, los castigos físicos, las privaciones de libertad y las condenas que involucraban servicios a la iglesia y los obrajes. A todo lo anterior se añadió la pintura, la escultura, los grabados del juicio final, los monstruos, los mártires decapitados, las canciones, las confesiones, los dramas, los catecismos y las oraciones.

Mediante la violencia religiosa infundieron el miedo, el terror, la angustia y el sentimiento de culpa en la población nativa al punto que esta internalizó gran parte del discurso, los iconos y las creencias occidentales. Así se explicaría el éxito de la difusión de los curas sobre los seres fabulosos entre los andinos. En pueblos como los de la jurisdicción colonial del Obispado de Guamanga quedó profundamente enraizada

la ideología colonial asimilada; sin embargo, esta asimilación no fue mecánica, sino fue creativa, en algunos casos hubo procesos de apropiación, modificación y readaptación de estos discursos. Entonces, resultó más fácil asimilar la idea del purgatorio para la población indígena y la idea del infierno para los poderosos, del cual no se salvan ni los propios curas que quebraron su celibato.

No obstante, hubo discursos más orientados hacia la población indígena, como en el caso de los incestuosos y quizá la cabeza voladora. El condenado y el diablo parecen estar resemantizados para construir las otredades radicales asociados con los miembros de los grupos de poder local.

c. Control social

G. C. Homans afirmó que “el control social es el proceso por el cual se obtiene conformidad de los individuos con el sistema, sobre la base de la aquiescencia o la sumisión a la norma” (1950, pág. 234). Por su parte, J. Fichter (1974) propuso tres formas generales de control positivo y negativo, formal e informal y de grupo e institucional. Lo que da lugar a considerar los mecanismos, primero, de persuasión, sugestión, instrucción y recompensas versus amenazas, órdenes, coacciones y castigos; segundo, a las leyes establecidas por la autoridad política versus elogios, desprecios y escarnios; y, tercero, por acciones conscientes, deliberadas y voluntarias versus respuestas subconscientes al ambiente cultural.

A diferencia de Homans, que habló de la conformidad del individuo con el sistema sobre la base de la sumisión a la norma, I. Córdova (s/f) consideró que el control social es diferente al control legal a través de leyes, reglamentos, normas, estatutos y principios regulados y sancionados por consenso, donde los castigos a los infractores están legislados por las leyes vigentes. Por tanto, propuso que el control social funciona para establecer penas a ciertos “pecados” cuyos castigos no están legislados (como el pecado de gula, el amor con curas, prácticas de brujería, las relaciones incestuosas, los compactados, etc.).

Resulta interesante la descripción de Luciano Gallino que anotó que el control social es un:

Conjunto de los mecanismos, acciones *reactivas* y *sanciones* que una colectividad elabora y utiliza ya sea con el fin de prevenir la desviación de un sujeto individual o colectivo respecto de una norma de comportamiento, sea para eliminar una desviación que ha ocurrido logrando que el sujeto vuelva a comportarse de conformidad con la norma, o en fin, para impedir que la desviación se repita o se extienda a los demás (2005, pág. 229).

L. Gallino explicó que los mecanismos, acciones reactivas y sanciones representan fases sucesivas de control social. Los mecanismos de control social consisten en prevenir la ocurrencia de un comportamiento desviado. Si falla la prevención y la desviación se presenta, entonces esta puede ser controlada por acciones reactivas que van desde la reprobación hasta a la repreñión simbólica o física. Las sanciones actúan como dispositivos para reprimir a los individuos que incurren en desviaciones, pero también actúan para disuadir a los sujetos que intenten transgredir las normas, o bien para obtener ciertas formas de compensación por el daño causado por la desviación.

Todo proceso y forma de control social –continuó Gallino– se consideran con relación con el sistema de normas que deberían hacer respetar, sin olvidar que entre acciones y sanciones previstas de un modo más o menos formal y las que efectivamente se aplican en el caso apropiado, se dan a menudo diferencias notables. En general, la codificación y la intensidad del control social son más elevadas cuanto más grave se considera la violación de la norma, esto es cuando la transgresión es definida socialmente como un crimen.

Los procesos y las formas de control social son universales; en todas las sociedades existe la repreñión, el chisme, la sátira,

el ostracismo o confinamiento, el encarcelamiento, etc. Sin embargo, a veces varían de modo radical los comportamientos a los cuales se aplica una forma particular de control social en relación con la definición local del comportamiento desviado; lo que acarrea desprecio o aislamiento social en una sociedad, puede ser sancionado con penas graves en otra. Finalmente, es necesario distinguir entre los individuos que son objeto del control, los individuos que se benefician de él y sus agentes (Gallino, 2005).

1.2. Tradición sobre los seres fabulosos

a. Tradición y formas del relato

Tradición

Varios son los mecanismos de transmisión cultural. La tradición es uno de ellos por el cual se transmite la cultura de una generación a otra. Entonces nos enfrentamos a una paradoja de réplica o de transformación. La tradición está relacionada con la identidad y esta con cierta dosis de permanencia; pero la identidad implica también transformación, porque la reproducción cultural involucra una innovación permanente y compleja.

La tradición debe ser entendida como el legado cultural que cada generación transmite a la siguiente y que esta debe conservarla, mejorarla o aumentarla. Esto significa el aspecto subjetivo de la cultura, porque es la manera de pensar y sentir que se transmite intergeneracionalmente. En cambio, la costumbre significa el aspecto objetivo externo, por tanto, es una manera de hacer lo transmitido (Xifra, 1988).

La tradición está subsumida en la categoría cultura y está correlacionada directamente con la memoria (aspecto subjetivo de la cultura). En consecuencia, como postuló R. Pérez-Taylor (1996), la tradición se convierte en una parte activa de la sociedad, recuerda los eventos pasados, la vida cotidiana y la organización social. Guarda todas las posibilidades de recuerdo del proceso social.

La memoria –escribió R. Pérez–Taylor– se une a la tradición para mantener viva la constante de conocimiento que permite al pasado estar en el presente, proporcionándole en su práctica los elementos de verosimilitud de los acontecimientos para que signifique socialmente en el presente, y así poder determinar, desde la tradición y su representación, el tipo de sociedad que se tiene, según sean las prácticas y los habitus del pasado (1996: 19).

La tradición mantiene vivo el recuerdo del proceso social, resaltando e inventando los eventos que se necesitan en el presente; se manifiesta en los ámbitos privados y públicos y su construcción está orientada por las exigencias que se tienen, en el presente, de rescatar los hechos del pasado (Pérez–Taylor, 1996).

R. Pérez–Taylor (1996) fue enfático al sostener que la tradición necesita del discurso para su existencia; por tanto, hay sujetos que la producen, la ponen en circulación y otros la consumen. Toda tradición conlleva prácticas sociales y establece mecanismos para mantenerla viva, conservando vigente el pasado, cambiando y actualizando las prácticas para que mantengan el sentido que el presente necesita, justificando desde el pasado la manera de ser del presente.

Pero la tradición no solo está relacionada con el pasado y el presente. Las tradiciones estáticas se condenan a desaparecer. Por eso es que se postula que la tradición puede ser viva y móvil; sin embargo, hay tradiciones cerradas y retardatarias, hay tradiciones abiertas, culturalmente elásticas y receptivas al cambio. Georges Balandier distinguió el tradicionalismo fundamentalista, tradicionalismo formal abierto al cambio, tradicionalismo de resistencia y pseudo tradicionalismo (Giménez, 1994).

El relato y sus formas

El relato es parte de las prácticas semiótico–discursivas (Haidar, 1994). Roland Barthes escribió que los relatos son innumerables.

[...] El relato puede estar sustentado por el lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen, fija o inmóvil, por el gesto y por la mezcla ordenada de todas estas sustancias: está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela corta [...], la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima, el cuadro pintado [...], la vidriera, el cine, los cómics, las noticias periodísticas, la conversación (1993, pág. 163).

Helena Beristáin (1995) enfatizó que el relato es una estructura discursiva y puede adoptar la forma de narración o representación. La narración puede ser literaria y no literaria. A. Greimas y J. Courtés (1982) dijeron que el “relato” refiere al discurso narrativo de carácter figurativo.

De las generalidades descritas por Barthes, Beristáin y Greimas y Courtés, resulta conveniente especificar al relato oral para referir a la discursividad “basada en la transmisión oral directa, de voz a oído, y que pasa a formar parte de la tradición cultural de un pueblo” (O. Moreno citado por Sokche, 2007, pág. 9). Los mitos, cuentos, leyendas, fábulas, adivinanzas, chistes, canciones... son tradiciones transmitidas de generación en generación; por tanto, esta transmisión necesariamente involucra un movimiento de los mismos en el tiempo. Pero como los creadores, recreadores y consumidores de estos productos culturales nunca están localizados en un punto, sino que, al contrario, tienen una gran movilidad, entonces estas tradiciones orales viajan también en el espacio. Además, está el hecho de que cada narrador la modifica incorporando elementos nuevos de su contexto. Esta es la razón por la cual un relato pueda estar aquí o en otro punto lejano y porqué existen versiones diversas del mismo relato, aunque las estructuras y tramas persistan.

Estas tradiciones orales involucran a la memoria que, como diría Lotman (1996a), es la capacidad de retener, recordar y transmitir ciertos textos a lo largo del tiempo; postulando que la cultura es la inteligencia y memoria colectiva, que es un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de textos y elaboración de otros nuevos. Siempre que se realiza un acto de narración oral, el sujeto activa un mecanismo mnemotécnico recuperando los textos de un pasado lejano o cercano haciéndolo presente y dando sentido a un sistema simbólico, ideológico, axiológico, formativo y normativo.

Así especificado, el relato oral ha sido aceptado por diversas disciplinas científicas y hay consenso en reconocer que la tradición oral fue anterior a la literatura escrita, que su antigüedad se remite hasta los orígenes de la humanidad y carecen de autoría y son reconocidos como patrimonios culturales colectivos. En esta investigación específica, la tradición oral se materializa en los cuentos, mitos, en la escultura y la fotografía que será el insumo empírico del estudio.

b. Seres fabulosos

Los seres fabulosos solo existen en la imaginación (Landeo, 2014). En este estudio se trata de las *qarqachas*, *layqapa uman*, *mana allin* y *sukuku supay*. Las primeras son los espíritus de los incestuosos que, mientras duermen, salen en forma de animales generalmente, aunque no únicamente, unas llamas que andan por las noches provocando espanto entre la gente (Cavero, 1990). La segunda es la cabeza de la bruja que, realizando determinado ritual, se desprende del tronco y vuela para encontrarse con el diablo, su jefe, o para hacer sus brujerías (Margery, 2003). El tercero es el condenado que, por haber cometido pecados graves, es expulsado por Dios y debe andar espantando y devorando animales y personas para lograr su salvación (Fourtané, 2015). El cuarto es el propio diablo que puede presentarse ante los compactados o personas que transgreden determinados tabúes espaciales y temporales (Kato, 2014).

Mi exploración me hizo localizar otros autores que tratan de los seres que estudio, entre ellos puedo citar a H. Castro (1979) que registró algunos relatos sobre el “Human–tacctac”; C. Toro (2016) presentó relatos sobre las cabezas voladoras; C. Ramos (1992) trajo una narración sobre una bruja que vuela; J. Ansión (1987) presentó un corpus de relatos sobre las brujas y cabezas voladoras. Los tres primeros solo presentaron los relatos; en cambio, J. Ansión sometió al corpus de sus relatos al análisis antropológico.

Del mismo modo, encontré bastante literatura sobre los condenados: A. Vergara (1997) compiló un libro sobre el tema; J. C. Vilcapoma (2013) escribió sobre condenados, demonios y qarqarias; L. Millones (2010) publicó un bello libro sobre después de la muerte, el limbo y el infierno y, otro, sobre los niños que se van al cielo (Millones, 2007); L. Millones y J. Coronel abordaron al “Tawa Ñawi, un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes (Huanta–Acobamba)” (1981); por mi parte publiqué sobre los valores morales en un cuento sobre el alma condenada (Taipe, 1999) y las muertes violentas y almas que penan (Taipe, 2016b); en fin, la lista es larga.

c. Funciones culturales

Las funciones culturales de los cuatro seres fabulosos estudiados deberán obtenerse respondiendo a las siguientes preguntas ¿qué se pretende obtener del consumidor de la tradición sobre los seres fabulosos? Innegablemente en el discurso sobre estos seres está el ejercicio de control social, que sanciona a las desviaciones de lo que se considera normal en el funcionamiento de la sociedad. Además, hay un tema mnemotécnico, porque tanto la escultura como el relato tienen que ver con la memoria, sin la cual no es posible hacer presente lo que se oyó en el pasado. Del mismo modo, es evidente que estas tradiciones fueron creadas como mecanismos para dominar y explotar a la población indígena valiéndose del miedo, el terror, la amenaza, la culpa, el pecado y la condenación.

1.3. Cosmovisión, pautas y transgresiones

a. Cosmovisión

Según J. Marías (1974), Wilhelm Dilthey trajo al hombre moderno la doctrina del historicismo. Todo hombre histórico tiene una *Weltanschauung* (*welt*, mundo; *anschauung*, mirar), una visión o concepción del mundo que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma. La vida se constituye en “la última raíz de la concepción del mundo”. La vida es la propia sustancia histórica. En Dilthey, primariamente, la vida es una totalidad y no es solo la vida individual. Por tanto, la relación vital se presenta como un complejo o interdependencia de relaciones vitales individuales.

Basado en estas premisas, W. Dilthey (1974) habló de tres visiones del mundo: religiosa, poética y metafísica. *La visión religiosa del mundo* considera que más allá de lo que el hombre puede dominar actuando en el mundo exterior con acciones físicas y con fines racionales, se extiende una “región de lo inaccesible” a esa acción y conocimiento. Como le parece provenir de esa “región” el éxito o el fracaso, la fortuna o la desgracia, la enfermedad, la locura, la muerte, “se siente dependiente de aquello desconocido”. Nace entonces las técnicas para influir en esa región inaccesible con cultos y rituales; aparecen los “especialistas” que son los hechiceros, los médicos y los sacerdotes. Así, la eficacia de lo invisible se convirtió en categoría fundamental de la vida religiosa elemental. Y toda creencia religiosa encierra la oposición entre los seres benéficos y malignos, entre la existencia sensible y el mundo superior.

En *la visión poética del mundo*, la poesía no trata de “influir” sino de comprender al mundo. Tampoco quiere conocer la realidad como la ciencia, sino mostrar la significación del acontecer, de las personas y las cosas, que residen en las relaciones vitales. *La visión metafísica del mundo* es cuando la idea del mundo se ha fundamentado científicamente y se presenta con pretensión de validez universal, entonces surge la metafísica.

A. López Austin (1966) afirmó que la cosmovisión es un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración: Debe ser estudiado en su devenir temporal y en el contexto de las sociedades que la producen y actúan con base en él. Por su carácter histórico está implicada con el todo social y su permanente transformación. La cosmovisión es un hecho complejo integrado por diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo. Cada sistema ideológico se forma con representaciones, ideas, creencias, gustos, inclinaciones, etc., unidos y delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo. La cosmovisión es un sistema de sistemas con gran nivel de congruencia que solo se alcanza en sociedades de estructura cultural fuerte (donde las interrelaciones de los distintos ámbitos de acción social son estrechas y rígidas). Por lo anterior, muchos especialistas reservan el término “cosmovisión” al pensamiento de las llamadas “sociedades tradicionales” (donde la estructura cultural es fuerte); y excluyen a las sociedades modernas donde se supone que predomina la ciencia.

J. J. García postuló que “la cosmovisión sería la manera de sentir y vivir la vida cotidiana; integra las percepciones, simbolizaciones, explicaciones, interpretaciones, concepciones, conocimientos, tecnologías, valores y creencias contruidos sobre el entorno natural, social, mental y espiritual de los pueblos sin usar los aportes de la ciencia académica eurocentrista. Es propia de sociedades originarias, nativas, indígenas y campesinas que, ajenas a la influencia académica, explican cómo es el universo material e inmaterial. Visión que tiene un sistema ordenador y conceptual diferente al de Occidente y por eso no caduca y está vigente” (2015, pág. 39).

En resumen, en W. Dilthey existe una acepción amplia de la visión del mundo porque incluye al conocimiento científico. Si consideramos diferentes a la ciencia y cosmovisión, entonces podríamos aceptar la visión religiosa y poética como

dos aspectos más restringidos de cosmovisión. En López Austin encuentro una definición con sentido más restringido que en Dilthey ya que considera que la cosmovisión es un pensamiento social históricamente producido, es un hecho de sistemas ideológicos (representaciones, ideas, creencias, gustos inclinaciones, etc.) con los que aprehende el universo. Además, puntualiza que es propia de sociedades de estructura cultural fuerte, lo que dio motivo a identificar a la cosmovisión como pensamiento de las sociedades tradicionales y no de las modernas donde predomina la ciencia. J. J. García elaboró también su conceptualización de modo restringido y sostuvo que es la manera de sentir y vivir la vida cotidiana sin usar el aporte de la ciencia eurocentrista; por tanto, es propia de las sociedades originarias, nativas, indígenas y campesinas que, ajenas a la academia, explican cómo es el mundo material e inmaterial.

De lo expuesto, se puede decir que la cosmovisión es una forma de pensamiento social de los pueblos originarios integrado por sistemas ideológicos (principios, valores, creencias, simbolizaciones, interpretaciones y explicaciones) con los que comprenden el universo material e inmaterial.

b. Pautas ideales y reales

Cuando V. Turner (1988) empezó a investigar entre los ndembu en la actual Zambia, M. Wilson influyó en su metodología de interpretación de los símbolos esencialmente sobre la base de la traducción utilizada por la gente. Turner hizo suyo ese principio, pero fue más allá y planteó que:

La estructura y las propiedades de los símbolos rituales pueden deducirse a partir de tres clases de datos: 1) la forma externa y características observables; 2) las interpretaciones nativas (exegético) ofrecidas por los especialistas religiosos (esotérico) y por los simples fieles (exotérico); y, 3) los contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo (1980, pág. 22).

Con la tercera propuesta, Turner se distanció de Nadel y Wilson que descartaban el análisis de los símbolos no comprendidos; en cambio, se acercó a Jung que planteó que el signo refiere a lo conocido, y el símbolo a lo relativamente desconocido, pero que, a pesar del cual, se reconoce o se postula como existente. Asimismo, se alejó de los psicoanalistas que consideraban que la mayoría de las interpretaciones indígenas de los símbolos son irrelevantes (Turner, 1980 y 1988).

En *El proceso ritual* escribió que “los antropólogos de nuestro tiempo, trabajando con las mejores herramientas conceptuales que les han sido legadas, pueden hacer ahora inteligibles muchos fenómenos crípticos de la religión en las sociedades preliterarias” (1988: 16).

La observación repetida del ritual permite construir un modelo de la “pauta real” de los ndembu; en cambio, desde las informaciones se construye un modelo de la “pauta ideal”. Entonces se puede establecer las desviaciones entre la una y la otra. Este postulado es interesante, porque las tradiciones orales o las creencias místicas contenidas en los seres fabulosos estudiados proyectan una serie de “pautas ideales” que deberían regir la praxis social de los hombres. Sin embargo, las “pautas ideales” no siempre coinciden con las “pautas reales”. Algunos humanos terminan transgrediendo las pautas transmitidas por estas tradiciones, en consecuencia, aparece la coerción social imponiendo formas de control social y sanciones diversas contra los individuos transgresores.

c. Pautas transgredidas

H. Caldelari (2010) afirmó que transgredir es quebrantar o violar un precepto, ley o estatuto. Entendido así, el concepto es demasiado amplio que puede incluir desde un homicidio hasta las faltas a las reglas de etiqueta. La transgresión involucra una conducta intencional y consciente de la pauta vulnerada. Inclusive la transgresión puede tratar de mostrar que la norma es absurda o irrelevante, por lo que podemos decir, que la transgresión es siempre anti institución y anti normativo.

Con la transgresión, el transgresor no solo intenta alcanzar cierto objetivo, sino también mostrar que su necesidad y sus deseos (o su comodidad) están por encima de las exigencias de la norma –ya sea esta la legislación, los reglamentos de alguna institución, la ‘opinión pública’ o las convenciones sociales– y de la autoridad que la respalda, desde la Policía hasta los sentimientos difusos de condena de la población (Caldelari, 2010).

Toda sociedad, todo grupo humano, tiene un conjunto de normas y reglas sociales que son necesarias para la convivencia; sin embargo, siempre existe la transgresión o desviación. En sociedades aún tradicionales una transgresión no solo afecta al individuo, sino involucra también a la familia y la comunidad. La presencia de sequías, granizadas, ventarrones, heladas y excesos de lluvias las achacan al quebranto de las reglas sociales. Inclusive la transformación del humano en animal es explicada porque hay un retorno metafórico de la cultura a la naturaleza por haber transgredido alguna regla social fundamental.

2. Registros orales y visuales de la cerámica escultórica de los seres fabulosos

En este apartado presento los relatos de Arístides Quispe Lope¹ que fueron registrados en *kichwa* y traducidos al castellano; después muestro dos fotografías de la cerámica escultórica de cada ser fabuloso y hago una descripción de cada imagen.

-
- 1 El registro fue realizado en el barrio *Piriku Wayqu* (Quebrada de los pericos), en la ciudad de Ayacucho. El narrador Arístides Quispe Lope es natural de la comunidad quechua *Llamawillka* (Llama sagrada), ubicada en el distrito de Quinua, en la provincia de Huamanga. Don Arístides es maestro ceramista escultórico, es bilingüe *kichwa* e hispano hablante, con instrucción primaria. Radica en la ciudad de Ayacucho desde inicios de los 90 del siglo pasado, él se instaló en la ciudad a raíz del conflicto armado interno del que fue escenario esta región. La entrevista fue realizada por mi persona mientras que las fotografías fueron tomadas por Raúl Hernán Mancilla Mantilla.

2.1. *Qarqachas*/Incestuosos

a. *El relato*

«A nosotros, años atrás, nuestros padres, nuestros abuelos nos contaban así por las tardes ¿No? Bueno, según a como he escuchado, dicen que hubo pues, así, en tiempos antiguos estaba prohibo la relación entre parientes. De esas [relaciones] habrían aparecido las *qarqachas* de acuerdo a sus creencias de aquellos tiempos.

Así me dijo, en esos tiempos, un hombre estaba con su comadre, en una relación amorosa pues. Por tal razón, cada noche salían a gritar al campo, a las laderas y quebradas solitarias de los alrededores de Wari que, más antes, eran parajes solitarios, no era como en estos tiempos, ahora pues hasta la carretera ya pasa. En los parajes solitarios, allí, estaban. Por eso los hombres se asustaban, porque decían que las *qarqachas* podían dar muerte. Provocando la muerte de la gente dicen que se salvan. Reuniéndose la gente de la comunidad, haciendo de todo, los habían capturado. “¿Quiénes son estos que están saliendo? ¿Quiénes son esas *qarqachas*?” –diciendo. Por eso los comuneros se aunaron y esperaron por el camino que sale del pueblo. Entonces de verdad las *qarqachas* salieron a la media noche. Dicen que venían por medio de la quebrada, en seguida se pusieron al camino, entonces bloquearon la ruta por donde pasarían. Luego, tumbando piedras de uno y otro lado hacia el interior de la quebrada, evitando que pasen por allá o por acá, los pusieron en medio. Entonces los hombres estaban prestos para ir hacia arriba o abajo. Luego pusieron cuerdas de lana de llama por dos lados, cercándolo. De acuerdo a sus creencias, las *qarqachas* tienen miedo a las cuerdas de lana de llama. Por esa razón allí mismo los hicieron amanecer a las *qarqachas*. Cuando empezó a amanecer, convirtiéndose en personas empezaron a conversar el hombre y la mujer: “¿En qué lugar hemos amanecido? ¿qué nos ha sucedido?” –hablaban sobre sí mismos.

Después, cuando amaneció, los reconocieron, agarrándolos los castigaron, los golpeaban al hombre todavía, a la mujer todavía. En seguida los llevaron al lugar donde era el pueblo, allí les tomaron sus manifestaciones, para que toda la comunidad la conozca, quiénes son, para que aprendan a tener vergüenza, para que los castiguen.

Allí las *qarqachas* suplicaron: “No nos hagan así, para el futuro no tendremos este comportamiento” –diciendo pedían disculpas. Hicieron promesas para enmendarse. Así habían sido estos conocidos, estas personas estaban en amoríos entre compadres.

Cuando en tiempos antiguos llegaban las sequías o las granizadas, los comuneros decían que era por culpa de las *qarqachas*. Las *qarqachas* se convertían en llamas macho y hembra con cuerpos independientes y otras veces andaba con un solo cuerpo, pero con dos cabezas. Así nos contaban nuestros padres».

b. Registro visual y descripción de la cerámica escultórica de las qarqachas

La cerámica consta de un hombre y una mujer zoomorfizados en llamas hembra y macho. La hembra está en la parte alta y el macho en la parte baja. Visto de frente a la hembra, su rostro no es visible porque tiene la cabeza inclinada hacia atrás en dirección del lado izquierdo como viendo a la cabeza de la llama macho. Ella tiene levantadas los brazos con manos hacia arriba, de su cabeza cuelga dos trenzas gruesas, tiene el cuello muy pronunciado, hacia el pecho presenta unos senos prominentes con los pezones erectos. Además de las trenzas, en la cabeza y desde el antebrazo presenta mechones de lana de llama. La llama macho tiene la cabeza levantada como queriendo alcanzar el rostro de la hembra. Si esta proyecta un rostro humano, el macho tiene rostro de animal, con hocico alargado con la boca semiabierta, los ojos fijos en la hembra, una oreja erecta y la otra doblada hacia atrás, el cuerpo y el

rabo animalizado con mechones de lana de llama. La pata trasera la tiene doblada, como arrodillada, pero se trata de un miembro inferior humano. De igual manera se puede ver la proyección del brazo derecho de humano. Visto de costado derecho de la hembra, se ve la cabeza, el cuerpo, la cola y las patas de llama, los brazos humanos levantados y el perfil del seno derecho. Pero también se observa los traseros del macho, los dos miembros inferiores humanos. Asimismo, se puede ver los testículos de la llama. Visto de espalda de la hembra se ve que ella tiene las patas de animal, pero los brazos humanos. En cambio, se ve una sola mano del macho, la otra ya es “mano” de llama. Cuando se observa desde arriba se nota con claridad que el rostro de la mujer y de la llama macho se buscan para mirarse, además el cuerpo del macho, envuelve al cuerpo de la hembra. Si se nota el perfil de una mujer joven, también se nota que sus orejas ya son de animal. El macho tiene la boca abierta como queriendo sacar la lengua, tiene una especie de mirada libidinosa, da la impresión que las expresiones del rostro de la mujer fueran también de deseo. Desde otro de los ángulos se ve a la hembra con la cola ligeramente levantada permitiendo ver la vagina semiabierta. Aquí se ven los rostros de deseo o goce sexual tanto de la llama macho como de la mujer. El rostro de la mujer es de una joven, con los ojos ligeramente rasgados, con mejillas abultadas y la boca ligeramente abierta (ver imagen 1).

2.2. *Layqapa uman/Cabeza de bruja*

a. *El relato*

«De este modo nuestro padre nos contaba. Era la enamorada de un joven. Por tal razón, el joven iba solo por las noches a la casa de la mujer. Allí pues se veían. En esa situación, la muchacha dijo a su hombre: “No vendrás los miércoles por la noche. Mis padres me visitan ese día. Por esta razón, no deberás venir”.

El joven se había preguntado, “¿será cierto o me estará mintiendo?” –diciendo. Entonces, “¿quizá mi enamorada se verá con otro hombre las noches de los días miércoles?” –



Imagen 1. Qarqachakuna/Los incestuosos (Obra de Arístides Quispe).
Fotografía de Raúl H. Mancilla, 2018

diciendo se puso celoso. Así pues, muy molesto, el miércoles se fue a la casa de la muchacha, escondiéndose y escondiéndose, para que no se haga ver, llegó. Así pues, cuando espío por la puerta, la casa estaba solitaria. Con el cuerpo enrarecido, abriendo la puerta observó los cuartos. Entonces, en la cama solo el cuerpo en carne de la muchacha estaba estirado, sin cabeza. En su cuello, la tráquea estaba borbotando para gran espanto.

Así pues, sacando cenizas del fogón, el joven la esparció en el cuello de la muchacha. Por eso dice que su tráquea borbotó intensamente. Entonces, subiendo al balcón, escondiéndose, el joven esperó.

Así pues, antes del amanecer, la cabeza llegó volando. Después, dando la vuelta a su cuerpo se pegó a su cuello. Llegando al cuello esparcido con ceniza rodó. Nuevamente,

dando la vuelta cuando se pegó, otra vez rodó. Así pues, la cabeza empezó a buscar dentro de la casa. Entonces, cuando el joven escapaba, la cabeza volando de pronto se pegó en el hombro izquierdo del joven. “Por tu causa los dos juntos iremos a donde sea” –diciendo se pegó.

Así, cuando estuvieron yendo, el joven dijo a la cabeza: “Me dio hambre”. Tendiendo su poncho en el suelo había dicho: “Espérame aquí, recolectaré pacaes para que comamos”, cuando dijo, la cabeza se pegó encima del poncho.

De ese modo, el joven trepó al árbol de pacaes, como quien recoge frutos de pacaes nomás. Cuando iba recolectando lentamente, del interior del monte, quién sabe asustado con qué, salió corriendo un venado. La cabeza, pensando que su pareja se escapaba, volando de repente, se pegó en el brazo del venado. El venado se fue hacia el interior del monte llevando consigo a la cabeza. Únicamente así el joven quedó solo. Lo que contaron así, aún lo recuerdo».

b. Registro visual y descripción de la cerámica escultórica de la cabeza de bruja

Realizo la descripción en forma vertical–horizontal. Por razones de comodidad la divido en tres: La parte que ocupa la cabeza, el espacio intermedio y la que ocupa el cuerpo cercenado. Verticalmente se aprecia el tronco de una higuera con varias ramas, con corteza pronunciada, con varios ojos en los tallos, con tres hojas frontales y una detrás en forma aflechada con nervaduras pronunciadas. Visto de arriba el tallo principal es vacío.

En la parte posterior del primer cuerpo de la cerámica, del tronco del árbol nace dos manos y ambas sujetan a una trenza gruesa de la cabeza, mientras que otra trenza cuelga libre y otros mechones están dispersos en diferentes direcciones. Visto frontalmente se aprecia el rostro de una mujer con el ceño fruncido, la boca abierta como lanzando un grito y los ojos están casi desorbitados, tiene el cabello lacio y una raya en medio de la cabellera. La angustia que expresa el rostro

parece ser porque quedó atrapada en la higuera. Vista de perfil se notan los pómulos pronunciados y la nariz aguileña que podrían ser signos de su pertenencia étnica indígena. A la altura de la laringe el cuello está cercenado.

En la parte intermedia, visto de frente, inmediatamente después del cuello cercenado, en el lado derecho se puede notar una gran bolsa; en cambio, hacia el lado izquierdo hay una cabra o un chivo con la pata delantera izquierda levantada, con el rostro y los ojos en dirección de la cabeza de la bruja, se aprecia con nitidez la barba y los cuernos del animal. Visto del costado derecho se nota la boca de la bolsa del cual se derraman tres monedas.

En la parte baja, visto de perfil, en el lado derecho, en dirección de la bolsa con monedas está el cuerpo de la mujer con el cuello cercenado, el hombro, parte del pecho, el seno derecho y un pezón están desnudos, el seno izquierdo está semidesnudo y hacia abajo tiene una especie de túnica que cubre al cuerpo inferior. El brazo izquierdo lo tiene extendido, y en la misma dirección de la cabra o el chivo, hay un batracio cuya mano derecha está tomada por la mano de la mujer. El cuerpo del batracio permite apreciar las patas, las manos, el cuerpo, la cabeza y la piel áspera. Igual que el caprino tiene la vista dirigida hacia la cabeza cercenada de la mujer (ver imagen 2).

2.3. Mana allin/Condenado

a. El relato

«*Mana Allin* [que no está bien] ... Ahora pues en el castellano, condenado, dicen pues. A veces, “el condenado está andando” –decimos pues.

Entonces el condenado salía expulsado por el padre Dios por las cosas que no hizo bien cuando estuvo en vida, luego cuando muere es igual, sin recibir a su alma, cuando decía, el condenado andaba gritando, pagaba sus pecados dando vueltas. De él decían también, del condenado, encontrándose a veces, por tu nuca podría sacar a tu alma, entonces morirías y luego te dejaría. Dicen que encontraron [cuerpos con hueco



Imagen 2. Layqapa uman/Cabeza de bruja (Obra de Aristides Quispe).
Fotografía de Raúl H. Mancilla, 2018

en la nuca] pues, pero con mis ojos nunca llegué a verlo, solo comentarios había siempre, encontraban ya muertos con ese agujero en su nuca, entonces los viajeros decían: “El condenado a este [con este] se había salvado, a su alma lo había sacado” –diciendo hablaban. ¿Cómo habrá sacado? Bueno, un hombre iba de viaje. Así llegando a un río, con su burrito yendo, se percató que otro hombre iba río arriba y río abajo porque no podía pasar al agua. Entonces, de ese muerto, justo todo condenado, era [...] el aniversario de su muerte. Entonces allí ese hombre andaba, por ello: “¿Quién no puede pasar?” –diciendo el viajero pasó con confianza. Justo, cuando observó bien, este..., estaba el alma, toda calavera, su carne nomás ya, hasta sus carnes se estaban cayendo. Se asustó. Entonces: “No tengas miedo” –había dicho. Rogó. “Así, es mi aniversario. Estoy yendo a mi fiesta. Es mi aniversario, es mi santo. Hazme pasar, por favor, sin tenerme miedo. A esta agua no puedo pasarla”.

¿Sabes por qué no podía pasar al agua? El agua a veces es como el espejo, el condenado temía ver su rostro reflejado. Por ese temor no podía atravesar el agua, allí no podía, con el miedo no podía. Luego dijo: “Hazme pasar”. El viajero ya sabía [lo dicho] sobre la nuca. “Si lo cargo, se salvaría conmigo” –había pensado. Entonces dijo: “No te haré nada. Mejor cárgame con mi rostro hacia atrás. Entonces tú con confianza, para que tú no me tengas miedo” –había hablado.

Bueno, así hicieron un trato, al condenado volteado se lo cargó con su poncho. Sin embargo, de repente el viajero desconfió. “¿Qué cosa? No tengo ni rosario. ¿En mi qué? ¿Con qué pondré a mi pecho?” Entonces viendo a sus ojotas se imaginó una cruz. “Mejor pondré la ojota en mi boca. No me salvará [no me sacará el alma]” –pensando. Mordiendo esa ojota, cargándolo, lo hizo pasar a ese condenado. Luego cruzando el agua, entonces agradeciendo mucho, ya al frente, con esa alegría ese condenado dijo: “Vamos, acompáñame, lleguemos a mi fiesta” –diciendo se lo llevó al viajero. Así, cuando llegaron al lugar, allí en la casa llena, la gente estaba llorando. Algunos estaban tristes, pero, hasta el propio condenado llegando lloró abrazando a sus familiares. Pero dicen que aquellos que estaban en la casa querida no lo veían. Solo el viajero podía verlo. Y así, justo cuando amaneció, llorando tanto, despidiéndose se fue del lado de sus familiares ese condenado. Pero ningún miembro de su familia lo vio. Enseguida, cuando ya se fue, ese viajero contó a sus familiares: “Sí, juntos hemos venido. Aquí estuvo. Ya se fue” –diciendo. Entonces, en ese momento sus familiares dijeron: “Nos hubieras contado para poder verlo”. En vano ya pues, cuando ya pasó todo, se lamentaron pues. Así nos contaron más o menos según mis recuerdos».

b. Registro visual y descripción de la cerámica escultórica del condenado

Esta descripción es también vertical–horizontal, pero de abajo hacia arriba. Esto porque el agua es el elemento que está en el

punto de partida del simbolismo que la cerámica materializa de la tradición de los *allin* y los *mana allin*.

En la parte baja hay agua en movimiento y algunos peces sacan la cabeza. En seguida se ve los pies desnudos de un hombre dentro del agua. Entre las piernas se ve a un perrito que también tiene las patas hundidas en el agua. Sobre la cabeza del perro hay una lámpara de kerosene, cuya asa está sujeta por la mano izquierda del hombre que además sujeta una sandalia hecha de llanta de carro. El hombre tiene el pantalón arremangado hasta debajo de la rodilla. Encima del talón del hombre están los huesos que corresponden al *mana allin* que se está haciendo cargar por el hombre para cruzar el agua.

El hombre parece vestir un saco y trae sujetado los pantalones con un *chumpi*. Se puede notar que hacia el lado derecho tiene una *chuspa* (bolsita) de coca. De la palma de su mano izquierda cuelga un crucifijo, mientras sus dedos sujetan los nudos de un poncho. Con este poncho el hombre carga al esqueleto cuyo rostro, manos y pies huesudos son visibles, trae en la cabeza un cucurucho que se prolonga de un hábito que cuelga hasta casi el tobillo. Además, el *mana allin* se hace cargar para cruzar el agua (que solo no podría hacerlo) con el pecho y rostro en dirección opuesta a la nuca de su cargador, porque dicen que sino, le sacaría el alma.

Asimismo, el hombre tiene entre los dientes otra sandalia cuyas tiras se atraviesan haciendo una “X”, es decir, una cruz, que es un signo protectorio contra el *mana allin*. El hombre tiene los ojos muy abiertos, como expresando terror, su cabeza está cubierta por un *luqu* y, sobre este, un sombrero. Entre la cabeza del hombre y la calavera, un poquito más alto está la figura de una lechuza como volando con las alas abiertas, ave que anuncia la muerte pero que también anda junto con ella. Desde otro ángulo, se puede ver que el hábito, a la altura de la cintura, tiene un cordón grueso. Además, el *mana allin* tiene las cavidades orbitarias direccionadas hacia abajo, dicen que no pueden “ver” hacia arriba (ver imagen 3).



Imagen 3. Mana allin/Condenado (Obra de Arístides Quispe).
Fotografía de Raúl H. Mancilla, 2018

2.4. *Sukuku Supay/Diablo en el remolino de viento*

a. *El relato*

«Bueno eso he visto, según, cuando éramos niños, nuestro padre nos decía. Claro, las laderas posteriores de *Wari*, cuando pasas como desconocido, por este tiempo de agosto, estaba sin sembríos, entonces todo era silencioso pues. Recién ahora cuando hay pista hasta los carros pasan, en tiempos antiguos todo era silencioso pues, entonces nos decían:

“Cuando pase ese *Sukuku*, ese remolino de viento, no se acercarán a él, porque satanáas va bailando en el medio y podría llevarlos hacia los abismos”.

A los remolinos de viento le llamamos *Sukuku*. Viene *Sukuku*, allí está bailando el diablo, cuando nos decían, teníamos miedo. Baila en el medio [del remolino de viento]. ¿Será cierto? ¿quién sabe? Según así, las palabras y palabras se entrecruzan, dicen que, si logran poner sus ojotas en medio del remolino, logran ver al diablo bailando.

Cuando nosotros éramos niños solíamos probar, pero no hemos logrado [verlo]. Cuando aventamos la ojota se puede ver que el diablo baila vestido de rojo tocando corneta de cuernos. Así exacto es la escultura que hice pues.

Estos vientos aparecen desde el río abajo y llegan a los bordes de *Wari*. De *Mulapampa*, de *Chinchiwayqu* y de *Qoriwarana* llegaba pues. Estos vientos se podían llevar a los niños. A los niños inocentes los podría arrojar a los abismos ese viento. Así nos hacían asustar. Allí morían como accidentados pues.

El diablo se lleva a las almas de los muertos. El diablo aparece como quien se burla y luego puede arrojarnos a los abismos. A los niños que no están bautizados se los lleva, a los bautizados no puede porque ya le pusieron la cruz.

Esos diablos viven en esa catarata, por los bajos de *Llamawillka*, a ese lugar decían que era la casa del diablo. Hay pues en ese abismo, como una formación natural, una capilla. La puerta también está ingresando así arqueado, como la puerta de una iglesia. Allí está el diablo así agachado, con sus alas como si estará volando. A eso, nos decían que era el diablo».

b. Registro visual y descripción de la cerámica escultórica del Diablo en el remolino de viento

Se trata del diablo con dos cuernos medianos de antílope, con orejas animalizadas, grandes y puntiagudas, con cejas muy pobladas, pómulos sobresalientes y ojos saltones. Sus alas son gruesas y se prolongan como hasta la altura de la cintura y tiene la apariencia de alas de murciélago.

De su boca sale una corneta gruesa de cuerno que se prolonga en forma de semicurva hacia el costado izquierdo de su cuerpo. Esta corneta está sujeta por la parte de arriba con la mano derecha del diablo y por la parte inferior con la mano izquierda.

Del trasero le sale una gran cola gruesa que va en dirección derecha igual que las arrugas del vestido que trae proyectando una imagen con mucho movimiento, lo que hace notar que este diablo gira en dirección de las agujas del reloj. A la altura de los

pies hay dos hojas aflechadas con nervaduras pronunciadas que también indican el giro en la dirección señalada. Este *Susuku Supay* representa a los remolinos de viento en cuyo centro dicen que el diablo baila tocando la corneta (ver imagen 4).

3. Fines, coerción, sanción e inserción de los seres fabulosos en la cosmovisión

3.1. *Los fines de la difusión de las tradiciones de los seres fabulosos*

Las tradiciones sobre los seres fabulosos estudiados fueron impuestas por los ideólogos de la invasión europea pero también por el cristianismo popular como el de los soldados, los comerciantes y otros aventureros que trajeron su propio bagaje cultural con gran influencia del oscurantismo, con un imaginario poblado de diablos, brujas, condenados y con un “otro” construido como lo abominable, gentil, pagano e idólatra.

Sin embargo, no puedo obviar que alguna de estas tradiciones tiene, en diferentes grados, bases prehispánicas que, al mismo tiempo, constituyen dispositivos culturales con alto grado violencia religiosa para los nativos.

El hecho de que los incestuosos se metamorfoseen en llamas, como materializa la cerámica y el relato de Arístides Quispe, es un signo de su procedencia cultural aborígen. E. Oblitas describió que entre los “*callawayas*”:

El wari es un animal mítico representado por un hombre rubio que tiene el cuerpo de vicuña. Esta divinidad está caracterizada por su excesiva velocidad al caminar y mostrarse a las gentes, es sumamente arisco; es tan veloz que atraviesa los barrancos y montañas como una flecha (1963, pág. 96).

Los *warirunas* quisieron sobreponerse a los *machulas* de Akhamani, Sunchulli, Tuama y otros, por lo que en castigo fueron convertidos en vicuñas. Con los evangelizadores, según



Imagen 4. Sukuku Supay/Remolino del Diablo (Obra de Arístides Quispe).
Fotografía de Raúl H. Mancilla, 2018

postuló R. Cavero (1990), los camélidos se convirtieron de sagradas en “demoniacas”. Como narró Arístides Quispe, se trata de una llama hembra y otro macho, unas veces se trata de un cuerpo con una cabeza y en otras ocasiones son bicéfalas.²

Sin embargo, otros registros realizados en el área wanka y quechua (ayacuchano–huancavelicano), los incestuosos pueden convertirse igualmente en otros animales como gallos, cabras, cerdos, perros, pavos y otros.

Algunos dicen que, mientras los incestuosos duermen, sus espíritus salen transformados en animales, otros dicen

2 La bicefalia aludida también se encuentra en el batracio que provoca la enfermedad de Tantañamca consignado en el Manuscrito de Huarochirí (Taylor, 2011), del mismo modo se la halla en *layqapa uman* (cabeza de bruja) que se adhiere en el hombro de su pareja y más tarde en el brazo del venado.

que cuerpo y alma se tornan en animales. Entonces, como refirió Arístides Quispe, se desplazan por las noches y por parajes solitarios emitiendo gritos aterradores, asustando a la gente, llegando a ser muy peligrosos si una persona tuviera un encuentro casual.

Aquí encontramos una primera forma de violencia religiosa hiperbolizada por los ideólogos de los invasores: La animalización de las personas ya no como una transformación sagrada sino diabólica. En este caso, la mayor parte de los registros etnográficos refieren como actores de estas transgresiones y su animalización a la población indígena. Es de suponer el gran terror internalizado en los creyentes de este ser fabuloso, porque si bien es cierto que había tradiciones prehispánicas de zoomorfización, el nuevo discurso incorporó la condenación de las almas después de la muerte de los incestuosos, entonces hay una correlación entre las *qarqachas*, la condenación, el infierno y el diablo.

La tradición sobre *layqapa uman* tiene también base andina. González Holguín registró al “*Huma purik*” como “Phantasma como cabeza humana que andaua por el ayre” (1608, pág. 385). Sin embargo, a diferencia de muchos textos que solo la asocian con las mujeres (“brujas”), el vocablo quechua *layqa* no está específicamente feminizado, porque refiere por igual tanto al varón como a la mujer. Por tanto, la cabeza voladora puede ser de cualquiera de ellos.

Los vocablos *layqa* (prehispánico) y brujo/a (occidental) se tradujeron como equivalentes. Parece que el *layqa* andino en efecto podía transformarse, por ejemplo, en aves y desplazarse por los aires. Pero la tradición de las brujas y los brujos voladores asociados con el diablo es propia de la cultura occidental. Recuerdo que, en mi niñez, hace más de cincuenta años, mi madre contaba que una bruja tuvo un enamorado al que le prohibía visitar en ciertos días de la semana. Cierta vez, el varón observó el ritual por el cual ella pudo volar. Imitó el ritual y apareció en otro lugar, donde había una reunión de brujos y brujas. Al verlo, su enamorada se preocupó por él y

le dijo que su “jefe” llegaría y que todos los brujos y brujas besarían el ano del diablo y recomendó que soportara el olor sin decir nada, pero llegado su turno, él no pudo resistir e hizo una interjección de asco. En ese momento desaparecieron todos y quedó él solo en aquel lugar.

¿Cómo llegó este relato a mi madre? Ella nació en una aldea tayacajeña donde aún no llegaba carretera. No tenía contacto con el exterior. Pero mi abuela fue nacida en la ciudad de Huancavelica, mestiza y muy religiosa, ella debió escuchar la tradición de sus ancestros y estos a lo mejor de boca de los evangelizadores. El caso es que hace algunos años, explorando información, encontré un dibujo de 1626 que escenifica exactamente lo narrado por mi madre (ver imagen 5).

Lo anterior hace comprender que en la perspectiva occidental hay relación entre el brujo y el diablo; entonces resultó que el *layqa* es un agente del diablo. En consecuencia, se presume una relación de contradones entre ambos. A cambio de ciertos favores por un tiempo determinado, el diablo se hará propietario del alma del *layqa* y lo llevará al tormento de las llamas del infierno.

Pero si consideramos que hay hechizos positivos y negativos (has esto para que ocurra esto otro y no hagas esto para que no ocurra esto otro) (Frazer, 1981), entonces los hechizos pueden ser utilizados tanto para el bien como para el mal, aunque la iglesia lo ha asociado enteramente con lo negativo.

La imaginación de una cabeza desprendida de su cuerpo, su asociación con lo negativo y con el diablo, por tanto, con el infierno, fue también una forma de ejercicio de violencia religiosa de los invasores hacia la población aborigen. A esto se habría sumado el temor infundido no solo por las narraciones y las creencias, sino también por la exposición de lienzos como el juicio final y las cuatro postrimerías en la catedral de Huancavelica y en Sarhua en Víctor Fajardo en Ayacucho (Taípe, 2016b). Además, casi todos los registros relacionan a los *layqas* con miembros de la población indígena y no con



Imagen 5. "Oculus infame" (F. Maria Guazzo, 1626, pág. 71).

individuos *mistis* o "blancos". Este hecho de por sí habla de una imposición entre dominantes y dominados en la que todo lo que caracteriza a lo negativo es una forma de construcción del "otro" que se constituye en un enemigo (Eco, 2012).

Por último, en esa construcción del "otro", en la categoría de brujos o hechiceros (denominados genéricamente "Vmu", "Laicca", "Chacha" y "Auqui" o "Auquillo") fueron incorporados indistintamente diversos especialistas como los "Huacapvillac", "Malquivillac", "Libiacpvillac" y "Punchaupvillac"; es decir los que hablan con las *wakas*, los ancestros, el rayo y el sol y que todos ellos tenían sus "yanapac" o ayudantes. Al lado estos estaban los "Macsa" o "Viha", "Aucachic" o "Ichuris", "Acuac" o "Accac", "Socyac", "Chunpirun", "Rapiac", "Pacharicuc", "Pachacatic" o "Pacchacuc", "Moscoc", "Hacaricuc" o "Cuyricuc" y "Parianas"; es decir, los curadores, confesores, hacedores de chicha, los adivinos por maíces, piedrecitas, por los molledos de los brazos,

por los pies de las arañas, por los sueños, los que ven en los cuyes y los cuidadores de las chacaras. Quizá los “Cauchus” o “Runapmicuc” fueron los que más horrorizaron a los europeos porque dicen que fueron integrantes de un género de brujos “come hombres” que podían “comer las almas” (Arriaga, 1621).

El *mana allin* (el condenado) es uno de los seres fabulosos más terroríficos que está asociado con el diablo (*supay*) y el infierno (*supay wasi*). Este ser habita el imaginario de la población creyente y que caló profundamente la conciencia de la población indígena colonizada.

Las razones de la condenación son diferentes, aquellos que tuvieron pecados graves van directo al infierno, los que tuvieron pecados leves van al purgatorio y se creía que los niños que murieron sin los bautizos iban al limbo. Solo aquellos que morían en santidad marchaban al cielo.

Los que tuvieron “mala muerte”, antes de ir a su destino donde esperarían el juicio final, andan por las noches devorando animales y personas, hasta cierto número de víctimas o hasta que sean derrotados por un hombre extraordinario o por una colectividad que les permita liberarse de esa situación liminar y continuar con su destino en el purgatorio o en el infierno donde padecen abrazados por el fuego y son torturados por los demonios.

Este imaginario está construido sobre la base de un ejercicio de violencia simbólica y su finalidad era la dominación total de la población invadida. Sin embargo, parece que la internalización de estas tradiciones tuvo sus matices, porque hay relatos andinos en las que refieren que el infierno es para los abusivos, explotadores, asesinos, los que hicieron sufrir a los pobres, para los curas que vivieron con mujeres, para los hacendados y las autoridades *mistis* que en vida fueron crueles con los indígenas. Los quechuas de Acobamba, Churcampa y Huanta aseguran que el infierno es el *Tawa Ñawi* que está ubicado en las alturas de Huanta donde inicia el descenso hacia la selva, en el que aseguran que están castigados los antiguos hacendados, las autoridades y militares que reprimieron a las

protestas de los huantinos cuando se levantaron por la pérdida de la gratuidad de la educación básica regular (Cavero, 1957; Coronel y Millones, 1981; Huertas, 2007).

Sin embargo, si por cualquier razón los indígenas llegaran al infierno, terminarían saliendo de él debido a cierto saber o recurso especial. En cambio, asimilaron mejor la noción del purgatorio como espacio de purificación transitorio. Inclusive he escuchado, en la mayoría de los ritos mortuorios quechuas, cantar San Gregorio que habla del sufrimiento de las almas cuando arden como si fuesen leños, que cuando tienen sed no son recordados ni por sus compadres ni parientes que en vida libaban juntos.

Si hubo una versión terrorífica del diablo, hubo también una versión más atenuada, en la que los diablos bailan en honor al Niño Jesús y la Virgen María, versiones en las que pueden ser “engañados” por sus compactados y otras veces relacionados con todo lo que atenta al orden establecido, con todo lo que no encaja dentro de los márgenes sagrados del catolicismo. En todo caso es siempre tentador del mal y que trata de embaucar a los inocentes como el *Susuku Supay* que aparecen con los remolinos de vientos y que pueden “llevarse” a los niños inocentes y no bautizados empujándolos hacia los abismos.

3.2. Hechos sociales sobre los que ejercen coerción y sanción las tradiciones de los seres fabulosos

Toda sociedad tiene un sistema de preceptos que delimita y regula la praxis social aceptado y reconocido por sus integrantes como normal. Cuando la praxis de los hombres rebasa esos límites entonces dicha praxis se convierte en anomalía o desviación social sobre las cuales la colectividad ejerce el control social. Por tanto, este control, como instrumento de los sectores dominantes, busca la conformidad de los individuos con el sistema, trata de prevenir las desviaciones y si falla aplica la coerción mediante diversos mecanismos que adoptan formas simbólicas para controlar el imaginario de la colectividad hasta

la invención de instituciones encargadas de la legalidad y la aplicación de la fuerza para corregir la desviación o eliminar su causa.

Es interesante considerar la función biológica y cultural de la multiplicación. Como argumentó I. Lotman (1996b), biológicamente la multiplicación parte por la división, avanza a las clases sexuales en la que se hace necesario la presencia del “otro”, después se pasa a la selectividad; sin embargo, la cultura complica la función de la multiplicación porque imprime prescripciones y prohibiciones. Biológicamente, los humanos consanguíneos pueden reproducirse; pero los preceptos culturales las prohíbe.

Según Lévi–Strauss (1985), el hombre realiza tres tipos de intercambio de carácter universal: mensajes, bienes y mujeres; con relación a estas, se impuso la prohibición del incesto como regla universal que regula su intercambio entre los grupos humanos, estableciendo que una mujer no puede ser esposa al interior del linaje, sino será tomada por el hombre de otro grupo de parentesco. Obvio que se reconoce al incesto ritual como entre los *inqas* o los faraones.

La animalización de los transgresores a esta regla en los Andes es un mecanismo de control social que actúa directamente sobre el imaginario de los creyentes. Además, si se supone que los europeos representaban la civilización y la verdadera fe, entonces los pueblos invadidos fueron sus opuestos incivilizados, paganos e idólatras a los cuales harían el favor de encaminarles en la verdadera fe, los rescatarían del engaño y del dominio del diablo, entonces desde la prédica católica, a las *qarqachas* la asociaron con lo diabólico.

Generalmente se cree que la zoomorfización de los incestuosos ocurre cuando los transgresores están en vida. Entonces, como en el relato de Arístides Quispe, andan por las noches espantando a la gente. Sin embargo, las *qarqachas* pueden ser capturadas utilizando ciertos saberes o símbolos culturales por oponerse a la anticultura que representas estos seres. En el relato transcrito más arriba, es la colectividad quien

logra capturarla y castigarla. No obstante, en otros relatos del centro-sur andino, como lo describió R. Caveró (1990), las *qarqachas* pueden ser capturadas por 1, 3, 5 y 7 personas. Recuerdo que, en el norte de Tayacaja, un campesino quechua me especificó que 1 y 3 personas representan a Dios y la trinidad cristiana, por eso esa cantidad de personas podían ser actores de la captura de estos seres. Sin embargo, este mismo campesino me narró que solo se le podía capturar con sogas de lana de llama y no con cuerdas de cabuya.

Si el simbolismo del 1 y 3 está resuelta y que además su origen está localizado en la aculturación o si se quiere en la incorporación del discurso cristiano en el indígena, queda irresuelta el uso de la soga de lana de llama. El campesino al que hice referencia es de zona templada, donde crece maíz y no hay crianza de camélidos. Antaño, las sogas, costales y *warakas* de lana de llama eran traídos a las zonas maiceras de toda la provincia de Tayacaja por pastores de alturas de las provincias de Acobamba y Huancavelica a quienes se les decía *qurpas* (huéspedes) y llegaban después de la cosecha.

Entonces la presencia de la soga de lana de llama es un signo del vínculo entre agricultores y pastores como entre los *waris* y los *llacuaces* (Duviols, 2016). En el relato y la cerámica de Aristides Quispe, los incestuosos están representados por llamas, además, si bien es cierto que también se transforman en otros animales, el camélido predomina en esta tradición. Se podría postular que el uso de la soga de lana de llama es efectivo para la captura de las *qarqachas* por una cuestión de contigüidad. Quizá esta hipótesis esté próxima a explicar esta lógica simbólica. He escuchado decir que al frío se combate con el frío, al calor con lo caliente, a la espina que atravesó la planta del pie se le castiga poniéndolo entre los pelos de la cabeza (a lo puntiagudo con otro semejante), entonces tendría lógica el uso de la soga aludida para capturar a las “llamas demoniacas”.

En suma, la tradición de la zoomorfización por transgredir las formas de intercambio de mujeres es un mecanismo simbólico de coerción y sanción mística asociado

con lo diabólico. Este mecanismo cultural está *reservado* para la población indígena y no para los “*mistis*”. Así, cuando el cura transgrede su celibato y tiene relaciones sexuales con mujeres, entonces la colectividad le inventó la creencia de la zoomorfización de la mujer en mula; de allí la denominación de *mulawarmi* (mujer mula) y quien la cabalga es el mismo demonio (el cura) (Taipe, 2017). Además, entre los andinos, la categoría familia va más allá de lo sanguíneo, se incluye en la parentela espiritual, a los compadres, ahijados, hijos y hermanos de juramento; en consecuencia, el control social se aplica a todos los miembros de este conjunto.

El ejercicio prehispánico de la hechicería, del sacerdocio y del curanderismo fue homologado por los invasores europeos a una sola categoría: la brujería. Por tanto, fueron perseguidos mediante las visitas de idolatrías, han sido objetos de diversos castigos e incluso fueron reclusos. Es universal que el oficio de hechicero, sacerdote y sanador era ejercido tanto por varones como por mujeres. Sin embargo, tal vez por el carácter patriarcal del catolicismo, las referencias dominantes involucran más a las mujeres que a los varones. Así lo demuestran las épocas del obscurantismo feudal cuando en Europa fueron enviadas miles de mujeres a las hogueras acusadas de practicar la brujería.

La tradición sobre las cabezas voladoras, de modo predominante, aunque no exclusivamente, estuvo y está orientada a estigmatizar a las mujeres que ofician como hechiceras, sacerdotisas y curanderas. La asociaron con lo diabólico y con los practicantes de contratos con el demonio. La coerción es simbólica, se trata del desmembramiento de la cabeza del cuerpo. Pero hay que tener en cuenta que la decapitación ha sido una práctica universal de las guerras de ciertas épocas. En la tradición cristiana muchos apóstoles, santos y santas han muerto por decapitación. Los *inqas*, cuando se expandían, hacían lo mismo con los derrotados. Los españoles en la colonia continuaron con esa práctica, solo recordemos la muerte de Tupac Amaru y varios de sus allegados. Iacobus o Santiago en varias pinturas y estatuas aparece como decapitador de musulmanes e indios (Taipe, 2016a). En la

catedral de Ayacucho se exhibe una estatua de Santa Bárbara que con espada en mano inca la cabeza decapitada de su padre.³

A pesar de que la decapitación fue un signo predominante occidental, *layqapa uman* (cabeza de brujo o bruja) está reservada para la población indígena. No he leído ni encontrado tradiciones orales que refieran a cabezas voladoras pertenecientes a los “*mistis*” ni demás miembros de los grupos de poder local. Aun cuando, en un grabado europeo de 1626, aparezcan brujas y brujos europeos besando el ano del diablo, en el contexto cultural de nuestra investigación los brujos(as) son únicamente indígenas. Por tanto, la coerción y sanción mística va dirigida a esta población.

Hasta ahora los curadores son objeto de una neo-extirpación cultural. El Estado tiene prohibido los partos asistidos por comadronas andinas. Las parturientas son obligadas a parir en un establecimiento oficial. Sin embargo, en ocasiones, como cuando platiqué con el antropólogo Walter Pariona, los médicos y otros profesionales buscan a los curanderos para ser tratados de ciertos males.

Además, hay un conjunto de creencias asociadas a la tradición de las cabezas voladoras. Cuando estas pasan por la entrepierna o sobre los hombros de las personas, estas pueden morir, entonces los que transitan por las noches adoptan ciertas precauciones como colocarse espinos en dichas partes del cuerpo. Cuando los capturan o encuentran enredados en arbustos (como en la fotografía de la cerámica escultórica de Arístides Quispe), premia con tesoros a la persona que lo desenreda y le guarda el secreto de su oficio. En otros casos, el novio, al descubrir que la cabeza de su novia se desprende, vierte ceniza o sal o, como en el registro de Castro Pozo (1979), coloca un mate al cuello para evitar que la cabeza y el cuerpo se unan. Entonces, la cabeza se pega en uno de los hombros del varón y solo podrá deshacerse por intervención de algún ayudante como el venado (*luychu*).

3 El mito está invertido, ya que la tradición dice que fue el padre quien decapitó a su hija por haberse convertido de pagana en católica, pero que éste fue alcanzado y muerto por un rayo.

El simbolismo del sapo (*hampatu*) parece tener una doble connotación. Negativa porque es causante de enfermedades y locura como en el mito de Huatyacuri (Taylor, 2011). Positiva porque está asociado al agua, la adivinación y, como describe L. Cavero (1957), sirve para “el arte de conseguir o rechazar a los amantes”. Con relación a la presencia del caprino, su presencia sería signo de su asociación con lo diabólico, mientras que la bolsa con monedas indica que el oficio lo ejerce de modo retribuido o que puede premiar a la persona que lo ayude a salir de su enredo entre los espinos. Lo intrincado de la rama del árbol se metaforiza en la presencia de las dos manos que sujetan el cabello de la cabeza de la bruja. Otros relatos quechuas utilizan como recurso narrativo a la *qarqancha* o *siraka* (franbueso/*Rubus idaeus*) que es una planta con tallos muy espinosos, por lo que dicen que en ella queda enredada la bruja y pide apoyo y premia a quien le ayuda a desenredarse y le guarda el secreto de su oficio.

La tradición sobre el condenado hace discurrir a un conjunto de signos y símbolos de carácter coercitivo y punitivo por haber infringido varias reglas que rigen la interrelación de los miembros de la sociedad. El castigo simbólico es extremadamente violento: La expulsión de Dios, el sufrimiento, el consumo de animales y humanos crudos, el padecimiento al ser abrazado por el fuego y las torturas impuestas por los diablos donde se hiperbolizan el tiempo y los sufrimientos.

Si bien es cierto que se trata de una tradición occidental propagada para generar miedo, sentimiento de culpa, la noción del pecado y el castigo místico; entre los andinos, el infierno está reservado para los integrantes de los miembros de los grupos de poder local: los hacendados, sus asistentes, las autoridades, los curas, los militares y los policías. Sin embargo, hay excepciones en las que fueron interiorizadas como destino final el infierno de las almas que tuvieron muertes violentas, de los compactados con el diablo como los “galas” (danzantes de tijeras), los *layqas*, los que robaron objetos metálicos, los que negaron agua, fuego y alojamiento a los viajeros. Pero, parte de ellos podía salir del infierno con ciertos saberes o secretos

u obteniendo la ayuda de algún santo como en el cuento de Miguel Wayapa referido por J. M. Arguedas (2012).

Además, hay que señalar que hay almas buenas y malas. Dicen que las primeras andan con hábito blanco y las otras con hábitos oscuros. La referencia de Arístides Quispe como *mana allin* (que no está bien) es porque la condenación tuvo causa en una muerte mala o que tuvieron una vida mala. Lo anterior significa que hay muertes “buenas”, tranquilas y pacíficas, como cuando las personas mueren después de haberse reconciliado con sus parientes y amistades, de haber recibido el perdón por las ofensas que causó, por haber dejado en orden y dispuestos sus bienes, por dejar a sus hijos todos casados por iglesia, en fin. Hay personas que sufren mucho para morir, los que tienen enfermedades crónicas, los que llegaron a edades longevas, estos tienen “muerte mala” y quizá sus almas se condenen. En algunos casos, dice la tradición, cuando hay padecimientos prolongados en morir utilizaban a los despenadores y en Ayacucho pedían al *Niño Nakaq* (Niño Degollador) que ayude a morir al que estaba sufriendo.

La coerción y el castigo implícito en la tradición de los condenados es evitar las transgresiones catalogadas como pecados mortales y no alejarse de los preceptos impuestos por la iglesia. Quizá esta tradición haya sido unos de los instrumentos culturales más importantes para colonizar el imaginario de los indígenas dominados por los europeos. Y no olvidemos que Ayacucho y Huancavelica tuvo una presencia colonial que marcó hasta ahora con sus tradiciones cristianas.

En la cerámica *Mana allin* de Arístides Quispe hay un conjunto de símbolos que no pueden ser ignorados. La sandalia sostenida por los dientes y el rosario en una de las manos, tienen una cruz que por, su carácter sacro, se opone a lo diabólico representado por el condenado. En otros relatos he encontrado que se oponen el violín y la corneta de cuernos, el primero es sagrado porque entre el caballete y las cuerdas dibujan una cruz, en cambio la segunda tiene semejanza con los cuernos del diablo.

Con respecto al búho, el perro y los peces, el simbolismo de los dos primeros está asociado a la muerte, el primero anuncia el deceso de las personas, el segundo también la presente, pero además acompaña a las almas de sus dueños hacia su destino final, puede proteger a los humanos del diablo y del condenado, puede llevarle gotas de agua al alma que padece en el fuego del purgatorio. Los peces también están asociados al cristianismo como símbolos sagrados opuestos, junto con el agua, al fuego y por extensión a lo diabólico y a lo infernal.

Por último, están el cuerpo del campesino y el esqueleto del condenado unidos en sentido opuesto, ambos rostros “miran” en sentidos contrarios. Esto se debe a la creencia de que los condenados pueden succionar por la nuca el alma de la persona viva. El trasfondo es que se cree que después de devorar a cierto número de personas vivas, el condenado logra su salvación.

Los españoles trajeron la idea del diablo, lo homologaron erróneamente con el *supay*, mediante la prédica y otros mecanismos pregonaron su asociación con lo malévolo, lo negativo y lo infernal. Lo asociaron con todo lo sagrado no católico. Por tanto, los dioses, los seres espirituales, los héroes culturales, los objetos, las personas y los animales, los tiempos y los espacios sagrados no occidentales fueron demonizados e identificados como contrario a lo sagrado cristiano.

Sin embargo, si bien es cierto que se propagó una imagen horrorosa del diablo y del infierno y otros iconos asociados a ellos como los monstruos y los seres fantasmales; como se adelantó más arriba, hubo también otra imagen más popular del diablo, como el ser pícaro, malévolo, que intenta jugar pasadas a los inocentes; hasta que pueden ser timados por las personas como cuando el hombre firma el pacto haciendo una cruz.

En el sentido anterior, hay tradiciones que narran de hombres y mujeres que contratan con el diablo, a cambio del cual recibirán determinadas habilidades como el curanderismo, la adivinación, la danza, música, o para acceder a riquezas,

para tener muchas mujeres o salir siempre vencedores ante sus rivales. Este compactado vende su alma a cambio de los dones recibidos. Por tanto, su alma terminará siendo torturada en las llamas del infierno.

La creencia en los diablos marca ciertas respuestas como praxis social. Por ejemplo, dicen que el diablo habita ciertos lugares como los saúcos (porque creen que Judas se suicidó en este árbol), por tanto, a los noctámbulos se les aparece y no les deja pasar por el camino y cuando se le cae el sombrero, la persona alcanza a ver unos cuernos en la cabeza del diablo, entonces murmura los nombres sagrados de “Jesús, María y José” y el maligno desaparece. Los antiguos arrieros en el centro-sur andino preferían andar con mulas y burros, porque estas bestias tienen en el lomo pelos oscuros que dibujan una cruz y que protegen de los condenados y del diablo. En cambio, el caballo no presenta ese signo. Sin embargo, el condenado también puede personificarse como una mula que arroja fuego por los ojos, la nariz y la boca, así como la mujer que convive con el cura puede transformarse también en “*mula warmi*”.

Aristides Quispe tiene una cerámica escultórica denominada *Sukuku Supay* (“El Diablo en el remolino”) y materializa la creencia que en medio de los remolinos de viento va el diablo vestido de rojo, bailando y tocando una corneta de cuernos. El espacio de la aparición del *Sukuku Supay* son los bordes de la antigua ciudad de Wari, o “Vinaque” como la denominó Cieza de León (1922), que provienen de riachuelos de las partes bajas y que puede arrastrar a los niños inocentes hacia los abismos y provocar su muerte. Por tanto, esta creencia tiene un rol coercitivo y pauta el cuidado que deben tener los niños con relación a los remolinos de viento y los precipicios.

Asimismo, nuestro informante señaló a un abismo en las cercanías de Wari como el *supay wasi* (casa del diablo), que existe una formación rocosa en forma de iglesia, cuya puerta es también en forma de arco y que, por una formación natural de los colores de la roca, se vería desde lejos al diablo encorvado, con sus alas abiertas como volando.

Ya dijimos que los campesinos de Acobamba, Churcampa y Huanta afirman que el infierno es el *Tawa Ñawi* y lo ubican en las alturas de Huanta entre la cordillera y los inicios de la selva. En algunos relatos registrados por Arguedas se señalan que el infierno estaría por la cordillera central, entre Ticlio y Pariaqaqa. Entre los campesinos de buena parte de Tayacaja, los condenados son trasladados en troncos de fuego en dirección de la selva. Los condenados que deambulan por las noches también, antes del amanecer, se van hacia esa dirección; por tanto, el infierno estaría en dicha dirección.

En mi trabajo de campo, por las alturas de Kichwas (donde está la represa del río Mantaro como parte del Complejo Hidroeléctrico Mantaro), he escuchado que en la gran falla geográfica que existe en la montaña de la margen derecha del río, en el que de modo permanente hay deslizamiento de tierra y piedras; los campesinos de Aqoyanca Violetas, que está en la banda de la margen izquierda del río, dicen que el diablo sale del interior de la montaña y juega haciendo equilibrio sobre las piedras que ruedan hacia el río. “*Wintitirispa, wintirispankum pukllanku*” (Saltando, saltando juegan) –afirman. Entonces, el interior de esta montaña sería otro *supay wasi* o infierno.

En suma, la tradición sobre el diablo ejerce coerción y sanción mística contra los compactados cuyas almas terminarán pagando los favores obtenidos con el sufrimiento eterno en las llamas del infierno. Al mismo tiempo, esta tradición pauta ciertas prohibiciones con relación a ciertos tiempos y espacios, porque el *Sukuku Supay* puede arrastrar a los inocentes y los no bautizados hacia los abismos.

3.3. Los seres fabulosos en la cosmovisión del andino actual

Una cosa son las pautas ideales de las formas de vida social y otra son las pautas reales. Sin embargo, toda sociedad tiene unos ideales que pautan la praxis social, de lo contrario imperaría el caos y sería imposible la convivencia social.

En las sociedades estudiadas están vigentes un conjunto de reglas, valores, criterios éticos, estéticos y morales que

interactúan de modo sistémico. Esto significa que las tradiciones de los cuatro seres fabulosos estudiados están incorporadas en la cosmovisión de estos grupos.

La presencia de las heladas, las granizadas, la aparición del *utush kuru* (gusano de maíz, *Spodoptera frugiperda*) y la escasez de maíz están relacionadas con las creencias en las *qarqachas*. La gente asegura que estos fenómenos climáticos y la presencia de plagas son causados por los incestuosos que ofenden a Dios, a los hombres y a la naturaleza con sus relaciones prohibidas.

La muerte de los *layqas* (hombres o mujeres) es causa de la condenación, por tanto, serán responsables de ciertos desórdenes naturales que tendrán efectos negativos en la población. Así, la presencia de los condenados se relaciona con los ventarrones, los chubascos y los truenos que pueden resultar perjudiciales porque destechan las casas, tumban a los cultivos y árboles, y los excesos de lluvias pueden provocar pérdidas en la agricultura y provocar aluviones con efectos destructores. Igual que los incestuosos y los *layqas*, las almas de las personas compactadas con el diablo, se condenarán y serán causantes también de otros desórdenes naturales.

Lo anterior proyecta que el orden social, la praxis social normal, interrelaciona armónicamente a los hombres entre sí, entre estos con lo sagrado y con la naturaleza. La desarmonía entre estas tres relaciones a veces significa la ruptura entre las pautas ideales y reales, de ahí que la presencia de las transgresiones acarrea perjuicios no solo al individuo directamente involucrado, sino a la colectividad en general; es decir, estamos ante una cultura en la que la transgresión de una persona individual afecta a la persona colectiva objetivada en el *ayllu* o la comunidad.

Conclusiones

El dominio espiritual o la “colonización del imaginario”, mediante el ejercicio de la violencia religiosa, fue condición complementaria al dominio militar y tecnológico para el dominio colonial europeo. En consecuencia, destruyeron los

templos y adoratorios nativos, impusieron y superpusieron sus iconos en espacios sagrados originarios, destruyeron sus ídolos, persiguieron, enjuiciaron y castigaron a los sacerdotes y creyentes, impusieron nuevas imágenes, inventaron milagros, castigos, el infierno y los demonios, el paraíso, los ángeles y los santos, aunque la “interiorización” de este imaginario involucró modificaciones y reinterpretaciones que utilizaron en ciertos casos a la tradición cristiana en contra de los dominantes como en el mito–creencia del *Tawa Ñawi*, que es un infierno inventado por los nativos, donde pagan sus culpas los explotadores. En este contexto, los seres fabulosos cumplieron un rol de coerción, control social y de introducir el miedo en las conciencias de los indígenas que se tornaron en sujetos fáciles de explotación.

La tradición de estos seres ejerce coerción sobre la circulación prohibida de las mujeres, el ejercicio de curadoras o sacerdotisas ancestrales, en las creencias sobre el destino final de las almas después de la muerte y en los compactados y transgresores de los tabúes a tiempos y espacios determinados. La censura al incesto va más allá de lo consanguíneo y alcanza a las relaciones entre “parientes espirituales”: el mensaje es que la mujer tomada debe pertenecer a otra parentela. Aun cuando hay signos de tradiciones prehispánicas de las cabezas voladoras, la tradición de las brujas es occidental, a los sacerdotes y sanadores no occidentales los identificaron como brujos que, en el caso de la *Uma*, estigmatiza y relaciona con lo diabólico a las mujeres; además bajo la categoría “brujo” fueron identificados diversos especialistas prehispánicos. La tradición sobre el condenado impone el respeto por ciertas reglas de convivencia cuyo quebrando es considerado pecado que conduce a las almas al sufrimiento en el fuego del infierno; hay tensiones culturales, porque esta tradición es reinterpretada y utilizada por los subordinados para inventar infiernos donde pagarán sus culpas los explotadores de los indígenas. Por último, la presencia del *Susuku Supay* actúa como un dispositivo contra el riesgo de los niños de andar por los bordes de los precipicios y recuerda que estos deben estar bautizados.

Los cuatro seres fabulosos se incorporan sistémicamente en una cosmovisión que interrelaciona la sociedad, la naturaleza y lo sagrado marcando las pautas ideales de formas de vida que a veces son contrarias a las pautas reales. Estos seres están relacionados con transgresiones de normas, el incesto se constituye en causa de la aparición de algunas plagas, sequías y granizadas que afectan a la productividad agrícola. La muerte de un *layqa* es también causa de trastornos naturales que afectan a la agricultura. La condenación, por haber vivido transgrediendo los preceptos impuestos por la iglesia, está relacionada con los chubascos, vientos y truenos que afectan a las viviendas, los árboles y los cultivos. Los compactados son los que tienen un vínculo directo con el diablo, pero este no solo se le aparece a los que lo llaman, sino también a los niños inocentes y los no bautizados, aunque también da la impresión que actúa como metáfora para delimitar espacios y tiempos seguros e inseguros para los niños.



Referencias bibliográficas:

- Ansi3n, J. (1987). *Desde el rinc3n de los muertos. El pensamiento m3tico en Ayacucho*. Lima: Gredes.
- Arguedas, J. M. (2012). "Canciones y cuentos del pueblo quechua". En J. M. Arguedas, *Obra antropol3gica* (Vol. 2). Lima: Horizonte, pp. 181–271.
- Arriaga, P. I. (1621). *Extirpaci3n de la idolatr3a del Pirv*. Lima: Geronymo de Contreras.
- Barthes, R. (1993). "Introducci3n al an3lisis estructural de los relatos". En R. Barthes y otros (Edits.), *La aventura semiol3gica*. Barcelona: Paid3s, pp. 163–202.
- Berist3in, H. (1995). *Diccionario de ret3rica y po3tica*. M3xico: Porr3a.
- Caldelari, H. (2010). "La transgresi3n tiene un elemento de provocaci3n". *La Gaceta*, Disponible en: <https://www.lagaceta.com.ar/nota/373467/politica-/transgresion-tiene-elemento-provocacion.html>.
- Castro Pozo, H. (1979). *Nuestra comunidad ind3gena*. Lima: Perugraph.

- Cavero, L. (1957). *Monografía de la provincia de Huanta* (Vol. II). Huancayo: Ciusal.
- Cavero, R. (1990). *Incesto en los Andes*. Lima: Wari.
- Cieza de León, P. (1922). *La crónica del Perú*. Madrid: Calpe.
- Córdova, I. (s/f). *Seis casos de control social en la literatura oral del valle del Mantaro*. Tesis de antropología. Huancayo: UNCP.
- Coronel, J. y L. Millones. (1981). “Tawa Ñawi, un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes (Huanta–Acobamba)”. Huancayo: V CPHCA.
- Delgado, G. (2006). *Historia de México: El proceso de la gestación de un pueblo*. México: Pearson.
- Dilthey, W. (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revistas de Occidente.
- Duviols, P. (2016). “Huari y llacuaz. Agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad”. En P. Duviols, *Escritos de historia andina*. Lima: IFEA/BNP, pp. 81–130.
- Eco, U. (2012). *Construir al enemigo*. Barcelona: Lumen.
- Fichter, J. H. (1974). *Sociología*. Barcelona: Herder.
- Fourtané, N. (2015). *El condenado andino*. Lima: IFEA, CBC.
- Frazer, J. (1981). *La rama dorada*. México: FCE.
- Galeano, E. (1999). *Las venas abiertas de América Latina*. Montivideo: Latinoamericana.
- Gallino, L. (2005). *Diccionario de sociología*. México: Siglo XXII.
- García Miranda, J. J. (2015). *La racionalidad en la cosmovisión andina*. Lima: Fondo Editorial UCH.
- Giménez, G. (1994). “Modernización, cultura e identidades tradicionales en México”. *Revista Mexicana de Sociología* N° 4/94. México: IIS–UNAM, pp. 255–272.
- González Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Ciudad de los Reyes: Impreso por Francisco del Canto.
- Greimas, A. y J. Courtés. (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* (versión española de Enrique Ballón y Hermis Campodónico ed.). Madrid: Gredos.

- Gruzinski, S. (1988). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en México español. Siglos XVI–XVIII*. México: FCE.
- _____. (1999). “Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización”. En M. Carmagnani y otros (Edits.), *Para una historia de América, I. Las estructuras*. México: FCE, COLMEX, pp. 498–576.
- Guaccio, F. M. (1626). *Compendium maleficarum. Ex quo nefandissima in genus humanum*. Milano: Collegii Ambrosiani Typographia.
- Haidar, J. (1994). “Las prácticas culturales como prácticas semiótico–discursivas”. En J. Haidar y J. Galindo (Edits.), *Metodología y cultura*. México: CONACULTA, pp. 119–160.
- Homans, G. C. (1950). *The human group*. San Diego: Harcourt Brace Janovich.
- Huertas, L. (2007). “El infierno del Tawa Ñawi: Un discurso de los campesinos de Huanta sobre castigo y justicia”. *Cuadernos Interculturales, Año 5, N° 8.*, Viña del Mar: Universidad de Playa Ancha, pp. 71–96.
- Kato, Takahiro. (2014). “El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional”. En H. Tomoeda, F. Tatsuhiko y L. Millones (Edits.), *Entre Dios y el Diablo: Magia y poder en la costa norte del Perú*. Lima: IFEA, FE–PUCP, pp. 129–154.
- Landeo, P. (2014). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima: ANR.
- Lévi–Strauss, C. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. México: Origen/Planeta.
- López Austin, A. (1966). “La cosmovisión mesoamericana”. En S. Lombardo y E. Nalda (Edits.), *Temas Mezoamericanos*. México: INAH, CONACULTA, pp. 471–507.
- Lotman, I. (1996a). “Acerca de la semiosfera”. En D. Navarro (Ed.), *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de València, pp. 21–42.
- _____. (1996b). “Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)”. En I. Lotman y D. Navarro (Ed.), *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto (Vol. I)*. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de València, pp. 61–76.

- Margery, E. (2003). *Estudios de mitología comparada indoamericana*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Marías, J. (1974). "Introducción a la filosofía de la vida". En *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, pp. 11–33.
- Millones, L. (2007). *Todos los niños se van al cielo*. Lima: Instituto Riva–Agüero, PUCP.
- _____. (2010). *Después de la muerte. Voces del limbo y el infierno en territorio andino*. Lima: FECOP.
- Oblitas, E. (1963). *Cultura Callaway*. La Paz: ABNB.
- Pérez–Taylor, R. (1996). *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*. México: IIA–UNAM.
- Ramos, C. (1992). *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna. Con un estudio sobre la narrativa oral quechua*. Lima: Horizonte.
- Sokche, I. (2007). *Cuentos coreanos de tradición oral*. Madrid: Verbum.
- Taípe, N. (1999). "Los valores morales en un cuento quechua sobre el alma condenada". (E. Maldonado, Ed.) *Temas y variaciones de literatura*(13), pp. 71–124.
- _____. (2016a). "Las resignificaciones del Apóstol Santiago en la Península Ibérica, Mesoamérica y los Andes". En J. J. García, *Santiago Apóstol en el Imaginario Andino Mesoamericano*. Ayacucho: Aclapades, pp. 313–370.
- _____. (2016b). "Muertes violentas y almas que penan. La escatología en el imaginario de los pueblos andinos". *Alteritas – Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, N° 6, Año 5, pp. 11–63.
- _____. (2017). "Los seres mitológicos en la tradición oral de los pueblos ribereños del Napo". *Perspectivas Latinoamericanas*, pp. 37–68.
- Taylor, G. (2011). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA.
- Tomoeda, H. y otros. (2014). *Entre Dios y el Diablo: Magia y poder en la costa norte del Perú*. Lima: IFEA, FE–PUCP.
- Toro, C. (2016). *Mitos y leyendas del Perú. Sierra*. Lima: FE–Cultura Peruana.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.
- _____. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

- Vergara, A. (1997). *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espantos*. México: JGH Editores, Colegio Memoria y Vida Cotidiana, A. C. y CONACULTA.
- Vilcapoma, J. C. (2013). “De condenados, demonios y qarqarias”. En A. López–Austin y L. Millones (Edits.), *Cuernos y colas*. Lima: ANR, pp. 65–99.
- Xifra, J. (1988). “Tradición”. En UNESCO, *Diccionario UNESCO Ciencias Sociales, Tomo IV*. Barcelona: Planeta Agostini, pp. 2264–2266.

Los sentidos semióticos de Santa Bárbara en una comunidad ayacuchana en Perú

Roly Jaime *Najarro Martínez*
 Universidad de San Cristóbal de Huamanga, Perú
 rolyjaimenajarro@gmail.com

Recibido: 17-04-2019
 Aceptado: 05-06-2019

Resumen: Este artículo estudia la semántica de Santa Bárbara en una comunidad de Ayacucho, examina los léxicos que emplean los pobladores al referirse a ella y los mitos construidos en torno a este icono cristiano; asimismo, explica las razones por las que el nombre de Santa Bárbara es empleado como toponimia y, por último, analiza la asociación de esta santa con el dios andino Rayo (Illapa o Libiac), la cual habría sido posible por los atributos andróginos del segundo.

Palabras clave: *Santa Bárbara, Ayacucho, toponimia, Rayo, Illapa.*



The semiotic senses of Santa Bárbara in an Ayacucho community in Peru

Abstract: This article studies the semantics of Santa Barbara in a community of Ayacucho, examines the lexicons used by the villagers when referring to it and the myths built around this christian icon; it also explains the reasons why the name Santa Barbara is used as toponymy and, finally, analyzes the association of this saint with the andean god Thunderbolt (Illapa or Libiac), which would have been possible due to the androgynous attributes of the second.

Keywords: *Santa Barbara, Ayacucho, toponymy, Thunderbolt, Illapa.*



Os sentidos semióticos de Santa Bárbara em uma comunidade de Ayacucho no Peru

Resumo: Este artigo estuda a semântica de Santa Bárbara em uma comunidade de Ayacucho, examina os léxicos usados pelos habitantes ao se referir a ele e os mitos construídos em torno desse ícone cristão; explica também as razões pelas quais o nome de Santa Bárbara é usado como toponímia e, finalmente, analisa a associação deste santa com o deus andino Rayo (Illapa ou Libiac), o que teria sido possível pelos atributos andróginos do segundo.

Palavras-chave: *Santa Bárbara, Ayacucho, toponímia, Rayo, Illapa.*

Introducción

En la iglesia católica, Santa Bárbara es la patrona asociada al rayo, los truenos, los relámpagos, las tormentas y las tempestades, también dicen que se relaciona con la “muerte buena”. La invasión española a América y al *Tawantinsuyu* implicó, a su vez, la intrusión de la cultura occidental, especialmente de las creencias cristianas que terminaron mezclándose con las religiones autóctonas. Una de las santas que atrajo la atención de los habitantes andinos fue Santa Bárbara, por su devoción al cristianismo frente a la muerte, su calidad de mujer y su relación con el rayo (Knowlton, 2009).

Durante la colonia, el culto y la devoción a Santa Bárbara cobró mucha importancia y su nombre fue empleado para designar muchos lugares (montañas, pueblos, ciudades, etc.), hechos que trascendieron hasta la actualidad. Tal es el caso de la comunidad de Santa Bárbara, ubicada en distrito de Tambillo, en la provincia de Huamanga, en Ayacucho (Perú), lugar donde realicé el presente estudio formulando tres interrogantes: ¿Quién es Santa Bárbara para los pobladores? ¿por qué nombraron Santa Bárbara a la comunidad? y ¿con qué deidad andina se asocia Santa Bárbara en esa comunidad?

Para desarrollar estas interrogantes, visité en cuatro ocasiones a la comunidad de Santa Bárbara durante los tres últimos meses del año 2018, y entrevisté tanto a varones y mujeres, gracias al cual registré información necesaria que permiten comprender los sentidos que adquiere el icono y nombre de Santa Bárbara.

La exposición está organizada en tres partes: primero, Santa Bárbara, léxicos y mitos; segundo, Santa Bárbara como toponimia; y tercero, la asociación entre Santa Bárbara y el Rayo.

Santa Bárbara, léxicos y mitos

La presente sección aborda algunos aspectos que permitan un mayor conocimiento de Santa Bárbara, para ello me valgo de

algunos léxicos que usan los pobladores para referirse a ella, así como los mitos existentes.

Léxicos para referirse a Santa Bárbara

En los primeros contactos que tuve con los pobladores de Santa Bárbara, noté que se referían a dicha santa con diferentes términos, este hecho me sirvió para interrogar a algunos pobladores ¿Quién es Santa Bárbara? Las respuestas fueron:

“Es una diosa que adoramos” (Testimonio de E. T.).

“Es la virgen que tenemos” (Testimonio de J. P.).

“Hay una santa que se llama Santa Bárbara” (Testimonio de C. Z.).

“Para nosotros es la patrona del pueblo” (Testimonio de M. L.).

“Es una virgen que nos ha aparecido” (Testimonio de L. G.).



Imagen 1. Foto del autor.

Como se aprecia, los pobladores se refieren a Santa Bárbara con al menos cuatro denominaciones: *diosa*, *virgen*, *santa* y *patrona*. Al revisar el *Diccionario básico de las religiones* de P. Rodríguez (2000) encontré que la palabra *diosa* hace referencia a una divinidad femenina que es venerada como símbolo de fertilidad, vida, abundancia y protección; sin embargo, se sabe que Santa Bárbara no fue una diosa, pero por su cualidad de mujer y figura religiosa habría sido asociada a una deidad y sus atributos, siendo objeto de veneraciones. El término *virgen*, en la tradición bíblica judeocristiana, se presenta como modelo y símbolo de la lealtad a Dios, es decir, es aquella persona que, conservando su castidad, ha consagrado su vida a la divinidad. Según los relatos míticos, que más adelante veremos, Santa Bárbara efectivamente fue casta y leal a Dios.

Por otro lado, Marzal (2005) apuntó que la palabra *santa* refiere a aquella cristiana que, por sus virtudes y acciones heroicas, ha sido canonizada por la iglesia católica, rindiéndose culto público como intermediaria ante Dios y como imagen o representación de un ser sagrado en lo que se cree. Al revisar la hagiografía de Santa Bárbara, no muy clara, por cierto, el Papa Pío V aparece como el responsable de su canonización en el año 1568, a partir del cual se le rindió culto oficialmente. Finalmente, está la palabra *patrona*, la cual asocia a una santa o virgen a la historia inicial de un pueblo, de cómo esta tuvo preferencia por el lugar y su gente, cómo llegó, cómo se quedó y hasta se convirtió en toponimia del lugar donde hizo su aparición (Bravo, 2001). Con relación a esto, los mitos de fundación, que más adelante conoceremos, refieren que el nombre de la comunidad está asociado a las apariciones de Santa Bárbara en el lugar.

De modo que, el empleo de varios léxicos por parte de la población para referirse a un mismo icono cristiano está justificada y cobra su propio sentido. De ahí que, Santa Bárbara es *diosa*, por poseer atributos divinos, aunque no lo sea; *virgen*, por haber sido casta y consagrarse en cuerpo y alma a Dios; *santa*, porque fue canonizada; *patrona*, por estar asociada a la historia inicial del pueblo.

Mitos de Santa Bárbara

El santoral católico considera a Santa Bárbara como una de las figuras cristianas más antiguas, pues data desde el siglo III d.C. Existen varios relatos míticos que dan cuenta de su historia; no obstante, conviene subrayar que las narraciones empleadas en el presente artículo distan de ser los originales, pues como dice Taipe “no existe un mito auténtico, un mito está constituido por el conjunto de sus versiones” (2018, pág. 43). El primer relato mítico que trataré, forma parte de la tradición oral de los pobladores de la comunidad de Santa Bárbara, para obtener la información formulé la interrogante ¿Sabes algún relato sobre Santa Bárbara? En respuesta, la señora M. L. me narró lo siguiente:

Dice que había un señor que tenía su hija. Este padre quiso violar a su hija. Por eso ella reaccionó diciendo: “Dios mío qué está pasando, cómo va hacer mi padre eso”. Preguntó a Dios: “¿Qué es esto?”. Y entonces, dice, en eso nomás empezaron los truenos y las lluvias. [...] Creo que la chica se llamaba Bárbara y de ahí es que ella se había convertido en una santa, porque Dios prácticamente le ha protegido para que no sea abusada de su padre. Ahí dice salieron relámpagos, lluvias y todo, no permitiendo que el padre abuse de la hija. Por eso se habría hecho santa.

Este relato da cuenta sobre Bárbara, una hija acosada y perseguida sexualmente por su propio padre, que al ser acorralada buscó protección divina. La ayuda no se hizo esperar, pues Dios se presentó en la escena con truenos, relámpagos, rayos y lluvia, en ese preciso momento Bárbara se convirtió en santa. Esta narración refiere que el motivo de la persecución del padre contra la hija es el instinto carnal y las bajas pasiones, pues dice que “el padre quiso violar a su hija”. El contexto actual que se vive en la sociedad peruana, en la que los medios de comunicación informan casi diariamente de casos de abuso

y agresión sexual en la familia, me hacen pensar que este relato es una versión “actual” o “moderna” del mito de Santa Barbara, que ha incorporado las preocupaciones y problemáticas más acuciantes que experimentan los pobladores. Justamente, este rasgo le diferenciaría de los relatos “tradicionales” de procedencia europea, que enseguida tocaré.

El segundo relato, que considero como “tradicional” y europeo, fue extraído del *Diccionario de los santos* de Leonardi, Ricardi y Zarri:

El padre de Bárbara, Dióscuro, de religión pagana, ordenó construir una torre para encerrar en ella a su bellísima hija a fin de protegerla de las miradas de los hombres. Después, cuando la invitó a tomar en consideración las propuestas de matrimonio, ella, determinada a consagrarse a Dios, expresó su contrariedad. Durante una momentánea ausencia del padre, Bárbara ordenó a los constructores de la torre que abrieran en ella tres ventanas, símbolo de la Trinidad, contrariamente a las disposiciones de su padre, que había encargado dos, y al mismo tiempo se autobautizó. Al volver el padre, habiéndose enterado por su misma hija de su adhesión a la fe cristiana, decidió inmediatamente matarla, pero ella logró ponerse a salvo milagrosamente. Reencontrada por su padre, la entregó al gobernador para que la sometiera a crueles tormentos y después la matara. Al rechazo de Bárbara de abjurar siguieron atroces suplicios: fue flagelada, envuelta en ropas tan vastas que la hicieron sangrar en todo el cuerpo y encerrada en la cárcel, durante la noche, recuperó la salud milagrosamente. Pero a la mañana siguiente fue sometida a otros tormentos junto con una cierta Juliana, que en aquel trance se había profesado seguidora de Cristo. Le amputaron los senos y fue arrastrada desnuda por las calles, pero invocó a Dios y vio cubierta su desnudez. Por fin fue condenada a la degollación, ejecutada por su mismo padre, el cual

inmediatamente después de la muerte de su hija fue herido por un rayo que lo aniquiló sin dejar rastro (2000, págs. 301-302).

Según el relato, Bárbara fue encerrada en una torre por su padre para evitar que los pretendientes la seduzcan o tal vez el objetivo haya sido aislarla del proselitismo cristiano que, durante el siglo III d.C., fue adquiriendo poder en el seno del imperio romano, siendo peligrosa y poniendo en estado de alerta a las autoridades públicas y a la misma población (Santos, 1996). Por otra parte, la misma Bárbara rechazó toda propuesta de matrimonio, consagrándose en cuerpo y alma a Dios; se autobautizó o la bautizaron como cristiana, luego mandó construir tres ventanas en representación de la Santísima Trinidad. Enterado de las acciones de Bárbara, su padre intentó persuadir para que abandone el cristianismo y ante la repulsa quiso matarla, ella huye y se salva; pronto fue ubicada y entregada al gobernador de la provincia, quien la encerró en la cárcel y sometió a crueles martirios, pero se recuperó milagrosamente una y otra vez; finalmente, ante su negativa de retractarse del cristianismo fue condenada a la decapitación,¹ siendo ejecutada por su propio padre, quien, consumado el hecho, fue aniquilado por un rayo, es por esto que la iglesia católica le habría nombrado a Santa Bárbara como protectora de rayos y truenos, también de la muerte inesperada y fulminante, es decir, sin confesión ni comunión.

Por otro lado, a lo largo de la historia ha existido una diversidad de imágenes o estatuas de Santa Bárbara, estas la presentan como una mujer joven y bella, acompañada de diversos símbolos tales como la espada que encarna el martirio

1 En la Roma del siglo III d.C. la forma más usual de ejecución por parte de los organismos de poder fue la tríada terrible o *summa supplicia*: crucifixión, vivicombustión y la exposición a las bestias en el anfiteatro. En este panorama, la decapitación fue menos cruel y más afortunada, la cual, a su vez, tenía dos formas: con el hacha (de contenido sacrificial y sacro) y con la espada (ejecución laica), esta última fue la más extendida.

que sufrió, 1^a corona dorada que representa el triunfo sobre la muerte y el pecado, la palma (en la mano izquierda) que simboliza la victoria y la inmortalidad de su alma, el vestido de color blanco aludiendo a su pureza, etc. Precisamente, son estos símbolos los que posee la imagen de Santa Bárbara que se halla en la Basílica Catedral de Santa María de Ayacucho; en cambio, la estatua que está en el templo de San Francisco de la comunidad en mención no tiene algunos de estos emblemas, al preguntar a los pobladores de cuál era la razón, mencionaron que la iglesia y la santa fueron objeto de hurtos, quizá por esto se explique las carencias (ver imágenes 2 y 3). Hay que mencionar, además que por delante y a los pies de la imagen de Santa Bárbara se encuentra una “cabeza decapitada y ensangrentada”, sería de Dióscuro, su padre, hacia donde apunta la espada con actitud triunfal.

Al hacer una breve comparación entre la imagen y el mito, vemos que la primera se presenta de manera inversa con relación al segundo, pues el mito nos dice que Santa Bárbara murió decapitada por su padre, pero en la imagen se muestra como si estuviera “viva” y “sana”; en cambio, su padre, además de “muerto”, es quien aparece decapitado. Esta inversión se explicaría por la manipulación del cual fue objeto el mito de Santa Bárbara, efectuada por los representantes de la iglesia católica, en algún momento de su historia inicial, con la finalidad de mostrar el triunfo simbólico de su religión, representada por Santa Bárbara, sobre el paganismo, personificado por Dióscuro que fuera un sátrapa persa. Dicho de otro modo, el mito fue manipulado para enaltecer el triunfo del cristianismo sobre el paganismo, de la superioridad de la una sobre la otra, pues “así como se habla de mitos movilizados y liberadores, los mitos también son opresores, manipuladores, inmovilizadores, justificadores de ciertos *statu quo*” (Taípe, 2016, pág. 327). Además del triunfo simbólico, la imagen religiosa de Santa Bárbara, una vez institucionalizada², habría tenido un objetivo

2 Según Victorino Zecchetto (1999), las imágenes institucionales son “aquellas que están expuestas en templos, santuarios, capillas u otros lugares de culto y que la Iglesia acepta oficialmente para que

práctico, “servir de culto” y “conseguir una respuesta de fe de parte de los creyentes”, pues “a menudo, la iglesia institucionaliza imágenes que han surgido de tradiciones antiguas y que se han impuesto entre el pueblo por fuerza histórica, con tal que no sean contrarias a la fe” (Zecchetto, 1999, pág. 63).

Sin embargo, una cosa es el mito y otra es la historia de Santa Bárbara, en tal sentido Butler (1965) puso en duda la existencia y la veracidad de la historia de la virgen y mártir, ya que, según él, los santorales antiguos no la mencionan y el mito no sería anterior al siglo VII, mientras que su culto recién se habría popularizado en el siglo IX. Al mismo tiempo, está en discusión el lugar de su martirio, ya que las versiones mencionan a Toscana, Roma, Antioquía, Heliópolis y Nicomedia;³ asimismo, la época es ubicada indistintamente en el imperio de Maximino el Tracio (235–238), Maximiano (286–305) y Maximino Daya (308–313) (Leonardi, Ricardi, & Zarri, 2000). A pesar de ello, Santa Bárbara fue incluida como parte de los *Santos Protectores* o *Auxiliadores*⁴ de la iglesia católica, pues se le invoca contra el rayo y el fuego, y por asociación al género de muerte del padre también es patrona de artilleros y mineros; además, es venerada por campaneros, carniceros, albañiles, estudiantes, entre otros oficios.

En resumen, Santa Bárbara es un icono importante del panteón cristiano del siglo III d.C., cuya existencia real no ha sido claramente documentada. El mito nos dice que renunció a la religión pagana para convertirse en cristiana, por lo que fue perseguida, encarcelada, flagelada y torturada, pero a pesar de los terribles martirios se repuso milagrosamente por la gracia divina; sin embargo, al no renunciar su nueva religión

sean veneradas por los fieles. Estas imágenes llevan implícitas las interpretaciones que les da la autoridad eclesiástica”.

- 3 Toscana y Roma eran regiones o ciudades que formaban parte del Imperio Romano del Occidente; mientras que Antioquía, Heliópolis y Nicomedia constituían parte del Imperio Romano del Oriente.
- 4 Los 14 Santos Protectores o Auxiliadores son un grupo de santos cristianos, muy aclamados por ser eficaces al responder a las invocaciones que les dirigen sus fieles.





Imagen 2. Santa Bárbara en la Catedral de Ayacucho. Foto de Néstor Taipe, 2018.



Imagen 3. Santa Bárbara en el templo de San Francisco de Asís de la comunidad de Santa Bárbara. Foto del autor, 2018.

fue decapitada por su propio padre, quién, a su vez, murió fulminado por un rayo. Por otra parte, en las imágenes se aprecia a Santa Bárbara “viva” y “sana”; opuestamente, el padre aparece decapitado, esto sería producto de una manipulación e inversión del cual fue objeto el mito por parte de los representantes de la iglesia católica, para mostrar el triunfo simbólico del cristianismo sobre el paganismo; además, la institucionalización del icono de Santa Bárbara habría buscado otros objetivos prácticos.

Santa Bárbara como toponimia

G. Stiglich (2013) en su *Diccionario Geográfico del Perú* registró varios lugares que llevan por nombre Santa Bárbara, entre ellos figura la comunidad de Santa Bárbara (Tambillo, Ayacucho), creada oficialmente el 13 de abril de 1959; es decir, que el escenario del presente estudio es uno de los tantos lugares que llevan el nombre de la santa (ver cuadro 1). Concerniente a esto, en la sección anterior mencioné que los pobladores se refieren a Santa Bárbara como “patrona del pueblo”, el cual alude a la asociación de la santa con la historia inicial del pueblo, siguiendo esta lógica interrogué a algunos pobladores ¿por qué le llamaron Santa Bárbara a esta comunidad? Uno de ellos narró:

Al costado de la iglesia apareció una mujercita muy bonita y de ahí han dicho para que nuestro pueblo se llame Santa Bárbara. Y de ahí tenemos virgen pues. Era una niña muy bonita, simpática. Entonces, hicieron una capilla al costado donde está la iglesia de ahora y lo dejaron ahí, pero luego apareció la virgencita ya tiesita, entonces han dicho, esta niña hemos visto, mira se ha quedado la niña diciendo. Desde ese entonces, se quedó y de ahí se llama Santa Bárbara, porque se preguntaron qué nombre podemos poner, Santa Bárbara. Entonces la virgen también se llama Santa Bárbara. Esto ocurrió hace mucho tiempo. Pero dicen que antes de poner

el nombre a este lugar, un señor había dicho que hay un pueblito de otro país que se llama Santa Bárbara, entonces dijo: qué tal le ponemos eso ya que la virgen Santa Bárbara ha aparecido aquí, nuestro pueblito que se llama Santa Bárbara. Ese fue el motivo. Antes, todo este lugar era un campamento, no había casas, nada; ahora recién hay escuela y todo, casa comunal y nuestras casas (Testimonio de L. G.).

Cuadro 1: Lugares del Perú que llevan por nombre Santa Bárbara

Topónimo	Departamento	Provincia	Distrito	Descripción
Santa Bárbara	Ayacucho	Huamanga	Tambillo	Poblado
	Ayacucho	Parinacochas	Coracora	Fundo
	Cajamarca	Cajamarca	Cajamarca	Caserío/Fundo
	Cusco	Canchis	San Pablo	Anexo/Estancia
	Cusco	Anta	Huarocondo	Hacienda
	Huancavelica	Huancavelica	Huancavelica	Aldea/Mina de cinabrio
	Huancavelica	Tayacaja	Colcabamba	Terreno
	Ica	Ica	Palpa	Hacienda
	Ica	Pisco	Pisco	Hacienda
	Junín	Huancayo	Chupaca	Aldea
	Junín	Yauli	Marcapomacocha	Hacienda/Mina de plata
	Lambayeque	Lambayeque	Jayanca	Terrenos
	La Libertad	Cajamarquilla	Bambamarca	Chacra
	Lima	Cañete	San Luis	Antigua hacienda
	Loreto	Alto Amazonas	Andoas	Isla de Morona
	Loreto	Ucayali	Contamana	Caserío
	Loreto	Maynas	Iquitos	Caserío
	Puno	Sandia	Sina	Asiento de oro antiguo
	Puno	Chucuito	Ilave	Caserío
	Puno	Lampa	Santa Lucía	Cerro cuprífero
Puno	Sandia	Quiaca	Finca de cicales	
Puno	Puno	Paurcarcolla	Finca	
Puno	Chucuito	Yunguyo	Fundo	
Puno	Azángaro	Putina	Hacienda	

Fuente: Elaboración propia 2019, a partir de los datos brindados Stiglich (2013).

El testimonio hace alusión a un grupo de personas que se percataron sobre la presencia de la santa en el lugar y le construyeron una capilla para que se quede; paralelamente, estaban buscando un nombre para el territorio que venían habitando, y como la santa hizo su aparición en ese momento, lo nombraron Santa Bárbara. Ahondando sobre el particular, el poblador J. T. dijo:

Los pobladores se reunieron en una asamblea general en esta plaza y acordaron de que la única santa era la virgen Santa Bárbara, entonces dijeron qué nombre vamos a poner y hubo un debate, una discusión y cambio de ideas, pero eso no se llevó en una sola asamblea, parece que hubo tres o cuatro asambleas y acordaron poner nombre de Santa Bárbara, el nombre de la virgen.

La aparición de Santa Bárbara en el poblado, primero como “mujercita muy bonita” y luego como una “virgencita ya tiesita” (imagen), está relacionada con un fenómeno de la religiosidad popular conocido como aparicionismo, el cual “se configura a partir de las visiones de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria, que se les presentan a ciertas personas con propósitos diversos” (Barabas, 1995, pág. 29). Dicho de otro modo, las apariciones no son otra cosa que las manifestaciones de lo sagrado en un lugar ordinario, es decir, que algo completamente diferente de lo profano o mundo natural se muestra a los hombres y estos lo conocen, se trata de una hierofanía⁵ (Eliade, 1998). Hay que mencionar, además que la irrupción de lo sagrado en un determinado lugar tiene como efecto consagrarlo o sacralizarlo, es decir, convertirlo dicho espacio en cualitativamente diferente del resto (Barabas, 2006). De ahí que, en el lugar de la aparición de Santa Bárbara se haya construido una capilla, pues ella les habría elegido

5 Mircea Eliade llama al acto de la manifestación de lo sagrado *hierofanía*, del griego *hieros* = sagrado y *phainomai* = manifestarse (ver a Eliade, 1998).



Imagen 4. Plaza principal de la comunidad de Santa Bárbara. Foto del autor, 2018.

como destinatarios de su cuidado y de sus mensajes, a cambio de veneración y ofrenda; posteriormente, se edificó un templo católico⁶ en el lugar de su aparición, ahora sigue siendo un espacio sagrado (imagen 4).

Como se afirmó arriba, la aparición de Santa Bárbara ocurrió en un momento en que, al parecer, los pobladores estaban en búsqueda de un nombre para el lugar que venían habitando, ya que “se preguntaron qué nombre podemos poner”. En palabras de Barabas (2006), en las culturas indígenas muchas de las apariciones de santos muestran un anhelo de fundación o refundación sagrada del territorio. De modo que, el grupo de personas, de religión católica, al que hacen referencia los relatos habrían sido foráneos e intentaban refundar el territorio, pues como se sabe antes de la invasión de los españoles y el establecimiento del sistema colonial, el espacio en alusión estaba ocupado por pueblos autóctonos.

6 Según datos no oficiales, el templo católico de San Francisco fue construido por el año 1580. En 1985, habría sido remodelado con la contribución de los residentes de la ciudad de Lima.

Por consiguiente, la aparición de Santa Bárbara está ligada a la construcción colectiva de las nociones de identidad y territorialidad (Barabas, 2006).

Otro relato me fue narrado por la señora M. L., quien ante la misma interrogante apuntó:

Bueno, mi papá nos contaba de que vinieron unos mineros de Huancavelica, entonces se habían escapado de la mina de de mercurio y de donde se habían traído una de las campanas dicen, y como la mina de Huancavelica se llama Santa Bárbara [imagen 5], entonces con ese nombre ellos lo pusieron el nombre de Santa Bárbara y aquí han vivido, entonces por ahí se pone el nombre de Santa Bárbara y, de ahí ya seguimos con ese nombre. Esa campana sigue en la torre de la iglesia, debe ser una de ellas.

Según este relato, el nombre de la comunidad se debe a unos mineros procedentes del yacimiento de azogue de Santa Bárbara,⁷ ubicada en la región de Huancavelica, quienes habrían llegado a la zona trayendo consigo una de las campanas de la torre del templo católico que lleva también el nombre de Santa Bárbara, luego decidieron quedarse y llamar al nuevo lugar de residencia Santa Bárbara. La razón para la fuga de los mineros posiblemente se debió a las duras condiciones de trabajo, pues los “mitayos trabajaron en las minas de mercurio en condiciones inhumanas e insalubres por lo que enfermaban y morían en una proporción importante” (Pamo, 2017, pág. 46). No en vano tal mina fue conocida como *Mina de la muerte*.⁸

7 La mina de azogue o de mercurio de Santa Bárbara, aunque descubierta y explotada antes de la llegada de los españoles, fue redescubierta en 1563 por los españoles, quienes la denominaron primero *La Descubridora*, luego *Todos los Santos* y, finalmente *Santa Bárbara*.

8 Según datos históricos, las pérdidas humanas en la mina de Santa Bárbara son incalculables.



Imagen 5. Iglesia colonial de Santa Bárbara en las minas de mercurio en Huancavelica y data del s. XVI. Foto: Néstor Taipe, 2015.

Uno de los elementos quemás llama la atención de este segundo relato es la campana que los mineros trasladaron consigo, se sabe que para el catolicismo tiene un profundo significado, pues simboliza la integración de la comunidad católica, la agonía de uno de sus miembros, un entorno festivo, entre otros. En tal sentido, el libro católico *Bendicional*, citado por José Aldazabal, señaló que:

Es antigua costumbre el convocar al pueblo cristiano a la reunión litúrgica con una señal o sonido, y advertirle de los acontecimientos principales de la comunidad. Así pues, la voz de las campanas de algún modo expresa el sentido del pueblo de Dios, cuando se goza o llora, da gracias o implora, se reúne y manifiesta el misterio de su unidad en Cristo (1989, pág. 169).

En resumen, el nombre de la comunidad de Santa Bárbara está relacionada con dos mitos de origen. El primero, relata la aparición de Santa Bárbara en la zona, los ocupantes al percatarse de su presencia construyeron una capilla para que se quede y luego decidieron denominar al poblado como Santa Bárbara, este relato está asociado al fenómeno del *aparicionismo*; mientras que, el segundo relato, da cuenta de un grupo de mineros que llegaron a la zona desde la Mina de Santa Bárbara (Huancavelica) y decidieron poner el nombre del lugar de donde procedían. Ambos relatos se coligan mediante un elemento, un grupo de personas foráneas que llegaron al territorio y decidieron refundarlo con el nombre de Santa Bárbara, la presencia de algunos símbolos indica que estas personas eran cristianas.

La asociación entre Santa Bárbara y el Rayo

La invasión de los europeos al continente americano, que inició en 1492, produjo un nuevo tipo de cultura, el cual se manifestó, por ejemplo, en una mezcla de deidades autóctonas y los santos cristianos, “esto llevó a la aparición de un sincretismo religioso, en el cual las virtudes del uno se trasladaron al otro, y los elementos del culto se trastocaron e intercambiaron” (Torres-Sánchez, 2002, pág. 31). Esto no quiere decir que la invasión y la colonización hayan sido pacíficas, más bien fueron violentas y forzadas. En ese sentido, las religiones autóctonas sufrieron los embates del cristianismo, se sometieron por temor y asumieron sus elementos, para luego integrarlos a su propio sistema religioso, pero sin renunciar a ellos. Posteriormente, la fe cristiana, conjuntamente con la organización católica, se convirtió en la matriz religiosa dominante, pero subsistieron una multitud de elementos autóctonos y que, inclusive hasta hoy, se visibiliza en ciertas formas de culto, en las devociones y costumbres religiosas (Zecchetto, 1999).

La creencia en Santa Bárbara fue sincretizada con el culto de algunas deidades autóctonas relacionadas con el rayo, las tormentas y las lluvias; sirva de ejemplo, *Dabeiba* (Colombia),

Changó, (Cuba) e *Illapa* (Perú) (Torres-Sánchez, 2002). Obviamente me interesa esta última asociación y en ella me centraré. Acerca de Santa Bárbara, ya señalé que es la patrona más conocida de la iglesia católica con respecto al rayo y algunos fenómenos relacionados, pero también se coliga a la “buena muerte”, siendo su festividad cada 4 de diciembre, aunque en la comunidad donde hice el estudio la fiesta se celebra el 4 de octubre, conjuntamente con el de San Francisco de Asís.⁹

Ahora toca abordar sobre el dios Rayo de los Andes o *Illapa*; sin embargo, debido a la amplitud del territorio, es preciso señalar que los cultos y denominaciones con respecto a esta deidad es variada. Así, por ejemplo, Taipe (2016) organizó de la siguiente manera:

Andes del sur: *Illapa (Llipyaq)*, *Chuquilla*, *Catuilla* e *Intillapa*.

Andes del centro y norcentral: *Libiac (Liviác, Lliviác)* o *Catequil*.

Huarocharí: *Pariacaca* o *Paryaqaqa*.

Andes y costa sur: *Tunupa (Tunapa* o *Tonapa)*.

Todas estas denominaciones y representaciones del dios Rayo, muestran la gran extensión e importancia que su culto tuvo en los Andes peruanos. Además, *Illapa* era una deidad notable en la religión oficial del Cusco, ya que se encontraba en el Coricancha juntamente a Viracocha (*Wiraqucha*) y el Sol (*Inti*). Por otra parte, *Libiac/Llipyaq*, otro nombre del Rayo, era la deidad principal de los *llacuaces*,¹⁰ así como de los grupos que

9 Según los pobladores la fiesta de Santa Bárbara se celebra el 4 de octubre, conjuntamente con la de San Francisco de Asís. Antiguamente se habría celebrado el 4 de diciembre.

10 Los *llacuaces* fueron los habitantes de las punas de Yauyos, Huarocharí, Huanca, Tarma, Canta, Cajatambo, Chinchaycocha, Huánuco, Haylas, Cajamarca y Guayacundo. Los *llacuases* eran hijos del Rayo, considerados forasteros, guerreros, advenedizos, debido a que invadieron las tierras de los *huaris* (ver a Duviols, 2016; Taipe, 2016).

habitaban las zonas altas o elevadas, expuestas a las tormentas y lluvias (Duviols, 2016; Taípe, 2016).

Conviene subrayar que dentro del sistema religioso andino–cristiano, el Rayo fue vinculado con algunos santos del panteón católico, entre ellos San Marcos, San Jerónimo, San Felipe, Santiago o San España (Albó, 2000). Sin embargo, en la comunidad campesina donde realicé el estudio, la asociación se da con Santa Bárbara, aunque los géneros son opuestos. T. Gisbert (2004) afirmó que la relación de Santa Bárbara con el rayo y las tormentas no solamente fue en el sentido europeo, también lo fue en su sentido autóctono; en consecuencia, “[...] es posible opinar que en la religiosidad popular del período colonial Santa Bárbara se ha conocido por su relación con el rayo, en su doble sentido de protectora del mismo y como figura divina andina transformadora relacionada con la lluvia” (Knowlton, 2009, pág. 2). Avanzando en este razonamiento, se puede decir que, de acuerdo con Millones, citado en Taípe (2016), *Illapa* es el único de los dioses mayores del *Tawantinsuyu* que todavía se conserva vigente hasta la actualidad (imagen 6).

Teniendo en cuenta lo dicho, lancé otra pregunta a algunos pobladores de la comunidad: ¿De qué cosas protege Santa Bárbara? Las respuestas fueron:

- Protege de los relámpagos. Es patrona de los relámpagos. Cuando hay relámpago, yo siempre le digo: ‘Santa Bárbara protégame’; le pido: ‘Virgen de Santa Bárbara protégame del rayo’. Cuando hay rayo, siempre pedimos a Santa Bárbara, siempre desde niñita mis papás me decían que cuando hay rayo o relámpago, donde vayas, debes pedir a la virgen Santa Bárbara. Incluso a mis hijos les enseño, así como mi padre me dijo, que deben decir: ‘Virgen de Santa Bárbara protégame de este rayo, por qué está en tus manos, estoy en tus manos, protégame en tu manto sagrado y ampárame’ –y así le digo (Testimonio de M. L.).

- Cuando hay rayos se tiene que orar a Santa Bárbara y hacemos cruces con nuestras manos (Testimonio de J. L.).
- El rayo cae siempre aquí. Cuando el rayo cae, daña a cualquier cosa, al árbol o mata a una persona, luego cesa y se aleja. Al rayo le atrae el celular, la radio y la tele. Dicen que ahí prende rápido y lo quema todo (Testimonio de E. T.).
- La vez pasada nomás, en noviembre creo, hubo un rayo, pero muy fuerte; el relámpago prendía allá arriba y, según dicen, ha prendido a una casa y a un señor le ha corrido prendiendo la candela, pero no sé si será cierto (Testimonio de L. G.).



Imagen 6. El rayo y tormenta eléctrica en Cusco. <http://radioondapopular.pe>

De los testimonios anteriores, se muestra la cualidad protectora de la asociación Santa Bárbara–Rayo. De ahí que, ante la presencia del rayo los pobladores invoquen a Santa Bárbara con plegarias, pero también empleando algunos símbolos cristianos (haciendo cruces con las manos). Con relación a esto, Mesa, Delgado y Blanco dijeron que “[...] es común [...] ‘acordarse de Santa Bárbara cuando truena’. Actualmente esto está cayendo en desuso, y son pocas las personas que aún rezan a Santa Bárbara y le encienden velas durante las tormentas” (1997, pág. 110).

Ahora bien, según los pobladores, una efectiva protección contra el rayo solo es posible a través de determinadas acciones o prácticas, estas consisten en “no utilizar celulares”, “apartarse de los metales y herramientas”, “no utilizar anillo”, “alejarse de árboles grandes y sin espinas”, “no comer” o “comer después que pase el rayo”, “apartarse de las piedras”, “no utilizar arete” y “no usar sombrilla”; pues a los objetos mencionados “le gustan al rayo”. A pesar de eso, casi todos afirmaron que “hasta ahora” ninguna persona ha muerto en la comunidad por efecto del rayo, pero mencionaron casos ocurridos en las comunidades campesinas aledañas, por ejemplo, en Guayacondo, Acocro y Niño Jesús de Ñeque. En cambio, señalaron que tanto plantas y animales son impactados frecuentemente por el rayo.

Respecto a lo dicho, es necesario hacer algunas precisiones, por ejemplo, sobre “alejarse de los árboles grandes y sin espinas”, de entre ellos los pobladores señalaron al molle (*Schinus molle*), eucalipto (*Eucalyptus*) y pino (*Pinus*), por ser objetos de las acciones destructivas del rayo; mientras que, los árboles espinosos como el guarango (*Prosopis pallida*), la tara (*Tara spinosa*) y similares no son impactados. En este punto, recobra importancia el simbolismo de la espina en las creencias cristianas, pues está asociada a la corona de espinas de Cristo y la crucifixión; al respecto, M. Bruce–Mitford señaló que “de acuerdo con la creencia cristiana, el acebo [*Ilex aquifolium*] simboliza tanto la corona de espinas, por sus hojas espigadas y sus bayas de color rojo sangre, como la alegría de la

Navidad” (1997, pág. 44) [las cursivas son mías]. No obstante, la corona de cristo le proveería a la espina un doble carácter, la parte malévola, que se puede presentar de múltiples formas; mientras que, por su aspecto circular la eleva a símbolo celeste (Cirlot, 1992).

Esta relación coincide con lo que presencié en una conversación, acontecida en el distrito de Acos Vinchos de la provincia de Huamanga, cuando una pobladora dijo a otra en quechua: “*rayumuptinqa kichkapa waqtanmanmi ayqina*” (si hay rayo se debe escapar al costado de una espina).

En cuanto a los animales, los entrevistados indicaron que el rayo afecta al cerdo, perro, cabra, vaca, oveja y caballo; sin embargo, no mencionaron al burro ni a la mula. Esta omisión no sería casual, más bien tendría que ver, como en el caso de las plantas espinosas, con la creencia cristiana. Así, por ejemplo, en la comunidad campesina de Colpapampa (distrito y provincia de Vilcashuamán) escuché a una pobladora decir en quechua a su hijo “*rayumuptinqa asnunchikmanmi valikunki*” (cuando hay rayo te amparas en nuestro burro) y al consultarle del porqué de la recomendación me dijo: “*paypaqa cruzninmi kan*” (es que él tiene su cruz). De modo que, tanto el burro como la mula gracias a la mancha oscura en forma de cruz que llevan en el lomo son inmunes al rayo y protegen a la gente, es decir, son animales “cristianos”; Bruce–Mitford mencionó algo más, “en el cristianismo se bendice al burro: llevó a María a Belén y a Jesús a Jerusalén” (1997, pág. 60).

Santa Bárbara no solo resguardaría del rayo, sino que su capacidad protectora sería más amplia, ya que en el imaginario de los pobladores también salvaguarda de los hurtos, los asaltos, de la enfermedad, entre otros. Al ser interrogados, otros dos pobladores mencionaron:

- Bueno, parece que nos protege de todo, de robos, de asaltos, esas cosas (Testimonio de J. P.).
- Si llamas a ella en cualquier dificultad que tengas, ella se te presenta, una señora te aparece en tus sueños.

Una señora te habla, entonces en tu sueño te habla, ella es Santa Bárbara, te dice vas a estar bien diciendo te habla (Testimonio de C. Z.).

Ahora analizaré la asociación de Santa Bárbara–Rayo en su aspecto de figura divina andina, donde resaltan los atributos de *Illapa*, el cual, a su vez, está asociado con la altura, los cerros, la lluvia, el granizo, la fertilidad de los campos, los nubarrones y las tempestades (Duviols, 2016). En ese sentido, el poblador J. T. ante la pregunta ¿De qué cosas protege Santa Bárbara? dijo: “Del rayo, pero el rayo viene recién acá a partir de los 90s, año 90 o más arriba todavía. Cuando yo era muchacho todavía, aquí no había rayo, rayo existía en las alturas, acá no”.

Del testimonio anterior, podemos deducir el carácter foráneo del dios Rayo o *Illapa* en la comunidad de Santa Bárbara,¹¹ que se ubica en un pequeño valle interandino drenado por el río San Cristóbal. Con relación a esto, P. Duviols, analizando la oposición entre dos pueblos andinos llamados *huaris* y *llacuaces*, argumentó que los primeros estaban relacionados con el dios *Huari*¹² y habitaban terrenos bajos; mientras que, los segundos, originarios de las alturas (punas y nevados), eran pastores y guerreros, quienes obedeciendo a los mandatos de dios *Libiach*, otro nombre del Rayo, habrían bajado y conquistado territorios ya ocupados por los *huaris*, convirtiéndose en migrantes y “advenedizos” (Duviols, 2016). Me gustaría dejar claro, que la época en que el rayo “aparece” en la comunidad de Santa Bárbara no indicaría un tiempo histórico, sino más bien un tiempo mítico; igualmente, se podría decir, que los espacios que la comunidad ocupa hoy en día, antiguamente habrían sido territorios de los *huaris*.

Todavía cabe señalar acerca del carácter fertilizador del dios Rayo o *Illapa*, pues al presentarse acompañado de nubes y

11 La altitud de la comunidad de Santa Bárbara es 2.709 m.s.n.m., ubicándose en la región natural quechua.

12 *Huari* es el dios gigante de las cuevas, de la oscuridad, de la humedad fertilizante, de las aguas de los pukuyus y lagunas, de los territorios a menor altitud, de la agricultura y la civilización (ver Duviols, 2016).

lluvias, proporciona el líquido vital a los campos de cultivo, a los pastizales, a los árboles, a los animales y al mismo hombre, dicho de otro modo, es fuente de vida. Con respecto a la figura de *Illapa*, Baulenas i Pubill dijo:

[...] Algunos cronistas nos hablan de una figura antropomorfa con una honda en la mano que al disparar un proyectil rompe un cántaro lleno de agua. El estruendo del impacto provocaría el trueno, el rayo sería la representación de las chispas generadas, y finalmente, el agua al verterse provocaría la lluvia. Incluso existen canciones y poemas que narran esta leyenda, y cuentan que sería una mujer la que estaría llevando el cántaro, que habría llenado con el agua de un río que se identifica con la vía láctea (2012, pág. 336).

Chevalier y Gheerbrant indicaron que el rayo “simboliza la chispa de la vida y el poder fertilizante. Es el fuego celeste de inmensa fuerza y temible rapidez: puede ser benéfico o nefasto. [...] El relámpago se compara a la emisión del esperma, simboliza el acto viril de Dios en la creación” (2018, pág. 2190). Por otro lado, está la lluvia considerada como “[...] el símbolo de las influencias celestes recibidas por la tierra. [...] agente fecundador del suelo, del que se obtiene la fertilidad. De ahí los innumerables ritos agrarios con vistas a desencadenar la lluvia: [...]” (2018, pág. 1687). Cristóbal de Molina (1574/1943), El Cusqueño, mencionó que el Trueno o *Chuqi Illapa*, otro nombre del dios Rayo, al igual que el dios Sol o *Inti*, era objeto de ritos y sacrificios para que a cambio envíe sus aguas (lluvia) y evite el granizo; es decir, *Illapa* también protegía los campos de cultivo a cambio de ofrendas.

Según Chevalier y Gheerbrant (2018) en las tradiciones amerindias, la lluvia es la semilla o esperma fecundante del dios del Rayo o tormenta, en el Perú esta deidad recibe diversas denominaciones y representaciones, como hemos visto líneas arriba. Es más, en la cosmovisión andina se cree que el rayo al

impactar en las mujeres procrea sus hijos, estos son los mellizos (*chuchus* o *curis*) en cualquier especie viva, incluida la humana, los que nacen de pies (*chacpas*), los nonatos (producto de los abortos), los que nacen con labios leporinos y sin orejas. Entre los *llacuaces*, uno de los gemelos y aquellos que nacían del parto podálico eran sacrificados a *Libiac*; mientras que, el otro gemelo estaba destinado a ser su ministro o sacerdote, pero también podían ser los sobrevivientes a su impacto, siempre y cuando nadie y nada los haya visto (Limón, 2017). Quizá es por esto que el rayo busca e impacta en las mujeres gestantes, para asegurar su descendencia; al respecto, dos entrevistadas expresaron:

- “El rayo cae cuando hay señoras embarazadas, ellas le gustan” (Testimonio de M. L.).
- “He escuchado de que cuando una está embarazada y hay rayo, el niño que está adentro se asusta y hasta se le parten los labios o si no afectan a la vista y hasta pueden nacer sin orejas” (Testimonio de L. G.).

Lo dicho hasta aquí aún no expone claramente la asociación entre Santa Bárbara y el dios andino del Rayo, esto obligó a plantearme la siguiente interrogante ¿Cómo una figura femenina (Santa Bárbara) se asoció con otra figura masculina (*Illapa*)? La relación de *Illapa* con otros santos cristianos como San Marcos, San Jerónimo, San Felipe, Santiago o San España, parece ser obvia, ya que todos son iconos masculinos, no sucede lo mismo con Santa Bárbara. Quizá la idea de la androginia divina¹³ ayude a superar esta dificultad, pues

13 La *androginia divina* alude a una bisexualidad universal, la cual es “consecuencia necesaria de la idea de la bisexualidad divina en tanto que modelo y principio de toda existencia, (...). Porque, en el fondo, lo que está implicado en una concepción semejante es la idea de que la perfección y, por consiguiente, el ser consiste, en suma, en una unidad–totalidad. Todo lo que es por excelencia debe ser total, comportando la coincidentia oppositorum en todos los niveles y en todos los contextos” (Eliade, 2008, pág. 106).

según Mircea Eliade muchas deidades de la antigüedad eran andróginas, como ejemplo cita a Hera, Dionisios, entre otros. Su planteamiento se hace más interesante cuando afirma que:

La mayor parte de las divinidades de la vegetación y de la fertilidad son bisexuadas o comportan rasgos de androginia. 'Sive deus sis, sive dea', decían los antiguos romanos de las divinidades agrícolas; y la fórmula ritual *sive más sive femina* era frecuente en las invocaciones. En ciertos casos (por ejemplo, entre los estonios), las divinidades agrícolas son consideradas un año como varones, y como hembras el año siguiente. Pero he aquí lo más curioso: son andróginas las divinidades masculinas o femeninas por excelencia, lo cual se explica si tenemos en cuenta que existe una concepción tradicional según la cual uno no puede ser algo en grado excelente si no es simultáneamente la cosa opuesta o, más exactamente, si no se es otras cosas más al mismo tiempo (Eliade, 2008, págs. 107-108).

Entonces se podría postular que, por ser propiciador de la lluvia y estar relacionado con la fertilidad, *Illapa* tenía rasgos femeninos; mientras que, por sus cualidades guerreras y progenitoras era masculino. En otras palabras, en su personalidad estaba incorporada, simultáneamente, la parte femenina, así como la masculina: era una divinidad andrógina. Esto se hace más evidente cuando Duviols (2016) señala que *Libiac*, nombre del Rayo en los Andes del centro y norcentral, era el padre de los *llacuaces*, pero en ningún momento menciona a la madre de los mismos, esto se repite en los diversos cronistas y especialistas en ideología andina. Por consiguiente, la parte femenina de *Illapa* es la que habría permitido la asociación con Santa Bárbara.

Por tanto, con la invasión y colonización española de América se produjo un sincretismo religioso, mezclándose deidades nativas y santos cristianos, en la que virtudes y

elementos se trasladaron e intercambiaron, esto fue violento y forzado. En el Perú, Santa Bárbara fue relacionada con el dios Rayo o *Illapa*, como protectora del mismo y como figura divina andina, relacionada con las lluvias y la fertilidad. En última instancia, la asociación entre Santa Bárbara e *Illapa* habría ocurrido por el carácter andrógino del segundo.

Conclusiones

Para los pobladores, Santa Bárbara es *diosa, virgen, santa* y, por estar asociada a la historia inicial del pueblo, *patrona*. Aunque la existencia de esta santa cristiana dista de ser clara, el mito nos dice que renunció al paganismo y se convirtió al cristianismo, a causa de ello fue decapitada por su propio padre, quien, a su vez, murió fulminado por el rayo; sin embargo, la imagen de Santa Bárbara con respecto al mito aparece invertida, pues ella es presentada “sana” y “viva”, en cambio su padre, además de muerto, está decapitado. Esto sería resultado de una manipulación del mito por parte de los representantes de la iglesia católica, con la finalidad de mostrar el triunfo simbólico del cristianismo sobre el paganismo, en algún momento de la historia. Además, la institucionalización del icono de Santa Bárbara habría buscado otros objetivos prácticos.

El nombre de la comunidad de Santa Bárbara está relacionado con dos mitos de origen. El primero, habla de la aparición de Santa Bárbara en dicha zona, frente al cual los pobladores decidieron construirle una capilla con la finalidad de que se quede; posteriormente, pusieron el nombre de la santa a la comunidad, este relato está asociado al fenómeno del *aparicionismo*, que tiene que ver, a su vez, con la *hierofanía*, así como las nociones de identidad y territorialidad. El segundo, da cuenta de un grupo de mineros que llegaron a la zona desde la mina de Santa Bárbara (Huancavelica) y decidieron poner el nombre del lugar de donde procedían. En ambos relatos, un grupo de personas foráneas refundaron el lugar con el nombre de Santa Bárbara y ciertos elementos indican que eran cristinas–católicas.

En la comunidad donde se realizó el estudio, Santa Bárbara es asociada con el dios andino del Rayo o *Illapa*, en un doble sentido, como protectora del mismo y como figura divina, relacionada con la fertilidad y a las lluvias. De ahí que, ante la presencia del rayo los pobladores invoquen a Santa Bárbara, empleando plegarias y símbolos cristianos, además de ciertas prácticas para hacer más efectiva dicha protección; por otro lado, se resalta el carácter foráneo del Rayo, así como su capacidad fertilizadora y multiplicadora de vida. En última instancia, la asociación entre Santa Bárbara e *Illapa* habría sido posible por el carácter andrógino del segundo.

Referencias bibliográficas:

- Albó, X. (2000). *Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales*. Cusco: Fundación Kuraka.
- Aldazabal, J. (1989). *Gestos y símbolos*. Barcelona: Dossiers CPL.
- Barabas, A. (1995). El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad. En A. Pérez (Ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos* (págs. 29-40). México: Intituto de Investigaciones Antropológicas.
- Barabas, A. (2006). Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. *Cuicuilco*, XIII(36), 225-258.
- Baulenas i Pubill, A. (2012). La divinidad Illapa en el panteón imperial incaico. *Investigaciones sociales*, 16(28), 333-341.
- Bravo, B. (2001). *Vocabulario de religiosidad popular*. Magdalena Mixhuca: Davar.
- Bruce-Mitford, M. (1997). *El libro ilustrado de signos y símbolos*. México: Diana.
- Butler, A. (1965). *Vida de los santos* (Vol. IV). (W. Guinea, Trad.) México: Collier`s International-John W. Clute, S. A.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (2018). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Cirlot, J. E. (1992). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor.
- Duviols, P. (2016). *Escritos de historia andina, vol. I*. Lima: BNP-IFEA.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (2008). *Mefistófiles y el andrógino*. Barcelona: Kairós.

- Gisbert, T. (2004). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía.
- Knowlton, D. (2009). *Santa Bárbara y El Rayo en Copacabana*. Orem: Utah Valley University.
- Leonardi, C., Ricardi, A., y Zarri, G. (2000). *Diccionario de los santos, vol. I*. Madrid: San Pablo.
- Limón, S. (2017). Centellas sagradas. El culto al rayo en los Andes centrales. *Latinoamérica(2)*, 107-132.
- Marzal, M. (2005). *Los santos y la transformación religiosa del Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mesa, S., Delgado, B. A., y Blanco, E. (1997). Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea. En M. Goloubinoff, E. Katz, y A. Lammel (Edits.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano, vol. I* (págs. 93-126). Quito: Abya-Yala.
- Molina, C. d. (1574/1943). Fábulas y ritos de los incas. En R. Porras Barrenechea, y F. A. Loayza (Edits.), *Las crónicas de los Molinas: destrucción del Perú* (págs. 123-230). Lima: Librería e imprenta de Domingo Miranda.
- Pamo, O. (2017). Taki onqoy, ¿Epidemia de intoxicación por exposición al mercurio? *Acta Herediana, LXI(1)*, 46-54.
- Rodríguez, P. (2000). *Diccionario básico de las religiones*. Navarra: Verbo Divino.
- Santos, N. (1996). Emperadores y cristianos en el siglo III. *Espacio, Tiempo y Forma(9)*, 249-263.
- Stiglich, G. (2013). *Diccionario Geográfico del Perú*. (Z. Novoa, & R. Cerrón, Edits.) Lima: Sociedad Geográfica de Lima.
- Taípe, N. (2016). “Las resignificaciones del Apóstol Santiago entre la península Ibérica, Mesoamérica y los Andes”. En J. J. García (Ed.), *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano* (1 ed., págs. 369-381). Ayacucho: Pres.
- Taípe, N. (2018). El mito en el debate interdisciplinario. *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos(8)*, 7-46.
- Torres-Sánchez, H. (2002). *El rayo. Mitos, leyendas, ciencia y tecnología*. Bogotá: Unibiblos.
- Zecchetto, V. (1999). *Imágenes en acción. El uso de las imágenes religiosas en la religiosidad popular latinoamericana*. Quito: Abya-Yala.

Los sentidos de la reciprocidad en la fiesta patronal de la comunidad quechua de Hualla, Ayacucho*

Mario *Maldonado Valenzuela*
 Universidad de San Cristóbal de Huamanga, Perú
 maldompe@gmail.com

Recibido: 11-06-2019
 Aceptado: 03-07-2019

Resumen: El trabajo da cuenta sobre la práctica cotidiana de la reciprocidad en el contexto de la fiesta, donde los pobladores reproducen y reconfiguran sus formas y sentidos comunitarios junto a aspectos culturales modernos. Ambos modelos coexisten en forma activa, creativa y recreativamente en la vida comunal. En las fiestas, los actores interactúan regidos por un ideal de generosidad, se ayudan e intercambian bienes y servicios entre parientes, asentados, migrantes y retornantes. En un contexto donde el capitalismo perturba a las sociedades tradicionales. En la comunidad quechua de Hualla persiste la reciprocidad, la fiesta y memoria colectiva, la tradición oral, el trabajo colectivo interfamiliar y familiar festivo y competitivo relacionado a la crianza de la vida entre los hombres, la naturaleza y lo sagrado.

Palabras clave: *comunidad quechua Hualla, reciprocidad andina, fiestas, tradiciones y modernidad.*



The senses of reciprocity in the patron feast of the Quechua community of Hualla, Ayacucho

Abstract: The work confirms the daily practice of reciprocity in the context of the festival, where the inhabitants reproduce and reconfigure their forms and community senses together with modern cultural aspects. Both models coexist actively, creatively and recreatively in communal life. At parties, actors interact governed by an ideal of generosity, help and exchange goods and services between relatives, settlers, migrants and returnees. In a context where capitalism disturbs traditional societies. In the Quichuan community of Hualla, reciprocity, collective celebration and memory, oral tradition, collective interfamilial and family work, festive and competitive, related to the upbringing of life among men, nature and the sacred persist.

Keywords: *Quichuan community hualla, Andean reciprocity, parties, traditions, modernity.*



Os sentidos semióticos de Santa Bárbara em uma comunidade de Ayacucho no Peru

Resumo: O trabalho dá conta da prática cotidiana da reciprocidade no contexto da festa, onde os habitantes reproduzem e reconfiguram suas formas e sentidos comunitários junto com os aspectos culturais modernos. Ambos os modelos coexistem de forma ativa, criativa e recreativa na vida comunitária. Nas festas, os atores interagem governados por um ideal de generosidade, ajudam e trocam bens e serviços entre parentes, colonos, migrantes e retornados. Em um contexto onde o capitalismo perturba as sociedades tradicionais. Na comunidade quechua de Hualla, persistem a reciprocidade, a festividade e a memória coletiva, a tradição oral, o trabalho coletivo interfamiliar e festivo e familiar relacionado à criação da vida entre os homens, a natureza e o sagrado.

Palavras-chave: *comunidade quechua Hualla, reciprocidade andina, festivais, tradições e modernidade.*

Introducción

El trabajo es parte de la tesis de maestría en antropología presentada el año 2016 en la UNSCH, la misma que surgió a partir de las experiencias de trabajo de campo en comunidades andinas del centro sur andino (Ayacucho, Huancavelica y Apurímac) como parte de proyectos de desarrollo gubernamental y privados.¹ Pero el referente es la comunidad de Hualla de la región de Ayacucho por las características socioculturales, económicas y religiosas, para explorar, describir y explicar la reciprocidad andina en el contexto de la fiesta.²

Entender la reciprocidad en la fiesta fue propicio para constatar las relaciones sociales al interior de la comunidad en la organización de la festividad patronal según la costumbre local y al lado del mercado capitalista. Si bien las costumbres están transitando por procesos de cruces socioculturales entre la influencia de la modernidad (exógeno), que condicionan cambios a la tradición (endógeno). La importancia del trabajo radica en cómo los elementos implementados por el modelo foráneo están transformando el sentido sociocultural de raíces tradicionales, con reproducción de lazos comunitarios y recíprocos al estar interrelacionados con el modelo de mercado, ambos modelos participan en los intercambios de bienes y servicios. En este sentido, las relaciones recíprocas juegan un papel importante en la esfera social de los comuneros y parientes en la reproducción de los dones. Estudios de la civilización escandinava, demuestran que los cambios y contratos se hacen bajo la forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, hechos y devueltos obligatoriamente (Mauss, 1979, págs. 156-157).

- 1 Una versión preliminar de este trabajo se publicó en *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andinos Amazónicos*, año 6, núm. 7, 2017, págs. 147-167, con el título: “Ayñikuy, rurapakuy y los sentidos de la reciprocidad en la fiesta patronal de la comunidad quechua de Hualla”.
- 2 Agradezco a Nelson Pimentel Sánchez por la lectura del texto, sus sugerencias, recomendaciones y valiosos comentarios del presente trabajo.



Imagen 1. Santo Patrón San Pedro y San Pablo 2018, Hualla, Fajardo, Ayacucho.
Foto de Emilio Maldonado, 2010.

358

Son evidentes también las prácticas de la reciprocidad en forma asimétrica y simétrica. Por un lado, los pobladores están conectados a las lógicas de producción y reproducción

de la reciprocidad de igual a igual (simetría). Por otro lado, la reciprocidad coexiste con las lógicas del mercado (asimétrica). Es decir, la coexistencia de dos formas de intercambio garantiza la convivencia sociocultural de las partes, una con la lógica recíproca y la otra la del mercado. Por otro lado, “el *habitus* origina prácticas, individuales y colectivas [...] de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el *habitus* el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo” (Bourdieu, 2007). En realidad, para la comunidad, la reciprocidad es portadora de sentidos

generosos según el *ethos* andino que reproducen creativamente en las fiestas.

Se evidencia que la fiesta marca las relaciones sociales recíprocas y, también conecta las persistencias con los cambios que experimentan los consumidores en un modo dialéctico de la vida, unos conservan y otros generan condiciones socioculturales variables en otros aspectos y en otra continua la costumbre entre la tradición y la modernidad. Es decir, las constancias por un lado y, por otro, la ruptura de los modelos tradicionales que son motivados por la movilidad de los actores sociales (migración, retorno, migración) que inducen a cambios de formas. Para algunos las costumbres recíprocas son cosas del pasado; para otros es la continuidad de las costumbres ancestral en forma dinámica, activa, competitiva, contrapuesta, divergente y convergente que se acomodan y recrean a la luz de los tiempos actuales.

La reciprocidad³ produce y reproduce formas de cohesión social colectiva. Es recreada, cuestionada y reformulada por los mismos actores comunales. En otros términos, la coexistencia de dos modelos culturales no modifica las relaciones sociales recíprocas, sino, ambos modelos mantienen conexión y conviven en la fiesta, pareciera una competencia, pero en la lógica de los actores comunales las relaciones recíprocas están en un lento proceso de reacomodo, reordenamiento y reformulación paralelo a los cambios que experimenta la sociedad actual.

No obstante, a partir de la irrupción del modelo neoliberal, se han producido cambios importantes en la comunidad: por ejemplo, una proporción de la población se convirtió en evangélica, con una mirada anti costumbre cristiana-andina; también algunas fiestas comunales dejaron de celebrarse, el sistema de varas sostén de fiestas religiosas dejó de funcionar, los jóvenes asumen cargos comunales, la educación como ideal de progreso, la producción poli-cultivo de consumo familiar progresivamente se dirige al mercado, *ayni* y *minca* pilares fundamentales de cohesión

3 Las relaciones recíprocas en el intercambio de bienes acompañan a relaciones mercantiles; no son intercambios basados puramente en la reciprocidad (Alberti y Mayer, 1974, pág. 29).

social lentamente se refugia en las familias con escasos recursos económicos y otros son reemplazados por el sistema mercado. En este contexto, la reciprocidad conectora de generaciones familiares y comunales sufre cambios de sentidos racionales, por un lado, el mercado conduce a la individualización de un sector de la población y, por otro lado, la pervivencia de la cultura de compartir en esta encrucijada, conviven los comuneros adoptando ambos modelos. Estos cambios son productos de la irrupción del capitalismo globalizante y consumista que reordena sociedades de consumo mixto. Tal vez unos pueden ser efecto de otros elementos ahí descritos). Sin embargo, el *ayñikuy*, *ruwapakuy* y *yanapakuy*⁴ aún pervive en la subjetividad de los miembros familiares, de una forma y otra, reproducen en la práctica cotidiana de interacción social, como por ejemplo: la manifestación afectiva se visibiliza entre los miembros que intercambian bienes (donaciones) y servicios (sentido voluntario para asumir funciones en beneficio del cargante de la fiesta, del matrimoniado y del que techa su casa).

Bajo este contexto, formulé las interrogantes: ¿De qué manera persiste la reciprocidad en la comunidad campesina de Hualla en un contexto de cambios que impone el modelo capitalista? ¿Cuáles son las prácticas tradicionales de la reciprocidad que pervive en la actualidad en su contenido y forma, a pesar de las influencias exógenas, pero muchas veces impulsadas creativamente del lado de la comunidad?

En consecuencia, el estudio pretende analizar y explicar de qué manera persiste la reciprocidad en la comunidad campesina de Hualla en un contexto de cambios que impone el modelo capitalista. Describir las prácticas de la reciprocidad en la actualidad en su contenido y forma al lado del mercado capitalista.

La investigación y el uso de sus diversas técnicas como la observación participante, entrevistas estructuradas, semi estructuradas y no estructuradas y otras estrategias que los

4 *Yanapa, yanapay, yanapakuy* (ayuda, ayudar y ayudarse mutuamente) expresan los actos espontáneos y voluntarios, no requiere solicitud previa (García Miranda, 2015, pág. 73).



antropólogos utilizamos según las condiciones socioculturales en el que nos desplazamos en el trabajo de campo, para conocer, describir y explicar las formas de pensar, actuar y reflexionar de los actores sociales.

La etnografía nos permitió recoger la información a través del diálogo con los pobladores acerca de sus experiencias ciudadanas, de la movilidad social (migrante, retornante, migrante), acuerdo, desacuerdo y cuestionamientos de las generaciones acerca de los cambios y permanencias de costumbres. El universo de la investigación estuvo conformada por los pobladores que practican relaciones recíprocas, de los actores sociales que han participado y/o participan en fiestas santorales, matrimonios y construcción y techado de casa. Complementamos esta información con las entrevistas a los migrantes que viven en la ciudad de Huamanga, Lima y otros lugares, con interactuamos en las fiestas en la comunidad de origen y lugar de residencia (migrantes).

La comunidad campesina de Hualla

La comunidad de Hualla está ubicada en el distrito⁵ Hualla, provincia de Víctor Fajardo, Región Ayacucho en la margen izquierda del río pampas, de norte a sur (capital regional Ayacucho). A una altitud de 3,341 msnm, entre las coordenadas latitud sur 13°:50'42" y longitud oeste 73°56'56". Cuenta con una población de 3,188 habitantes como distrito⁶, de los 1474 son varones y 1,714 mujeres. La población urbana de 2,937, seguido de 251 de población rural; con 1,365 varones que viven en el área urbana y 109 en el área rural. Las mujeres que viven en el área urbana son 1,572 y 142 en el área rural. El distrito representa el 12.6% de la población total de la provincia. Según

5 El distrito fue creado con decreto Ley S/N, un 16 de abril 1828. La superficie territorial es 162.23km², región natural sierra. Como comunidad campesina fue reconocida oficialmente por la resolución suprema S/N de fecha de 30 de mayo de 1945 y está inscrita en los Registros Públicos con la partida electrónica N° 02011710, con ficha N° 0086, de fecha 11 enero de 1990.

6 INEI; Ayacucho, documento: compendio estadístico 2007-2008.

el censo de 1981 hay una población de 4,712 y, el año 1993, 2,833 habitantes con una tasa de crecimiento de - 4,2.⁷

El acceso desde la ciudad de Ayacucho a la comunidad de Hualla es por vía terrestre por una carretera asfaltada de 171 kilómetros (Ayacucho- Hualla). En los últimos años del presente siglo las vías que intercomunican han mejorado, acortando distancias y tiempos que los hace accesible a los pobladores con otras regiones del país. La otra ruta que intercomunica es por Pampa Galeras (Puquio), Nazca y Lima (viceversa) en un tiempo aproximado de ocho horas a más. Finalmente, la ruta de Hualla, Sucre, Pampachiri y Andahuaylas. El territorio comunal es controlado por los pobladores de acuerdo a distintos pisos ecológicos con que cuenta, por ejemplo, alrededor del pueblo (*llaqta*) siembran productos diversos (maíz, papa, olluco, mashua, quinua, haba etc.) a más de 3,500 msnm el pastoreo y crianza de animales (vacuno, llama, alpaca y ovino) y el valle cultivo de árboles frutales como la tuna, palta duraznos, naranjas y otros. Los productos mencionados circulan comercialmente para el mercado local - regional y la autosubsistencia de las familias.

Migración, retorno y migración

Según los comuneros mayores de sesenta años, a mediados del siglo pasado, la población joven migraba por necesidad y en busca de nuevos horizontes para la familia. Generalmente, la migración se realizaba a las ciudades y valles de la costa, como Ica, Pisco y Cañete, por empleos temporales en actividades de producción agrícola, especialmente como *paña* de algodón. Luego de trabajos temporales, la población migrante retornaba a la comunidad y con la utilidad obtenida compraba ropas, víveres, útiles escolares y muchas veces disponía fondos para la fiesta. En cambio, un sector de la población salía de sus comunidades de origen en busca de oportunidades distinta a la condición comunal, motivado por los mismos comuneros que

7 Cuadernos PNUD, serie desarrollo humano núm. 10, la provincia de Fajardo en Ayacucho, 2006.

habían tenido experiencia migratoria, esta vez unos sin retorno. En realidad, existen en el sentido común de los peruanos una interpretación de la migración como el acto o proceso fundador de la otra modernidad en el Perú. Es decir “al cambiar las fronteras temporales de la migración, se cambian también sus fronteras espaciales y el conjunto de actividades, relaciones y experiencias que la dotan de un contenido claro y distinto. Así la migración entendida como proceso es casi devorada por el flujo continuo del proceso irresuelto de precisar cuándo y en qué condiciones se inicia y cuando y en qué condiciones concluye” (Franco, 1991, pág. 192).

En los años ochenta, los huallinos abandonan masivamente el lugar de origen, pues, se complica la rutina cotidiana producto del conflicto armado interno (CAI). La “tranquilidad” se alteró con la presencia de agentes externos que interrumpieron la interacción comunal y familiar, causando el desplazamiento forzado y salir en condiciones de precariedad, tanto los jóvenes y mayores optaron por desplazarse a zonas, supuestamente, seguras, pero en los lugares de llegada (ciudades) encontraron hostilidades de distinta índole en su condición de “migrante” rural andino. La población no migrante de la comunidad estuvo constituida por personas mayores de sesenta años y mujeres de edades diferentes con poca posibilidad de migrar por su condición social precaria.

En este sentido, la población desplazada tejió sus redes sociales recurriendo a la reciprocidad de formas y sentidos comunales (*faenas*, *minka*) y familiar (*ayni*), que debieron adaptarse con distintos grados de éxito y con gran dificultad a las nuevas circunstancias, lo cual constituyó un enorme reto para la provisión de servicios en las ciudades. Por ejemplo, los migrantes huallinos reprodujeron prácticas recíprocas por medio de la formación de organizaciones y asociaciones colectivas, por ejemplo, la “Asociación cultural los ayllus de Hualla” en Lima. En esta institución aún sus integrantes practican sentidos cooperativos, generosos y solidarios, basados en el *ayni* y *faenas* comunitarias en distintas actividades familiares y vecinales. Es

decir, “los desplazados por el conflicto fueron en muchos casos estigmatizados y discriminados en escuelas, barrios y centros de trabajo. Al retornar a la comunidad de origen, tuvieron que enfrentar a veces graves problemas de tierras y ausencia de apoyo suficiente para reorganizarse y sostener a sus familias” (CVR, 2003, conclusión 156).

Por los años noventa vuelve la “calma” y algunos pobladores logran insertarse a espacios sociales mayores tanto regional, nacional e internacional, oportunidad que es aprovechada por la disponibilidad de la tecnología de las comunicaciones que acorta las distancias y tiempos entre los que viven en la comunidad con los que residen fuera de la comunidad de origen, los primeros de una y otra forma han obtenido “mejores” servicios en educación, salud, empleo y estilos de vida que diferencia de la comunidad de origen.

Hoy en día, la gente continúa migrando por diversos motivos los pobladores se dirigen a Lima, Cañete, Pisco y Ayacucho. Unos para fortalecer lazos familiares, compra venta de terrenos con el familiar o el paisano. Otros se desplazan en busca de oportunidades distintas que la comunidad de origen no ofrece y el centro de atracción son los centros urbanos donde se encuentran algunos de los familiares, paisanos y amigos que se asentaron y viven en las ciudades de la costa (extra regional) y capital regional (intrarregional) quienes son receptores y a la vez conectores a trabajos, especialmente, a jóvenes menores de 25 a 30 años que salen de la comunidad de origen en busca de empleo, acceso a la educación, salud y mejores oportunidades de vida y es una población sin retorno. Mientras las personas mayores de 40 a más años migran temporalmente a nivel regional (Ayacucho) para visitar a los hijos que se encuentran estudiando en las universidades, institutos y otras instituciones, luego de estadías cortas retornan a la comunidad. Asimismo, las autoridades comunales y estatales constantemente salen y entran a realizar gestiones de su competencia. En realidad, “históricamente, tanto las migraciones internas como las internacionales han sido procesos que han contribuido a la integración de los Estados-Nación al unir los extremos urbanos rurales en redes

sociales y económicas en el caso de las migraciones internas. En el caso de las migraciones internacionales, de igual manera, han creado nuevas formas y modos de integración regional” (Altamirano Rúa, 2009, pág. 19).

Finalmente, la migración sigue siendo un canal que moviliza habitantes reproduciendo las costumbres de la comunidad basada en las relaciones sociales recíprocas, comunitarias y generosas en organizar las fiestas con la participación de los miembros familiares y paisanos que viven en los lugares donde residen compartiendo sentidos comunitarios al lado del santo patrón. Tal como, El Centro Social de Hualla (Lima) conglomerada siete instituciones de base, entre barrios y clubes (Aroni, 2013).

La reciprocidad en la fiesta patronal

En la comunidad quechua de Hualla, las relaciones recíprocas congregan a parientes cercanos y lejanos, sus integrantes se relacionan y forman comunidades de sentido cooperativo. Es decir, “Las relaciones entre los miembros de la comunidad humana expresadas como *runa*, *ayllu* y *llaqta*, se simboliza y operativizan a través de sistemas de organización, cuyas categorías lógico-concretas, *kuyay*, *tinkuy*, *kamachiy*, dan las significaciones a las diferentes maneras de organización y relación de afinidad e identidad que se han generado para tratar entre los humanos (García Miranda, 2015, pág. 68). El mismo accionar se manifiesta en las fiestas santorales, matrimonios y construcción de viviendas (*wasy ruray*) con preocupaciones y alegrías, con voluntades generosas y compromisos que motivan el sentido de compartir de los organizadores y participantes de la fiesta (*karguyuq* o mayordomías). Las prácticas comunitarias, también, guían los intercambios mercantiles, ambas lógicas se mezclan, se complementan y de una manera y otra en la fiesta se acercan los opuestos: la reciprocidad y el mercado. En la fiesta, no existe una competencia de quienes “pierden” o “ganan”, sino, es un encuentro y re-encuentro de voluntades, de interrelaciones generando alegrías entre los miembros, pues, la fiesta vincula lazos sociales de reconocimiento, distanciando las





Imagen 2. Mayordomía de San Pedro 2018, Hualla, Fajardo, Ayacucho.
Foto de Emilio Maldonado, 2018.

366

tensiones e intereses que pudiera existir, más bien, los sentidos se complementan, se corresponden entre una familia y otras en el que, los bienes y servicios circulan según la necesidad de unos y de otros bajo las pautas de la costumbre de dones. En resumen, las relaciones recíprocas, generosas y la suma de voluntades se reproducen, se reinventan y se recrean como patrimonio de la comunidad. Bajo esta mirada describimos la reciprocidad en el contexto de la fiesta patronal.

Las voluntades y el inicio de la fiesta patronal

En la fiesta patronal de San Pedro de Hualla es común la práctica de los sentidos de compartir bienes y servicios. Si bien la fiesta empieza el día 27 de junio, cuando las primeras tonadas del *pinkullu* y de caja suenan en domicilio de los cargotes (anticipo) es señal del inicio de la fiesta y es concordante con la finalización de las actividades agrícolas, pues, en la comunidad el mes de junio significa la etapa final del ciclo agrícola: cosecha. Luego de la constante rutina, la fiesta es la

catarsis social de los habitantes una vez terminada la cosecha de los productos y destinada para la semilla, preparación de la chicha, venta y consumo de la familia. En la comunidad la fiesta patronal es un tiempo sagrado y profano. Los que participan en la fiesta guardar respeto, rezan al santo patrón, agradecen que el siguiente ciclo sea de prosperidad para las familias, por eso no es raro observar y escuchar a mujeres y varones orar al santo patrón para que les derrame las bendiciones para la familia y comunidad. Asimismo, la fiesta es profano donde los mayordomos de los santos rinden, agasajan y da alegría conectando y contagiando a los participantes como parte de la celebración ritual con bailes, cantos, embriaguez, riñas y desafíos entre los miembros de la comunidad, el espacio concurrido del común runa son los domicilios de los mayordomos y plaza principal del pueblo.

Asimismo, las familias, vecinos y amistades de las mayordomías, generan espontáneamente, algarabías que se confunden entre unos y otros. Al concurrir al domicilio de los parientes mayordomos se conectan con el familiar del mayordomo, sintonizan sus sentidos comunitarios como parte de su deseo de apoyar y donar su fuerza laboral traducida como voluntad, el *yanapakuy* es muestra de cumplir el deber con la familia y comunidad. Al interior de la comunidad se escucha alegrías, bulla, música, canto, llegada de visitas con sentido de unidad social hacia la comparsa de la mayordomía, el paso de los caballos, olor y color de las personas que vinieron a la fiesta, pues como dicen los pobladores, el santito los reúne a todos cada año.

Elección de mayordomías y la cadena de compromisos

En la elección de los cargos, lo primero que se observa son las fricciones entre familiares de los ex mayordomos quienes con justo derecho o no, desafían a las familias que aún faltan llevar el cargo, señalan que deben llevar. Se escucha decir, “teniendo plata no quieren asumir mayordomía de los santos”

y se refieren generalmente a personas con pequeños negocios y residentes retornantes. La elección, entrega y recepción de cargos origina un conjunto de desafíos, confusiones y riñas entre los presentes. Para ser nuevos cargantes requiere ciertos requisitos como la voluntad, la fe y responsabilidad, pero tal vez no todos cuentan con esta virtud. En algunas ocasiones, nadie se atreve a asumir el cargo de mayordomía del santo patrón, por lo que los santos quedaban sin mayordomía o esperaban que algún voluntario se sume a la fiesta. Esto ocurrió, generalmente, en años del “conflicto armado interno”.

Según nuestros informantes, en la época de la violencia muchas fiestas dejaron de festejarse, pues, los participantes eran tildados de “terrucos” por los agentes del Estado, y para los grupos alzados en armas la fiesta fue considerada como atraso del pueblo, sin utilidad y como una ideología de engaño. Fue un escenario donde reinó temor, miedo, desconfianza y desolación. Los pobladores señalan que, incluso, durante la fiesta patronal en los años ochenta en plena celebración del santo patrón llegaron los militares, cargaron a los participantes y muchos ya no volvieron.

Al respecto, Mauro Tucta de 78 años de edad (2009) manifestó el siguiente testimonio: “El día 29 de junio de 1983, los militares incursionaron a la población, aprovechando la fiesta patronal, reunieron a todos los vecinos a la plaza y lograron apresar a diez personas, de quienes hasta la fecha no se tiene información alguna”. Es decir, los años ochenta y noventa fueron épocas difíciles que desubicó la forma y sentido de la fiesta, “muchas veces, dijeron los comuneros “ni el santo nos protegió”. Las distintas costumbres fueron restringidas y muchas veces solo se practicó al interior de las familias. También el sistema de varas progresivamente fue perdiendo importancia porque, los pobladores decían, los varas representan la continuidad de las fiestas (se referían a distintas fiestas), sin los varas la fiesta no tiene sentido. Escuchamos decir “las fiestas comunales y santorales en la comunidad de Hualla no existiría, pues, el vara cumple funciones importantes



en la organización de las fiestas”. A pesar de todo este sentido de continuidad esta institución desapareció.

Los mayordomos manifestaron: “Como nadie quería llevar o ser mayordomo del santo patrón para organizar la fiesta, muchas veces llevaban familias muy humildes que voluntariamente quería cumplir con el santo patrón de la comunidad”.

Frente a esta realidad confusa emergieron actitudes generosas para la continuidad de la fiesta donde unos y otros pobladores se sumaron solidariamente con los parientes, vecinos de la comunidad cooperando voluntariamente en prestar los servicios, donar bienes y, ayuda personal en las distintas actividades que la fiesta requiere. Quizá el término voluntad, apoyo, ofrecimiento y las obligaciones de los familiares, vecinos y la comunidad le permite al mayordomo estar más tranquilo, fortalecido y motivado. Se escucha constantemente a los mayordomos y familiares decir: “Que el Taytacha San Pedro solito pone las cosas, solamente no hay que renegar, si salió mal la fiesta, es que el mayordomo seguramente estaría renegando” (junio, 2015).

En realidad, encontramos sentidos subjetivos de cooperación entre las partes, el santo patrón garantiza y viabiliza la organización de la fiesta desde el desgrano de maíz para la chicha, el *yantakuy* (el leñado), sembrar la chacra del santo y otras funciones que cumplir durante el año. Del mismo modo el mayordomo y sus familiares están contentos y agradecidos de las voluntades que se sumaron colectivamente a favor del mayordomo del santo patrón. Por otro lado, surgen comentarios cotidianos en los comuneros cuando la fiesta ha concluido evalúan y dicen, “que la fiesta estuvo bien”, “la fiesta no estuvo como años anteriores”, valoraciones que tienen una repercusión para que los futuros mayordomos organicen mejor que el mayordomo anterior y no ser objeto de juicios (desprestigio-*usuchikuy*). Quizá por estos juicios de valor halagadores /desalentadores, temen ser mayordomos de la fiesta.



Si bien la fiesta patronal es un marcador de las relaciones recíprocas donde lo económico es parte de la red voluntaria de las familias, vecinos y de la comunidad, la cooperación del *ayllu* es importante, porque sintetiza expresión de confianza, cariño y generosidad en cumplir la obligación y sentirse bien consigo mismo y con los familiares, visitarle con algo que la familia dispone, o sea en la lógica de los familiares, vecinos y amistades, llevarle algo es señal de correspondencia que enlaza la unidad del grupo restringiendo la dispersión. Esta actitud se evidencia objetivamente cuando los compromisos se hacen presentes en el día de la fiesta donde hombres y mujeres concurren a la casa del mayordomo con una mantada de maíz, una caja de cerveza, un porongo de chicha, convidar comida en algún horario del día, poner en la banda del mayordomo dinero, o apoyar en los servicios de la cocina, rajar leña, son muchas formas a partir de las cuales se manifiesta la voluntad. Lo dicho anteriormente significa vida y fiesta, la fiesta estructura y reestructura la rutina cotidiana de los habitantes.

Como ha sido señalado, el 27 de junio (anticipo) los cargantes del santo y las autoridades tradicionales (*varayuc*, cuando estuvo en vigencia) concurrían a la Municipalidad para pedir autorización del alcalde distrital, donde los mayordomos y sus acompañantes recibían exhortaciones y recomendaciones de la autoridad edil para que la fiesta se desarrolle en orden y respeto, luego de haber sido autorizados los mayordomos del santo patrón se convierten en figuras y autoridades durante la fiesta (actualmente los rituales continúan sin el sistema de varas). El personaje de nombre Sargento⁸ (es el oficial de alto rango del Rey) y el Rey simbólicamente se presenta ante la comunidad como *past vara*, el haber concluido las obligaciones comunales, es decir ha cumplido el deber con su pueblo de

8 Para organizar la fiesta se fundan cofradías, cuyos cargos (alférez, capitán, mayordomo, etc.) se combinan con los del cabildo (alcalde, regidor, etc.) para conformar una escala alterna, de modo que, según Fuenzalida (1970), “la comunidad en su conjunto resulta representada como si fuera una cofradía” (1973: 260), citado por Marzal (1985: 111).



Imagen 3. Matrimonio (novios y padrinos) en la comunidad de Hualla, 2012.
Foto de Mario Maldonado.

manera responsable y luego en la fiesta patronal asume el cargo de “Rey” quien durante la fiesta guía y hace cumplir los detalles, formas y sentidos tradicionales del tiempo festivo.

Los días de la fiesta patronal todo es encuentro y reencuentro, alegría, matrimonios, bautizos que sellan amistades, relaciones espirituales y el pueblo está acompañado de migrantes, retornantes. Los familiares que retornan a la fiesta tienen agenda recargada, porque el familiar retornante tiene que visitar a los familiares llevando cariño y es raro que alguien visite sin llevar el presente, moralmente no está permitido, llevar, pan, coca u otro producto garantiza lazos que pocas veces puede ser fracturado, más allá de las diferencias prima la amistad y cariño entre los miembros familiares. El don –es también correspondido- por parte de los asentados con productos como el maíz, papa, carne etc.

La cadena de compromisos se manifiesta voluntariamente en la fiesta para garantizar la continuidad de las costumbres

colectivas que son practicados por los miembros familiares y comunales, existe cooperación generosa y voluntaria con los organizadores de la fiesta, entre unos y otros manifiestan el sentido comunitario. Es decir, la familia es el soporte de la tradición y cumple un rol importante en la organización de la fiesta, pues, tanto la familia cercana y lejana articula y vincula las relaciones recíprocas y por otro lado dinamiza la participación de los asentados y migrantes-retornantes, teje compromisos para las voluntades y las obligaciones sociales con la familia, vecino y compueblano. Los compromisos se hacen presente en forma espontánea, cuando algún familiar, vecino y paisano asume la mayordomía con el santo patrón, en este caso el familiar más cercano o amistada dispone de tiempo para apoyar en los requerimientos que lo necesita. Otros, familiares públicamente se comprometen en donar - vaca, *qura*, música, comida, papa, castillo etc., para la fiesta. Hay acuerdos entre familiares que marcan distinciones con otros mayordomos, todos los compromisos se anotan en un cuaderno que circula para el siguiente año.

372

Fiesta, celebración y ritual de las relaciones socioeconómicas

Los rituales en la fiesta patronal integran y dinamiza las relaciones socioeconómicas entre los parientes de la comunidad, porque, la fiesta reúne a los parientes cercanos y lejanos quienes son portadores de sentidos cooperativos, generosos y con el don del *ayni*. Como señala Salvador Palomino (S/F: 2) “El *ayni* en la fiesta es una reunión familiar colectiva, con sus instrumentos donde se agradece a nuestras fuerzas espirituales mayores, pero también es fiesta, alegría, que consolida y reafirma el carácter colectivo y comunitario de la organización comunal indígena”. Es decir, el *ayni* moviliza a la red familiar, existe reconocimiento entre los participantes. Prima la generosidad que está interiorizado en su mundo interior de los que practican las costumbres recíprocas según la tradición al lado del modelo mercado, ambos modelos se mezclan y se complementan porque

la fiesta simboliza la interrelación del mercado y la tradición donde la reciprocidad media la acción de los actores sociales en el cumplimiento del deber, de la obligación según la lógica del *ayni*. Los participantes se distinguen, se reconocen y compiten en una cadena de compromisos sociales de la familia, antes, durante y después de la fiesta, porque de esa forma han construido su estructura funcional, re-elaborando pedagógicamente el sentido de actuar en forma comunitaria.

En este sentido, presenciamos la fiesta patronal en Hualla, donde observé múltiples formas de compromisos, voluntades y obligaciones entre los familiares, y no es raro observar a los participantes desafiarse, generando competencias, distinciones y prestigios para marcar el estatus e identificación con el pariente, o sea, el desafío ocurre cuando algunos familiares de past cargo y con las familias que aún falta asumir la mayordomía se distinguen, y también algunas familias casi por obligación comunal asumen cargos; por ejemplo decían “para que no me hablen tengo que pasar, pues yo tengo una tiendita y por eso me envidian, pero es un deber de mí, con mi pueblo y santo patrón”. Asumir mayordomía es como absolver faltas y estar expedito al sentido comunitario. Los familiares del past mayordomo murmuraban y expresaban “deben pasar el cargo ese señor (se refería a los que tienen tienda o es autoridad no comunal), porque solo tiene que comer del pueblo, ganar plata, tener plata, tiene que pasar el cargo, sino que se vaya a otro pueblo” (trabajo de campo, 2010). Esto sucedía, al identificar en la comunidad a pobladores que desistían asumir responsabilidades con el santo patrón a pesar de vivir en la comunidad y contar con ciertos recursos, como pequeños negocios (tiendas). El habitante debe cumplir con las obligaciones comunales para ser identificado como comunero con autoridad moral y prestigio social por haber cumplido con la fiesta del pueblo.

En la elección de las mayordomías, cargo principal en la organización de las fiestas religiosas católicas, principalmente en el día del santo patrón de la comunidad, está presente las autoridades comunales y estatales (gobernador, alcalde del

distrito, etc.), quienes facilitan el proceso eleccionario de mayordomías para el siguiente año, generalmente, la elección se realiza en la puerta de la iglesia y el pueblo legitima en el estadio municipal de Hualla (se reconocen tanto el saliente y entrante). Comuneros y autoridades piden la palabra, reflexionan acerca de la fiesta, motivan y promueven que la fiesta continúe y piden que alguien voluntariamente se presente. En eso alguien se anima cuando está “copado” (embriagado) y los pobladores dicen en quechua “*wischuykusun payman*” que quiere decir hay que comprometerle a él, y así eligen el nuevo mayordomo. Por ejemplo, el año 2014, el señor A. I. V. asumió el cargo, un soltero, residente en Lima, que siempre venía a la fiesta y decidió voluntariamente organizar la fiesta del santo patrón, pero no había consultado a sus familiares, al final el 2015 organizó la fiesta con la suma voluntaria de los familiares. Para el periodo 2016, la esposa del señor P. P. M. recibió el cargo de mayordomía del mismo santo en ausencia del esposo y, cuando se enteró el esposo decidió no realizarlo. Una vez elegido a los nuevos mayordomos, las autoridades dicen “a ver queremos sus ofrecimientos, sus voluntades, quien se compromete con algo, en este proceso se anotan en un libro llamado libro de donaciones” (notas de campo, 2014).

Las donaciones voluntarias para los futuros mayordomos es ofrecimiento público, “mi compromiso para el señor es arroz, castillo, cohetes, música, leña, carne etc.”, casi no hablan del *ayni*, pero unos indican que el cargante tiene que devolver cuando él reciba el cargo. Pero otros dicen, “sólo estoy haciendo *ayni*” o señalan el mío es voluntad que no requiere la devolución próxima, pero al donar algún bien o servicio para la fiesta eso significa estar de acuerdo con la mayordomía del santo patrón. El *ayni* con el nuevo mayordomo surge de manera espontánea de los vecinos, familiares, compadres, ahijados y amigos quienes se ofrecen voluntariamente: desde un poco de maíz, chicha de *qura*, almuerzo, docen *pasay*, cajas de cerveza hasta los castillos, toros, artistas y movilidad etc., es la alegría y compromiso de la familia y dicen “debemos organizarnos, lo mejor que podemos”.

En este ajetreo hay un nuevo mayordomo y, los pobladores voluntariamente manifiestan su sentido comunitario, pues, sienten cariño al nuevo mayordomo y la suma de voluntades engrosa la cadena de compromiso que teje en forma viceversa lazos de unidad en contraposición del individualismo. Por esta razón, tiene que devolver en ocasiones similares entre los que hacen *ayni*. La fiesta implica una relación social colectiva pautada y regulada por la reciprocidad de las familias, vecinos y comuneros. Entre los años de investigación los mayordomos fueron residentes de Lima, Ayacucho y Pisco.

El servicio (ayudante de cocina, servir comida, chicha, atender a los invitados, hacer leña, degollar al toro etc.,) que uno presta al mayordomo es importante, pues, sin la concurrencia de los familiares, compadres, ahijados tendría muchas dificultades para cumplir la obligación con la comunidad y el santo durante el periodo de la fiesta. Registré los donativos en dinero en forma directa y pública, constatamos como el cargonte recibió en dinero por parte de los ahijados (3,000 soles). También, el



Imagen 4. Matrimonio en la comunidad de Hualla, preparación para el Pirwakuy, 2012.
Foto de Mario Maldonado.

día central los acompañantes y visitas colocan en la banda de la mayordomía dinero de diez soles hasta doscientos soles en favor del mayordomo, como parte de la obligación moral.

Reciprocidad y religión

Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción entre lo sagrado y lo profano, y opone al mundo donde el fiel se consagra libremente a sus ocupaciones, ejerciendo una actividad sin consecuencia para su salvación, un dominio donde el temor y la esperanza le paralizan alternativamente y donde, como al borde de un abismo, el menor extravío en el menor gesto puede perderle por lo irremediable (Caillois, 1996, pág. 11). Si bien, la fiesta patronal convoca, junta y reúne a los fieles, familiares, vecinos y paisanos con el sentido recíproco y generoso como una expresión colectiva de los parientes, muchas veces fortaleciendo y reconstruyendo la fe, reincorporando modelos foráneos a la tradición (viceversa), el santo simboliza e intermedia como garante de la reciprocidad, de la unidad familiar y comunal, es guía para unos y para otros, fiesta, alegría y compromisos. Por otro lado, en el tiempo de celebración santoral los fieles interactúan subjetivamente con el santo patrón, especialmente, los adultos mayores migrantes-retornantes que se confunden con los habitantes asentados ambos viven el tiempo profano y sagrado de la fiesta, unos comparten los sentidos de la tradición cristiana católica con fe al lado del santo, por ejemplo, rezan, prenden velas, repiten los cánticos del catequista, oran por sus seres queridos desaparecidos y muertos durante el conflicto armado interno,⁹ están siempre participando en la celebración de la misa y acompañan la procesión de la imagen. Mientras los jóvenes, más allá del espacio sagrado, viven otro momento, otro tiempo, otra vida, es decir ellos han venido a estar en la vida profana de la fiesta, su lugar es la diversión con comidas, bebidas, ocurren matrimonios, bautizos cargados de compromisos y voluntades recíprocos. Escuché decir: “Los jóvenes sólo vienen a divertirse, casi nada entienden la organización de la fiesta

9 Sasachakuy Tiempo: los años difíciles (Theidon, 2004, pág. 25).

religiosa, además dicen que los jóvenes más están preocupados por bailar en la fiesta, tomar todos los días, ni piensan ir a la misa ni mucho menos orar” (cuaderno de campo, 2015).

En este sentido, se nota ruptura intergeneracional en la organización de la fiesta religiosa, pues sin duda hay diferencias en las maneras de pensar y conceptualizar el sentido de la fiesta donde se visibilizan sentidos y formas de comportamiento tanto de personas mayores y gente joven, también son momentos que definen y delimitan el espacio sagrado y profano. Para Eliade (1983, pág. 20), “lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia la oposición sacro profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudo-real”. Es decir, los miembros de la confesión religiosa cristiana rinden culto tradicionalmente al santo patrón de la comunidad. En otros términos:

Que el hombre religioso es ante todo aquel para el cual existen dos medios complementarios: uno donde puede actuar sin angustias ni zozobras, pero donde su actuación sólo compromete a su persona externa, y otro donde un sentimiento de dependencia íntima retiene, contiene y dirige todos sus impulsos y en el que se ve comprometidos sin reservas (Caillois, 1996, pág. 11).

Durante el trabajo de campo se evidenció que la fiesta reúne grupos de edad; es decir, la función del santo patrón es mediar la fiesta y las relaciones sociales que fluyen entre las generaciones. Muchos pobladores se encuentran por primera vez, luego de largos periodos de separación por motivos diversos y otros desde que la violencia los distanció. Entonces la fiesta se convierte en un vivir y revivir del tiempo y espacio que los separó, es el reencuentro, muchos lloran, se abrazan y conversan bajo la compañía de la chicha de *qura* para unos y para otros la bebida del mercado (cerveza). Los familiares y

amistades se juntan, pero no solo ocurre eso, sino, planifican compromisos espirituales para años siguientes (mayordomías, donaciones, padrino, ahijados, etc.) entonces, la fiesta patronal religiosa simboliza fe, compromisos con el santo patrón, tejer relaciones sociales durante el pasaje de la fiesta.

A diferencia de las décadas anteriores (70s y 80s) la fe religiosa en la comunidad de Hualla ha perdido un buen número de los creyentes por la presencia de las iglesias evangélicas¹⁰ el cual debilitó el sentido religioso comunal. Un miembro de la iglesia nuevo pacto universal, dice; “Bueno, la fiesta es por gusto, los que estamos con dios estamos salvando almas, mientras la fiesta católica no es buena, hay gente que sólo viene a tomar y emborracharse” (C. C. V. 58 años, 2015).

En la fiesta patronal de San Pedro (residentes) en Ayacucho el mayordomo, dijo: “los gastos mis familiares han cubierto para llevar esta fiesta y ellos han venido de Lima, Huanta y otros lugares”. Al decir el cargonte sentía alegría y estaba agradecido de las personas que cooperaron en la fiesta, al decir, “gracias a la colaboración y voluntaria de mis familiares hicimos la fiesta, agradezco a los paisanos que se sumaron voluntariamente, pues sin la concurrencia de ellos quizá no hubiera sido posible esta fiesta” (S. C. Q., 2015).

En el discurso del mayordomo constatamos cómo los familiares han donado cervezas, comida, música y un grupo de danza como signo de agradecimiento el mayordomo correspondió a cada familia una gallina como parte del ritual (convido–*qaywapuy*) por haber contribuido con la organización, sintetizando de ese modo las relaciones de reconocimiento entre las partes en la fiesta, aunque los participantes mayores de edad decían “el santo patrón es lo que toca el corazón de las personas y voluntariamente los apoyos se suman” (cuaderno de campo; 2015).

De modo tal, las relaciones sociales de los pueblos están marcadas entre la tradición y el mercado. Por ejemplo, los

¹⁰ En la comunidad de Hualla iglesia Pentecostés, la iglesia de los testigos de Jehová y la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal.



Imagen 5. Techado de casa en la comunidad de Hualla (voluntades y generosidades), 2014. Foto de Mario Maldonado.

residentes de Hualla, colectivamente refundaron la fiesta patronal, al decir: “esta fiesta hicimos revivir unos cuantos, pues sentíamos como personas sin dueño, no había algo que nos junte a todos, porque la fiesta casi desaparece” (notas de campo, 29/06/2014). En efecto, los residentes huallinos hicieron revivir la fiesta patronal, pues, los paisanos asistentes voluntariamente se sumaron en apoyar al nuevo mayordomo, unos con dinero para la misa, otros con papa, cerveza, arroz, aceite y otros insumos.

Reciprocidad y el sistema de “varas” en la fiesta

La reciprocidad en el sistema de *varas* fue una forma de organización sociopolítica en la comunidad de Hualla. Esta institución tradicional desaparecida en la actualidad, estuvo adscrita a la suma de valores generosos, de correspondencias entre los *ayllus* cercanos y lejanos, pero también en la estructura comunal entre el *ayllu* San Pedro y San Pablo (*wak law /kay law*) que se manifestaba en el contexto ritual de la fiesta,

donde los miembros de la comunidad compartían los sentidos cooperativos bajo la lógica de la reciprocidad estructurada según la costumbre. En este sentido, la organización socio-política de la comunidad estaba enraizada en la memoria colectiva de sus pobladores, a la vez, practicada creativamente en distintas actividades productivas (agrícolas, ganaderas y religiosas). El garante de la organización política en el sistema de varas fue el común *runa* quienes asumían cargos comunales y cumplían funciones de vigilancia, orden, respeto en hacer cumplir los valores y normas que pautan la conducta colectiva armoniosamente basado en el buen vivir, *allin kausay*.

En realidad, el *varayuq* “en el Perú, la estructura curacal fue remplazada por una institución colonial: los alcaldes de indios de la que ha derivado la estructura hasta hoy vigente de alcaldes- vara o *Varayuq* (el que porta la vara, en quechua)” (Manrique, 2006: 24). En Hualla antes de las décadas de los años 80s y 90s fue la autoridad legítima y reconocida en la comunidad, llamada “santa vara”, portadora de la cultura política institucional del común *runa*, de las generaciones anteriores y posteriores sintetizando el orden, el respeto, la ética, la moral en el vivir cotidiano:

Vara le dicen porque agarra una vara mayor o sea el bastón de los que llevan el vara (el *varayuq*), con dibujos bien bonitos hecho de palo y eso siempre llevaba a cualquier lugar, eso el gobernador del pueblo, siempre, revisaba y cuando no le encontraba llevando el vara recibía un castigo (B. M. B. 73 años, 2005).

La estructura funcional y organizativa del *varayuq* es recordada por las personas que han integrado esta institución, la misma que existió hasta 1995 con cierta dificultad y limitación en el número de sus integrantes, elección de cargos y el cumplimiento de sus responsabilidades. Esta institución fue portadora de la unidad comunal y familiar, a la vez, garantizaba las relaciones recíprocas de los miembros de la comunidad en

la asunción de los cargos, durante el periodo que asumía y el cambio de “vara”. El primer cargo es el “campo vara”, seguido de capataz, inspector, regidor, puna y “*machu* alcalde” quienes servían a la comunidad en orden jerárquico, al finalizar el último cargo *machu* alcalde y luego de unos años asume simbólicamente el Rey, por un año y públicamente reconocido en la fiesta patronal de San Pedro, el Rey en esta fiesta tiene su víspera y día del Rey. En el sistema de varas los cargos asumen en forma oposicional (*crusninpi*) comparando con sus brazos (derecha = *alliq*, izquierda = *ichuq*; *wak law* y *kay law ayllu*), esta lógica fundamentó los sentidos oposicionales y complementarias en las relaciones sociales que se correspondían entre los barrios (San Pedro, San Pablo, San Cristóbal y San Miguel), según la figura espacial del cuerpo (mis brazos = *brasuykuna*). Asumir el cargo de *varayuq* simbolizó servir al pueblo (*llaqta sirvikuy*) con voluntad y es reconocido por el pueblo.

Los cargos encomendados por la comunidad eran cumplidos en coordinación con las autoridades estatales (oficiales) para programar faenas, visita a los mayordomos etc. Por ejemplo:

El capataz mandaba a los *kampus*, a la vez hacía comer a todos que estaba en su responsabilidad en cada *ayllu*, antes, los cuatro *ayllus* llevaban tres *kampus* cada uno y el gobernador del pueblo repartía a cada capataz, si el capataz era bueno los *kampus* lo estimaban y querían como a su padre, según su comportamiento servía durante el año muchas veces hasta que muera el capataz y siempre era visto como su hijo (B. M. B. 73 años, 2005).

En realidad, el *varayuq* intermedió y garantizó las relaciones sociales en el ámbito comunal y familiar, era la institución que movilizaba y promovía la cultura de compartir en la familia y comunidad, hacía cumplir las faenas comunales, trabajos en común chacra y, elección de cargos para el santoral católico.

El valor de la reciprocidad simétrica se manifestaba en el *vara chaskiy*, pues es un espacio festivo, de alegría y de convido



Imagen 6. El señor Rey en la comunidad de Hualla, 2012 (reconocimiento comunal por haber cumplido el deber en el sistema de vara). Foto de Mario Maldonado.

382

entre los miembros del sistema de varas donde participaban los parientes de cada miembro del *vara*, porque, es el momento de un final e inicio de otro ciclo; tanto el entrante y saliente comparten sus voluntades, reconocimientos y consejos bajo el calor de la fiesta. La palabra *rimaykanakuy* para unos es el inicio y para otros el final de un ciclo de roles y funciones al servicio de la comunidad. Esta autoridad “es reconocida por los pobladores como autoridad de respeto por que ha servido a su comunidad con voluntad y por sus obras el pueblo reconoce y es la persona que sabe y conserva la costumbre del pueblo, son agentes de consulta sobre cualquier tema de la comunidad” (B.M.B: 73 años, 2005).

El *vara chaskiy* (*musuq vara*) es fiesta, responsabilidad y reproducción de las relaciones recíprocas, por eso, tanto el saliente y entrante viven el tiempo primordial, unos por haber cumplido las tareas encomendadas por el pueblo y otros asumen responsabilidades en el ciclo que le corresponde, ambos sellan el encuentro con potajes tradicionales preparados para la ocasión, el “*qarakuy*” (servirse) es compartir la voluntad de los

varas al cual acudía la población para compartir la bebida como la chicha de *qura* (*sara aqa*), comidas *ullas*, sopa de mote que compartían fortaleciendo lazos familiares.

Al interior de la comunidad, la reciprocidad fue arbitrada por el *varayuq*, pues, hacía cumplir el orden, pautaba los buenos hábitos de las familias, vigilaba los actos inmorales en la comunidad, cuidaba las cementeras comunales, arreaba animales al coso, participaba en distintas fiestas religiosas, faenas comunales, fue consejero de las familias para el buen vivir etc. Fueron múltiples las tareas de esta organización en la comunidad. Ahora las funciones del *varayuq* es asumida por los barrios en coordinación con la autoridad edil, tanto en semana santa y la fiesta patronal, en las palabras de los comuneros, ya no con el mismo sentido de compromiso y voluntad de dinamizar el cumplimiento de la costumbre, sino, para reivindicar algunas tradiciones de la fiesta.

Reciprocidad y parentesco en la fiesta

En la fiesta, los parientes sienten la hermandad al decir es mi familia, *kastaymi*, mi tío o simplemente *aylluymi* con el cual sintetiza los lazos familiares produciéndose los sentidos de ayudar, recibir y devolver en forma viceversa lo pactado, lo asumido y el compromiso en una fecha cercana o lejana con la familia, con el vecino, con el santo patrón, tanto, en el sistema comunal y familiar que los habitantes en el devenir del tiempo han estructurado social y culturalmente las relaciones sociales recíprocas (*aynikuy, yanapakuy*).

La reciprocidad es “la institución fundamental y principal de carácter colectivo y comunitario de las sociedades indígenas. Colectiviza los contactos humanos, propicia la redistribución de los bienes, evita la acumulación de valores en pocas manos, provee recursos al que necesita, y crea justicia al incentivar, como comportamiento, la actitud de “devolver por igual lo que se ha recibido” o “recibir como devolución lo que se ha dado” (Palomino Flores, s/f). En este sentido, la reciprocidad es reproducida por los huallinos cotidianamente a su modo, a

través de las relaciones sociales entre los miembros familiares, la misma sigue sembrando vínculos en distintas prácticas sociales en sus formas y sentidos que las familias y comuneros conservan y reproducen creativamente. Por ejemplo, en la herraanza de ganados, la siembra, el *chakmaku*, el aporque, la fiesta santoral, matrimonios, construcción de vivienda, el *yarqa aspiy*, etc., en las actividades indicadas reproducen los sentidos recíprocos entre los *ayllus* a pesar que el modelo foráneo exógeno alimenta la cultura mercantil en la razón colectiva de los pobladores. En realidad, la práctica social colectiva, si bien, experimenta cambios de forma al interior de la comunidad, al mismo tiempo se fortalecen los sentidos recíprocos a pesar de la influencia mercantil, pues, no podrían existir en la actualidad sin la presencia del uno y del otro, ambos se suman y se complementa bajo la mediación de la reciprocidad para reafirmar los vínculos sociales, el primero (recíproco y solidario), el segundo con la intervención del mercado, ambos modelos conviven y reproducen a su modo.

En Hualla aún están organizados en sistema de oposiciones: *kay law* (*ayllu* San Pedro) y *wak law* (*ayllu* San Pablo) en ambos espacios encontramos dos barrios o cuadrillas desde periodos anteriores. Inclusive los *ayllus* están ubicados siguiendo el sistema dual andino por mitades, dos barrios en el *ayllu* San Pedro y dos en el *ayllu* San Pablo. Probablemente el sistema de *ayllus* es la continuidad de *ayllus* tradicionales que fue modificado en las décadas del cincuenta o más antes, no hemos podido ubicar una fecha exacta sino es una aproximación por los relatos que nos han proporcionados los habitantes mayores de 70 años, quienes dicen, “en cada esquina de la plaza había arcos que decía bienvenidos al *Ayllu Kurma, Sanka, Tucta* y *Ñamqa*”, y señalan, con la apertura de la carretera de Nazca – Hualla (1956), aparecen barrios, cuadrillas y últimamente como unidades vecinales adoptando nombres de santos cristianos de San Pablo, San Pedro, San Miguel, San Cristóbal y una asociación de licenciados, las cuatro primeras marcan identidad de los pobladores ciudadanos, migrantes y retornantes en distintas actividades deportivas, asunción de cargos y en el sistema de varas.



Imagen 7. Música del común runa - caja y pinkullo – en la comunidad de Hualla, 2012.
Foto de Mario Maldonado.

En ese sentido, los huallinos, a nivel comunal, barrial y familiar realizan actividades diversas en sus *ayllus* de origen, reproduciendo la identidad con el barrio y el *ayllu* al que pertenecen, pues, según este sentido de ubicación espacial notamos desafíos y riñas que equilibra a los barrios o *ayllus*, se oponen, se desafían en trabajos, en fiestas, en elección de cargos de mayordomías, en la elección de la Reyna de *mama sara*, es decir, sacan cara, apuestan por el prestigio y el honor, sienten la unidad social a partir de espacios de pertenencia y con el cual se identifican generacionalmente.

Conclusiones

El estudio constata, en el contexto de las fiestas, la práctica de la reciprocidad en la comunidad quechua de Hualla, porque, los pobladores de una y otra forma viven entre la tradición y la

modernidad, por un lado, conservan, producen y reproducen los sentidos comunitarios entre sus miembros comunales, por otro lado, el mercado opera y dinamiza el consumo de elementos foráneos en la fiesta. Esta evidencia constatamos en la esfera de las fiestas patronales, matrimonios y construcción de viviendas, donde, las lógicas de pervivencia y cambios de las costumbres se interrelacionan en la circulación de bienes y servicios.

La manifestación de la generosidad, la cooperación y las voluntades colectivas de los participantes en la fiesta se recrea de forma creativa y dinámica, a pesar, de las influencias foráneas (instituciones del Estado), la movilidad social (migración y retorno), y el acceso a los medios de comunicación (TV, radio, celulares, Internet) y el mercado, modificando y complementando los sentidos recíprocos, pero al estar conviviendo ambos sentidos culturales en la vida cotidiana los participantes requieren la concurrencia de uno y del otro modelo sociocultural, es decir ambos modelos se complementan y se corresponden bajo la mirada de las generaciones.

En la percepción de los pobladores de Hualla, la reciprocidad transita al lado de la costumbre local y mercantil capitalista. En este sentido la reciprocidad sintoniza a los miembros comunales y familiares reproduciendo sentidos colectivos, voluntades, cooperaciones y generosidades para la continuidad de la fiesta en concomitancia con los elementos culturales de la modernidad capitalista, ambos, han encontrado espacios de convivencia desigual, (encuentros y desencuentros) pero, entre uno y otro se complementan, dinamizan y pautan las relaciones sociales entre las generaciones, no en una competencia conflictiva, sino, en una lógica de equilibrio social al interior de la comunidad.



Referencias bibliográficas:

- Alberti, G., y Mayer, E. (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Altamirano Rúa, T. (2009). *Migración, remesas y desarrollo en tiempos de crisis*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Aroni, R. (2013). *Sentimiento de Pumpin: Música, memoria y migración en Lima, Perú. Tesis de Maestría en Antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arroyo Aguilar, S. (2000). Simbología de los dioses andinos formas de representación y relaciones de los Apus. *Perspectivas latinoamericanas*(6), 138-161.
- Augé, M. (1996). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Caillois, R. (1996). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro Pozo, H. (1979). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Perugraph.
- CVR. (2003). *Conclusiones generales del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Obtenido de <https://www.resdal.org/ultimos-documentos/cvr-conclu.html>
- Earls, J., y Silverblatt, I. (1977). El matrimonio y la autoconstrucción de alianzas en Sarhua (Ayacucho, Perú). *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines*, VI(1-2), 63-72.
- Eliade, M. (1983). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Feixa, C. (1996). *Antropología de las edades*. Barcelona: Ariel.
- Franco, C. (1991). Exploraciones en "Otra modernidad": de la migración a la plebe urbana. *La Torre: Revista de la Universidad de Puerto Rico*, 4(12).
- García Canclini, N. (1995a). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1995b). *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- García Miranda, J. (2015). *La racionalidad en la cosmovisión andina*. Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Golte, J. (1987). *La racionalidad de la organización social andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Golte, J. (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Golte, J., y De la Cadena, M. (1986). *La codeterminación de la organización social andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Grimes, R. (1981). *Símbolo y conquista, rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huber, L. (2002). *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado, estudios de caso en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Isbell, B. (2005). *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Kessel, J. (2002). *Señas y señaleros de la madre tierra: agronomía andina*. Quito: Abya-Yala.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Maldonado Valenzuela, M. (2014). Matrimonio Andino: la cultura de compartir en Ayacucho. *Alteritas*, 3(3), 183-206.
- Malinowski, B. (1973). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Ediciones Península.
- Malinowski, B. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Mannheim, K. (1952). El problema de las generaciones. *Reis*, 62(93), 193-242.
- Marzal, M. (1985). *El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Matos Mar, J. (1986). *Desborde popular y crisis del estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.



- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Murra, J. (1987). *Organización económica del Estado Inca*. México: Siglo Veintiuno.
- Palomino Flores, S. (s/f). *Instituciones de reciprocidad en el mundo andino*. Obtenido de <http://www.fjernaboer.dk/pdf/bolivia/Instituciones%20indigenas.pdf>
- Pazos, P. (2014). *Micronegocios vs. megamercados: Otros sentidos de identidad, distinción y consumo en los microempresarios de Lima Norte*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Plaza, O. (1979). *Economía campesina*. Lima: Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Polanyi, K. (1989). *La gran Transformación: crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Quispe Mejía, U. (2015). *Poder y violencia política en la región de Ayacucho*. Lima: Lluvia Editores.
- Rowe, W., y Schelling, V. (1998). *Memoria y modernidad: cultura popular en América Latina*. México: Grijalbo.
- Sánchez, R. (1982). La teoría de «lo andino» y el campesinado de hoy. *Allpanchis*, XVII(20), 255-281.
- Taípe Campos, N. (2010). *Dos soles y lluvia de fuego: estudio de los valores sociales en los mitos andinos*. E-Book: Editorial Académica Española.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tucta, M. (2009). *Willakuy Qorillaccta*. Lima: Editorial Retisa.
- Valderrama, R., y Escalante, C. (1988). *Del Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y mitos en los Andes peruanos*. Lima: Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Vergara Figueroa, A. (2013). *Etnografía de los lugares: una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. México: Navarra.
- Wolf, E. (1978). *Los campesinos*. Barcelona: Labor.

Identidades subalternas, voto subalterno

Marta Elena *Casaús Arzú*
Universidad Autónoma de Madrid, España
marta.casaus@outlook.es

Recibido: 10-05-2019
Aceptado: 03-06-2019

Hace unas semanas tuve un desencuentro muy grande con una persona que apreciaba y confiaba en su cariño, en su recto pensar y obrar y en su ética personal. Se produjo un choque de lealtades e intereses y prefirió elegir la opción que indudablemente favorecía sus intereses, su ambición y su seguridad económica, frente a la opción que ella conocía que era la correcta y la que éticamente correspondía en ese momento. Cuando indagué en las causas de este comportamiento, inesperado para mí, que me produjo mucha decepción, desilusión e incluso enfado porque lo consideré una *traición* a años de amistad cariño y lealtad, su respuesta fue que ella tenía que estar con la persona que le pagaba porque si no de qué iba a vivir.

Les confieso que la respuesta me dejó estupefacta y abrumada, a pesar de que eso mismo me había pasado en otras ocasiones y un buen número de veces con personas mayas y mestizo-ladinas, y me había producido la misma rabia, enfado y desilusión ante “semejante traición” a sus principios, a la consecuencia de sus actos y a una relación de amistad de años. Esto me hizo reflexionar.

Llevaba tiempo queriendo escribir sobre lo que yo considero que es un mal endémico de nuestra sociedad: *la identidad subalterna o, simplemente, la subalternidad*.

¿Qué es la subalternidad? Mejor dicho, ¿quiénes son los subalternos? Sin duda alguna, el término tiene un origen gramsciano y se define como *la condición* que las clases sociales, el género o la etnia adoptan frente al poder y que les convierte en cómplices o en sujetos oprimidos o dominados, frente a las clases dominantes o frente al poder.



Imagen 1. <https://funci.org>

Para otros autores el subalterno es aquel que se pliega a los designios del grupo dominante, creyendo ingenuamente que puede pertenecer o agradar a dicho grupo o ser útil a sus intenciones o propósitos, y “le sirve” para conseguir las migajas del poder.

En otras palabras, los subalternos, como su nombre indica, se subordinan a la política o a los intereses de la clase dominante para conseguir alguna prebenda o algún favor; pero sobre todo para no perder su protección. Como dice Ileana Rodríguez: “El subalterno es una posición social que cobra carne y cuerpo en los oprimidos”.

Lamentablemente la condición de subalternidad o de “subalterno” es propia de los países coloniales o colonizados, en donde las amplias mayorías que han sido sometidas y dominadas durante siglos, se encuentran en esa situación de subordinación y de dependencia económica, política o psicológica ante las redes familiares, elites de poder o la clase

dominante.

El subalterno es una condición asociada a otro, que es el hegemónico o el dominante; la subordinación siempre está ligada al otro polo; es una condición dual de existencia; en términos hegelianos, sería el amo y el esclavo, uno da el ser y la existencia al otro, por eso no pueden convivir separados y, hasta que esas relaciones verticales y serviles no se rompan y se establezcan relaciones de igualdad y de paridad, esa condición persistirá.

El subalterno, como diría Guga (2001) o Spivak, (2002) se mueve y actúa en la lógica de la colonialidad y posee una actitud ambivalente y aparentemente contradictoria: tan pronto te ama y quiere servirte y adorarte como te odia y se muestra vengativo y resentido. Es una conducta propia, de lo que Memmi denomina, la psicología del oprimido (1974).

A mí siempre me ha recordado a ese personaje de El Señor de los Anillos, Smigol y/o Golub, que, de pronto, se plegaba a los designios del dueño del anillo y, de pronto, se volteaba y lo traicionaba porque su ambición era mayor que su lealtad. Merecería un estudio en profundidad dicho personaje porque posee todas las características y rasgos de personalidad del subalterno.

Ahora bien, el sujeto subalterno no tiene por qué serlo toda la vida ni tiene por qué mantenerse en esa situación de dependencia y dominación, lo será mientras quiera reproducir o mantener esas situaciones de opresión y de dominación, que hasta cierto punto es cómoda porque no tiene por qué luchar ni por qué enfrentarse al poder, simplemente tiene que obedecerlo y, de vez en cuando, demostrarle su fidelidad y lealtad. Así es como opera nuestra sociedad, e innumerables son los casos que leemos en la prensa.

Los estudiosos subalternos, lo que han demostrado en las últimas décadas es que los subalternos también hablan y tienen voz propia y pueden rebelarse y emanciparse, porque no es una condición propia de su existencia, sino una condición creada por la colonialidad del poder y por siglos de dominación y de

sumisión.

La subalternidad termina el día en que las clases subalternas dicen ¡basta ya! no tenemos por qué aceptar unas condiciones de dominación y sojuzgamiento que lo que nos produce es mayor pobreza, humillación y racismo. Sin embargo, romper con estas cadenas no es fácil, y el poder y los partidos políticos tampoco nos lo ponen fácil, porque es más cómodo y seguro no enfrentarse al poder y seguir gozando de ciertas – miserables – prebendas que nos permiten sobrevivir o mal vivir en condiciones de pobreza, de hambre, de injusticia y de racismo. El poder lo sabe y las elites lo saben y por eso emplean todos los medios para sojuzgarnos y para hacernos creer que ellos son la única alternativa y que estamos mal con ellos, pero estaríamos peor sin ellos. Por eso seguimos plegándonos y sometiéndonos. ¿Quiénes somos los subalternos? los campesinos, las mujeres, las clases medias, los jóvenes, los Pueblos indígenas, porque cada vez que nos rebelamos y levantamos la cabeza, nos dan un palo y nos reprimen. Continuamente nos transmiten en las redes sociales que somos indios/malos, insumisos o mujeres traidoras, infieles o perversas. Por su lado, el Estado ejerce su violencia y reprime a los defensores/as de derechos humanos o a los Pueblos indígenas que defienden su soberanía y su autonomía como Pueblos y como Mujeres liberadas.

La subalternidad se revierte con la emancipación de los Pueblos, de los campesinos, de los pueblos indígenas, de los jóvenes y de las mujeres; se revierte con la lucha por la autonomía individual, social y política; se revierte con la ruptura mental e ideológica de la dependencia y de la sumisión a unas estructuras obsoletas de partidos corruptos y vinculados al narcotráfico; se conquista con la lucha contra un Estado corrupto y racista que no nos representa y que nunca nos ha representado. La lucha emancipadora se inicia de una forma sencilla, firme y decisiva: *nuestro derecho a un voto autónomo y no subalterno en las próximas elecciones.*

Un voto que nos haga ser libres y no subordinados/as a

los poderes fácticos y a los partidos corruptos, narcotraficantes o genocidas que representan un pasado de dolor, injusticia e ignominia. Un voto que nos permita romper con la sumisión, el sojuzgamiento y la represión del pasado. Empecemos a romper con nuestras identidades subalternas y sometidas y ejerzamos nuestro derecho a un voto libre, autónomo y emancipador y liberémonos, de una vez por todas, de nuestra condición de subalternos. Si no lo hacemos, en las próximas elecciones perderemos una oportunidad histórica y nos volverán a someter por esta vía electoral, ya por si misma dudosa, en una supuesta democracia viciada y trucada y ¡encima! avalada por nuestros votos.



Imagen 2. www.dw.com

De cuando los rusos conquistaron la América septentrional

Jorge Chávez Chávez

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México

jorgecchavez@hotmail.com

Recibido: 01-05-2019

Aceptado: 16-06-2019

Andreiev Podorov era un anciano príncipe que vivía en su modesto castillo -muy lejano a los lujos del que tenía en Siberia-, construido en lo alto del cerro que brindaba una panorámica del mineral de los Zacatecas de San Juan de Kronstadt, donde se podía apreciar la influencia parisina en su arquitectura, como en la Rusia Imperial, muestra de la occidentalización de la zarina, Catalina II, la Grande, reflejada en las tierras al norte del virreinato de la Nueva España, arrebatadas a Felipe VI, el rey prudente, después de enfrascarse en una guerra contra Inglaterra y Francia en 1756 -sustituido a su muerte en 1759, por su hermano Carlos III, quien se convertiría en Carlos V de España-, contemplaba la puesta de sol, recordando al septentrion, aunque esta fuera al poniente, por donde comenzó su lucha contra temerarios nativos, después que avanzaran por el sur de Alaska hasta alcanzar, cabe decirlo, sin proponérselo, territorio bajo dominio de la Corona de España, durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Llegaron e invadieron la Alta California cuando se dirigían a las islas aleutianas, situadas entre el mar de Bering y el océano Pacífico, a unos 1900 kilómetros al sudoeste de Alaska, donde tomaron, ajeno a sus intenciones, una corriente marítima que los llevó hasta el puerto cercano a la villa de Nuestra Señora de los Ángeles, encontrando poca resistencia de los escasos pobladores españoles, aunque la mayoría había nacido en América y muchos eran mestizos, pero todos leales a la corona española, quienes se encontraban dispersos en pequeñas y medianas poblaciones, constantemente asediadas por esos indómitos nativos, a quienes catalogaron como salvajes, mientras que los rusos consideraron eran descendientes

397



Imagen 1. ©Anton Refregier, 1948. <https://timeline.com>

de mongoles, por su destreza en el uso de las armas, por su crueldad para hacer la guerra, lo que les ha permitido mantener vastas extensiones de tierra bajo su dominio.

A ese indómito territorio bajo control de estos indios, los españoles le decían La Apachería, por estar habitada por tribus apaches, a quienes con mayor frecuencia los identificaban, no solo los consideraban salvajes por la crueldad que mostraban en sus ataques, sino bárbaros, como aquellos que invadieron Europa en tiempos de Constantino. Estos calificativos con frecuencia confundían a la población, pues al oír “ahí vienen los bárbaros”, nunca estaban seguros si eran apaches, comanches, californios, o bandidos disfrazados como ellos. Aunque al escuchar son apaches o comanches, el temor de los españoles era superior, pues sabía de lo que eran capaces, ya sea porque lo vivieron en carne propia, o porque escucharon un relato sobre sus hazañas.

De lo que no les quedaba la menor duda, es que todos debían considerarlos sus peores enemigos, a pesar de haberles quitado el comercio que realizaban con otros nativos que ya practicaban la agricultura y hacían cestos, no deambulaban por las montañas ni acechaban escondidos en ningún paraje, como los indios pueblo, y desplazarlos de su territorio donde

cazaban cíbolos y cuando podían, tenerlos en calidad de esclavos. Solo se les escuchaba exclamar a los descendientes de eslavos orientales, “estas tierras las han conquistado nuestros valerosos marinos y un puñado de cosacos que los acompañaba”. Esto es, conquistaron un vasto territorio que comprendía el antiguo septentrión de la Nueva España, y que, al igual que los españoles, la tenían poco poblada y desprotegida. Por lo tanto, susceptible de cualquier invasión extranjera.

II

Lejano a esos días de conquista y gloria, el príncipe Andreiev, consumido por el tedio, se encontraba en el patio central de su propiedad junto con sus pequeños nietos, Vladimir Podorov, hijo de su primogénito Andreiev Podorov III -dado que su padre, de quien heredó el principado, era el I-, Natasha Dominika Smirnov, hija de su primera hija que tuvo con una duquesa del Gólgota, Sveta Semiónov, Masha, casada con el conde de origen eslavo venido a menos, *Vyacheslavovich* Eszterházy Nijinski, y su pequeño nieto mestizo, Sergey Echecoatl Podorov y Mendieta, hijo del hijo que tuvo con una criolla adinerada durante sus andanzas en la antigua provincia de la Nueva Méjico, bautizada por los nuevos conquistadores como Nueva Siberia, Doña Ana Mendieta Santoscoy y Echenique. Como veremos, futuro capitán aventurero, no muy de rasgos rusos, más bien acriollados, que, con el tiempo, participó en varios enfrentamientos contra indios sublevados hasta que lo capturaron y pasó por un largo proceso de sometimiento y colonización, que, como su abuelo, antes de su captura prefería decirles mongoles, y algunos exsoldados que se hacían llamar presidiales, quienes junto con sus familias, continuaban ofreciendo resistencia a la invasión rusa tratando de recuperar su único patrimonio, unas tierras que les dieron cuando se incorporaron a esta milicia, y que daba lástima verlas por su aridez, en los territorios arrancados a la corona española de la forma que ya expliqué, situados allende la Nueva Galicia.

El príncipe no cesaba de contarles sus andanzas durante los tiempos de la invasión y la posterior conquista, a las que incorporaba cosas nuevas con el paso de los años, en ocasiones, demasiado exageradas, como el haber sometido solo una partida de veinte fieros apaches, “armados con su carcaj repleto de flechas envenenadas, tan solo con su sable y su lanza, con la que era capaz de cazar un venado a cuarenta metros de distancia”.

Ni ustedes ni vuestros padres aún nacían, no vivieron esa cruenta lucha que llenó de gloria a nuestra zarina, pero que yo os la cuento ahora para que lo sepáis; historia que les repetía por lo menos una vez al mes. Después de muchas batallas en diferentes frentes a lo largo de la Nueva Rusia, fueron derrotadas las desorganizadas tropas del Imperio Español siendo derrotados por nuestro valeroso ejército desde los primeros enfrentamientos; omitiendo, quizá por la emoción que le causaba contarle, que encontraron poca resistencia y soldados. Gran parte había desertado por falta de pago, de uniformes nuevos y contar con un escaso y viejo armamento con casi nada de parque.

Lo mismo seguimos haciendo todos los días, con los centenares de tribus indias hostiles que se niegan a reconocer nuestra superioridad y que ocasionalmente se atreven a enfrentarnos en partidas unidas con españoles, rehusando el ataque frontal de ejército contra ejército, sino acechando dos, o tres indios, a nuestros valerosos cosacos cuando se encontraban descuidados, ¡mongoles al fin y al cabo!

Para mermar su relación con los españoles y mostrarles las ventajas de ser nuestros aliados, también comerciamos con ellos. Costumbre que se aprecia desde el primer trato con estos hijos del Gran Khan, que son bastante aficionados, al grado de canjear una mujer cautiva, por un fusil, pólvora y un galón de vodka, aunque se encuentre vestida de gamuza y hable como ellos.

Y así seguía con su perorata, vigilando que ninguno de sus descendientes se le ocurriera bostezar. Hecho que lo hacía



salirse de sus casillas y hasta olvidar qué estaba contando, lo que aprovechaban sus nietos para pedirle les contara otra historia.

Si mal no recuerdo -sin importar que lo contó la semana pasada-, por ese entonces me encomendaron comandar un destacamento en la Nueva Ucrania; antes la Nueva Vizcaya. Estábamos destinados a proteger nuestras fronteras septentrionales contra ingleses y franceses que buscaban expandir sus reinos en estas tierras, del mismo modo que lo habían hecho en Rusia contra sus antiguos vecinos al reino de Moscú, el janato de Crimea -división territorial rusa que solo ellos sabían cómo funcionaba-, Turquía y la Alianza polaco-lituana.

Y así pasaba las tardes agregando, e incorporando sucesos a sus osadas aventuras contra españoles los fieros mongoles. Historias, baste decirlo, que solo escuchaba con atención el pequeño Sergey porque quería igualar sus proezas, interpellando y corrigiendo a su abuelo en más de una ocasión: - Pero abuelo, usted dijo ayer que la tártara iba en el caballo pinto-, y que con solo quedársele viendo con cara de pocos amigos, de inmediato olvidaba lo que le preguntó. Mientras que sus hermanos, socarronamente le recalcaban, -¿qué preguntabas hermano, no te escuché bien?

Sin importar las bromas, Sergey imaginaba vivir esos cuentos y les aseguraba que algún día contaría los suyos, lo que provocaba la risa de sus hermanos. Mejor dicho, medios hermanos, por contar cada uno con su propia madre. Relatos, cabe decirlo, avalados en todo momento por su fiel mayordomo Dimitri Petrovich, antiguo sirviente en Siberia que lo acompañó por todos los sitios que anduvo en el Nuevo Mundo. Criado al igual que su padre, Vladimir Petrovich, quien fuera el principal caballerango del príncipe padre, Andreiev Podorov I, noble ruso que aseveraba su principado lo había heredado de los príncipes Fiódor Kurbski-Cherny e Iván Saltyk-Travin, después de que, en mayo de 1483, se habían desplazado con sus tropas moscovitas sobre la Siberia Occidental.

No le importó, según se los contaba a otros criados, haberlo seguido hasta el mismo desierto dada la lealtad que aprendió de su familia cuando eran sirvientes en Rusia con la familia del príncipe. Razón por la cual, Andreiev Podorov II, lo nombró mayordomo de castillo en el noble janato de Zacatecas. Cabe mencionar, que, en una de esas largas expediciones, Dimitri tuvo un hijo con la apache Taima (“choque de truenos”), cuando al extraviarse de su regimiento, fue cautivo de los nativos a quienes temía por lo satánico de los rituales que vio realizaban y solo se tranquilizaba cuando estaba con Taima. Por lo que había leído en un libro de historia en el castillo del príncipe, durante su cautiverio dedujo que estos indios debían ser descendientes de las tribus tártaras de Kan Kuchum, dada la crueldad en la forma que realizaban sus ataques; los que nunca vio, cabe aclarar, pero otro cautivo se los contaba para pasar el rato. Por lo que, al igual que los españoles, no tuvo mayor reparo para considerarlos bárbaros. De anciano escribiría en un diario donde lamentaba que nunca pudo presentarle al príncipe a su único hijo varón, Lonan (“nube”), fruto de un fugaz romance, dado el odio y temor que su amo les tenía a estos nativos.

III

Aunque a momentos bostezaban por lo largo y detallado de las descripciones sobre los lugares por donde pasó, o la gente que conoció y conscientes de lo fantasioso del relato, permanecían escuchándolo. Poco había que hacer en los Zacatecas. Preferían oír una y otra vez sus historias, que ponerse a estudiar las lecturas sobre el rito de la Iglesia ortodoxa rusa, casi igual de tediosa que la vida sobre los zares y los actos heroicos de los cosacos en las estepas contra los mongoles y otros grupos que atentaron contra el imperio, que también debían estudiar.

Les encantaba visitar en secreto a la cocinera, dado que lo tenían prohibido por contradecir lo dicho en las historias narradas por el príncipe, para escuchar las leyendas que les contaba con un estilo tan propio, que los mantenía atentos

por horas. Sobre todo, cuando al abuelo le daba por escribir sus memorias, ya que pasaba largo rato gastando tinta y papel. Llenaba los botes de hojas rotas, o tachonadas, al no gustarle lo que escribió sobre sus andanzas en la Nueva Siberia. En específico, si era una repetición de lo que hizo cuando vivió en la Nueva Ucrania (antes Nueva Vizcaya), cinco años atrás.

El tiempo pasaba volando con Kírilovna, nombre que le dieron a esta criada cuando entró como criada en el castillo. Era una nativa de nombre Meda, “mujer profeta”, no se sabe si zuñi o apache, evangelizada y bautizada por los franciscanos como María Soledad, pero sin olvidar, ni abandonar, sus costumbres maternas. Les contaba que,

- cuando Bartolomé y Tepox, que lideraban a los tobosos en tiempos del gobernador de la Nueva Ucrania, Diego Guajardo y Fajardo, mientras que los tarahumaras eran guiados por Teporame, ataron con tiras de piel de bisonte al capitán encargado de los soldados que, desesperadamente, los siguió desde San José del Parral hasta el Bolsón de Mapimí...
- ¿Cuándo fue eso Kírilovna? Preguntó el más pequeño.
- Guarda silencio, dijeron los demás. No te has dado cuenta que le cuesta trabajo pensar pensar en ruso. Deja que siga con el relato antes que el abuelo pida su vodka y nos llame para contarnos cuando luchó solo contra cuatro mongoles en la Nueva Siberia.
- Cansados -prosiguió-, se ocultaron tras las piedras y empezaron a lanzar sus flechas con las puntas envenenadas -también exageraba un poco sus historias- y fueron cayendo uno a uno sus enemigos. Después de un rato, solo se escuchaban quejidos y gritos de guerra....

IV

A pesar del intenso calor veraniego en esas áridas tierras que los hacía ir a tomar agua con relativa frecuencia y porque el príncipe, mecenas de la familia, los obligaba a usar

la tradicional vestimenta siberiana: los hombres vestidos con camiseta (kosovorotka), un cinturón de seda, o lana, pantalones negros de lino, botas a la altura de la rodilla y el gorro, o karluz y las mujeres debían usar el sarafán, o vestido largo, medias de lana y el kokóshnik, o tocado que se ponen en la cabeza. Ropa, cabe decirlo, nada adecuada para esa época del año en zonas con climas extremos y que, allende la Nueva Galicia se incrementaba el calor, sobre todo, en las desérticas tierras aún bajo dominio de la Apachería, o Nueva Mongolia, de acuerdo con el colonizador en turno. Era una vestimenta propia para los inviernos tan prolongados en tierras de sus ancestros provenientes del Cáucaso, pero la nostalgia, era la nostalgia y quien mandaba la imponía, a pesar de las quejas de sus descendientes.

Esa añoranza por la vieja Rusia y la armonía familiar acabaría pronto. Si bien era cierto que los rusos tomaron por asalto a los colonos españoles en el septentrión, sorprendiendo a sus escasas tropas destinadas a cuidar y proteger una sociedad que tenía divididos los intereses de las élites, quienes resistieron poco al estar mal armadas, peor pagadas como ya lo había contado, y para colmo, con los uniformes hechos hilachas al no llegarles los nuevos, según contaban, los oficiales los vendían para sacar dinero, razón más que suficiente para que su oposición a los rusos fuera mínima, la cual redundaba en su poco interés por defender a un rey que en su vida habían visto, no tuvieron la más mínima intención de morir defendiendo sus colores, los de su regimiento y el uniforme con honor, en un territorio tan grande y vasto, principalmente desértico, el cual se extendía, desde la Alta California, hasta la costa del Atlántico, haciendo frontera al norte con los noveles Estados Unidos, los que con el paso del tiempo, dado el poco interés del centro de la Nueva España y de Rusia, pasaría a formar parte de este nuevo país, el cual, de ser conocido como el septentrión novohispano y rebautizado como la Zarina, o Nueva Rusia en honor a Catalina II, finalmente se le conocería como el American Southwest estadounidense. Pero esa es otra historia.

Debido a tanto cambio de monarcas y autoridades, los habitantes de estas tierras crecieron entre los continuos enfrentamientos con españoles, abiertamente apoyados por el virreinato de la Nueva España, (cabe aclarar, más de palabra que con refuerzos militares y armamento, dados los más de dos mil kilómetros que los separaban del centro de poder virreinal, donde la mayoría de sus pobladores no tenía la menor idea de cómo era, o con qué riquezas contaba), las constantes incursiones de las tribus bárbaras, que de tantas que había, ya no sabían quiénes eran, por lo que solo identificaban con más detalle a las más aguerridas, las que se habían acostumbrado a capturar colonizadores para luego cobrar recompensas por su liberación, más la lucha por la evangelización entre la visión de la Iglesia Ortodoxa y contra la impuesta por los misioneros franciscanos y jesuitas, quienes, después haber sido expulsados por la Corona española, poco a poco regresaron buscando recuperar su poder, e influencia entre los nativos. Cabe mencionar, que muchos jesuitas expulsados se fueron tan despacio, que nunca alcanzaron a cruzar la frontera mientras duró su persecución; algunos hasta murieron en el camino de enfermedades, o por lo avanzado de su edad al no resistir el viaje. Y dentro de este maremágnum, una historia de amor que acabó en tragedia.

V

Como lo habrán podido apreciar, a los nuevos conquistadores les llovía sobre mojado. Si no eran atacados por los ahora clasificados como mongoles, tártaros, o apaches -categoría colonial que les dieron los colonizadores venidos de la península Ibérica-, considerados por todos enemigos de la civilización. Por lo que escucharon de ellos, los rusos llegaron a imaginarlos igual de peligrosos que los comandados por Hengis Kan, sin importar que era casi imposible toparse con ellos en los caminos reales, minimizando las guerrillas españolas, que, acompañadas de forajidos, resultaban ser más peligrosas que

los mismos bárbaros, pero como les habían ganado, pensaban que lo podían hacer de nuevo.

Principalmente estaban formadas por españoles americanos, que, acompañados mestizos, indios aliados traídos del centro de la Nueva España, mulatos y de otras castas, hartos de la discriminación a que estaban sometidos por ser considerados inferiores a los españoles peninsulares, uno que otro prófugo de la justicia, quienes aprovechaban cualquier descuido para asaltar viajeros rusos, culpando a los nativos, ya que llegaron a disfrazarse como ellos, para cometer sus fechorías. A estos asaltantes de caminos y poblados pequeños, habría que agregar un grupo más, que, si bien los preocupaba, les restaban méritos como guerreros. Eran los nuevos estadounidenses, a quienes les dio por cruzar la frontera norte como Pedro por su casa, ya fuera, según afirmaban, en busca de esclavos, o ganado robado, llevándose de paso pertenencias y las mejores vacas y toros, alegando eran suyos, de los rancheros españoles, o como “compensación”, por haber albergado a sus esclavos que habían comprado durante la venta que se realizaba todos los años, después del día de acción de gracias.

Sin importarles lo dicho anteriormente, dadas las historias, las constantes noticias sobre su salvajismo, pocas veces comprobado, e innumerables relatado, ya sea en la prensa, en partes militares, o informes de autoridades locales, en una que otra novela, al grado que los padres llegaron a decirles a sus hijos pequeños, “si se siguen portando mal, va a venir un apache y se los va a llevar”, continuaban siendo su principal enemigo. Sobre todo, después que adquirieron la pésima costumbre de secuestrar gente civilizada para pedir dinero por su liberación.

Los hombres secuestrados, eran quienes difícilmente regresaban vivos, a menos que pagaran su rescate, o porque preferían quedarse con sus captores al no tener nada que perder en sus pueblos. Mientras que, de los niños capturados, se decía terminaban convirtiéndose en bárbaros. Pero quienes en ocasiones llevaban la peor parte, eran las mujeres cuando no eran rescatadas. Si lograban escaparse de la tribu, venían

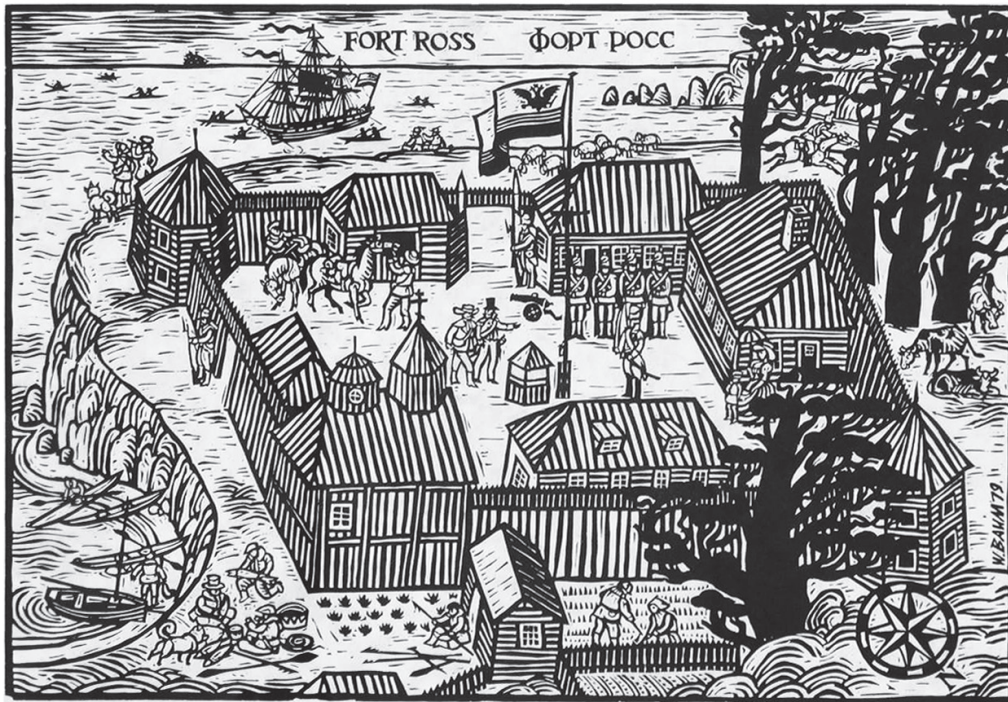


Imagen 2. <http://gorhistory.com>

cargando con uno o dos críos, morenos y de buen talante, las que, después de un tiempo, terminaban por regresar con sus captores cuando se hartaban de tanta crítica por la gente de los pueblos de donde eran originarias.

De ahí el gran odio que sentía el maestro de postas -donde los viajeros se refrescaban, mandaban su correo y cambiaban sus caballos-, Dimitry Davidovich, encargado de la postería que estaba sobre el popularmente llamado Camino Real de Tierra Adentro, a la altura del río descrito por los españoles como grande y bravo, al regresar su hija después de un año de desaparecida, deshonrada y con un niño de brazos, que juraba habían sido los apaches que la mantuvieron cautiva, pero cuyo parecido con un antiguo trabajador mestizo que tuvo y no se le volvió a ver desde que la niña de sus ojos había sido raptada, y que curiosamente regresó con ella, diciendo que la había rescatado de una ranchería de apaches tontos que estaban asentados en la Montaña tonto, dentro de lo antes fuera el territorio de la antigua Nueva Méjico; estaban tan acostumbrados a los nombres dados por los españoles, que difícilmente recordaban los puestos por los rusos.

Los considerados españoles tenían que soportar lo mismo que les hicieron a los indios, ser evangelizados, ahora por parte de la Iglesia Ortodoxa, al tiempo que debían aprender ruso, a obedecer a las autoridades zaristas, representantes de la zarina, a la que debían considerar su madre por ser la máxima autoridad de este nuevo virreinato. Valga señalar, adoctrinamiento que les entraba por un oído y les salía por otro. No tanto por resistir su colonización en defensa de sus tradiciones y de los reyes de España, sino por no entender ni jota del ruso y menos tratar de aprender su alfabeto. La mayoría eran analfabetos. Por lo tanto, ni siquiera habían aprendido el suyo. De los nativos ni se diga, si poco, o nulo caso les hicieron a los misioneros franciscanos, mucho menos a los barbones del Cáucaso, a quienes tampoco les entendían cuando hablaban, pero con menos dificultades para relacionarse con ellos. Muchos hablaban más de una lengua salvaje y el castellano. Además de gustarles el comercio que aprendieron cuando se relacionaron con los jumanos, en tiempos de los tatarabuelos.

VI

Al contrario de lo que suponían los asentados en poblaciones grandes, según afirmaban los viajeros, realizar un viaje por el desierto era muy aventurado, no tanto por el peligro de sufrir un asalto. Estaban acostumbrados a ir armados hasta los dientes, mientras que la gente adinerada, se hacía acompañar de una escolta de cosacos. Era por el insoportable calor de verano, o por el imprevisto frío invernal, que si bien muchos afirmaban no era nada en comparación al de Siberia, la mayoría de los rusos americanos en su vida habían estado en la madre patria, ya fuera porque acá habían nacido, o por aclimatarse a estas tierras, y resentían los cambios de clima como cualquiera. Para ser precisos, la mayoría de los habitantes de la Nueva Rusia no tenía la menor idea de que era soportar el frío siberiano. Por si fuera poco, al hundírseles las carretas en las dunas, algo que les ponía los pelos de punta al tener que seguir contratando

a los antiguos colonos españoles, quienes, junto con nativos aliados, o de algunos que llamaban genízaros (niños españoles criados como apaches, pero que habían dejado la tribu cuando eran grandes), continuaban siendo la mayoría de población en estas tierras, tuvieron que decirles por qué parte del desierto debían transitar para evitar estos hundimientos de carretas y, en ocasiones, hasta lo que llevaban cargando.

Si bien es cierto que había posteros como en la vieja Rusia, donde podía llegar a cambiar los caballos y conseguir timbres para enviar por correo su correspondencia, se encontraban bastante retirados uno del otro, lo que implicaba ser susceptibles de un ataque de bárbaros, más conocidos como “correrías”; sin descartar los que se disfrazaban como apaches para cometer fechorías y echarles la culpa. Y por si esto fuera poco, solo existían algunos poblados que contaban con pozos con agua. Las poblaciones más grandes, que debían cohabitar con grupos nómadas, debían vivir junto a un río o una laguna, muy pocos. Esto no les caía para nada en gracia, dado que debían caminar a pie tramos largo para no fatigar a los animales y por lo difícil que les resultaba caminar con sus botas rusas.

Emprender un viaje por la Nueva Siberia en línea recta era algo más que imposible, dado que, si bien desde lejos toda la tierra se veía igual, no lo era y corrían el riesgo de perderse al desorientarse (o perder el norte), caer en un barranco, o quedar insertos por días dentro de un arenal. Esta especie de estepas repletas de “fieras e indios salvajes”, según contaban los viejos, implicaba recorrer por días kilómetros de arena sin ver un poblado, o postería donde descansar. Viajar de este modo hasta su frontera norte, era cosa de tardarse más de cuatro meses para llegar a la capital de esta provincia, por tantos recovecos que había que tomar, aun realizándolo por los antiguos caminos trazados por españoles que andaban buscando, desde minerales hasta la fuente de la eterna juventud, pero que habían sido abandonados por disposición de las nuevas autoridades vizarinas, que deseaban todo fuera nuevo.

VII

Una nueva travesía y la primera aventura de Sergey Echecoatl Podorov y Mendieta, quien deseaba recorrer los caminos y realizar las andanzas de su abuelo, ya contaba los diecisiete años -bueno eso era lo que pensaban, ya que tardaron en llevarlo a bautizar al discutir su padre y abuelo con su madre, quienes serían sus padrinos, lo que les llevó bastante tiempo y algunos disgustos familiares de tipo religioso que, en esta ocasión, no viene al caso comentar.

El joven nieto de espíritu aventurero como su abuelo, sucesor en cuarto lugar a obtener el título de príncipe, ya que estaba primero su padre y luego sus dos hermanos, se contentaba con alcanzar grados militares y encuentros con los aguerridos mongoles, a los que de tantas historias que había escuchado se estremecía de terror solo al pensar enfrentarse con ellos, pero todos los días se hacía a la idea que podía sostener en un momento dado un ataque cuerpo a cuerpo en el que estaba seguro ganaría por llevar mejor armamento.

Lo que nunca imaginó Sergei que ya rondaba los diecisiete años; al menos eso creía, ya que nunca estuvieron seguros de la edad que tenía entre el día que nació y cuando lo registraron, dado que, en el Nuevo Mundo, no había jueces cercanos para presentarlo y registrarlo, por lo que muy bien pudieron pasar varios meses antes de conseguir su acta de nacimiento. Sobre todo, que sus padres recordaran con exactitud el día que nació y más que era mestizo, lo que dilató el presentarlo oficialmente ante la cabeza de la familia.

Su viaje de los Zacatecas hasta la capital de la antigua Nueva Vizcaya, o Nueva Ucrania -la que gusten usar para ubicar mejor al lector-, no tuvo mayores sorpresas. Se encontraron en el camino varios grupos de tarahumaras y tepehuanos que eran aliados, una que otra conducta militar, ahora al servicio de guardias de mineros, o de arrieros, que en los viejos mesones propiedad de antiguos españoles americanos -que podían

pertenecer a cualquiera de las castas formadas en el centro de la Nueva España, desde los llamados criollos, hijos de antiguos oficiales españoles peninsulares, de mineros, o descendientes de los primeros conquistadores, de comerciantes, hasta los “salta pa’ttras” y “no te entiendo”, únicos que de tantas mezclas raciales no se les podía identificar con ninguna y se arriesgaron a formar una nueva vida en estas tierras poseídas por el demonio, según los frailes misioneros, de acuerdo a lo que dice la Biblia sobre el desierto-. No había ningún grupo que no afirmara que fueron asaltados por una banda de apaches con más de veinte miembros encabezada por el indio Naché, que nadie conocía.

Su aventura inicia cuando un destacamento de cosacos, comandado por el capitán Yuri Volkov, sobrino nieto del príncipe en cuarto grado que decidió aventurarse a conquistar y colonizar el Nuevo Mundo, hijo de un primo del príncipe que ya no contaba con más fortuna que una vieja casona en Moscú, donde rentaba cuartos para vivir, le es encomendado el pequeño Sergei para que realice sus sueños de conocer el indómito septentrión de la Nueva Rusia, influenciado, tanto por las historias del abuelo como de la criada.

Al día siguiente salieron de la capital de Moscú, antes la villa de Chihuahua, rumbo al septentrión con dirección a ese inexacto lugar del que todos hablaban, pero nadie sabía cuál era su extensión, ni exactamente dónde empezaba al no contar con fronteras como las de Europa, llamado la Apachería que ningún grupo había conquistado. Habitado por la nación apache, por la semejanza de los grupos que así habían identificado y solo los conocían por el lugar donde los vieron.

Su primer destino en este inmenso desierto, una antigua misión, más conocida por la gente como Paso del Norte. Todo iba en calma hasta que se detuvieron junto a una laguna para refrescarse y dar de beber a las bestias. Sergei fue tras unas rocas cumpliendo un llamado de la naturaleza y nunca regresó, por lo que se organizó una partida, dejando a otros con las carretas, para buscarlos con mayor rapidez. Un grupo



Imagen 3. www.nps.gov

de españoles -solo porque hablaban español y vestían como ellos, ya que, en su mayoría, a simple vista se les notaba eran mestizos-, se ofrecieron ayudarlos, siempre y cuando hubiera recompensa. Después de ponerse de acuerdo en el precio, inició la búsqueda.

VIII

En su tan anhelado viaje, Sergey, el nieto aventurero cayó en una trampa. Estando en una taberna con dos forasteros que tenían todo el aspecto de ser enviados del virrey para insurreccionar a los españoles norteños contra los rusos, lo confundieron creyendo eran sus aliados. Estaban vestidos como rusos, aunque se hacían acompañar de nativos a quienes les decían

eran indios pueblo, indios aliados, no bárbaros y como no tenía ni la menor idea para distinguirlos, aceptó el vino que le dijeron se producía en una pequeña población situada junto a las peligrosas corrientes de caudaloso río a quien los españoles le llamaron, unos Grande y otros Bravo.

Después de un par de botellas perdió el conocimiento y lo sacaron por la trastienda de la taberna. Lo recobró cuando estaba en una de las llamadas rancherías de apaches mezcaleros, que de manera autoritaria y en una lengua que no entendía, le daban indicaciones, las que solo medio llegó a comprender por las señas que hacían, como ordenarle quitar el estiércol que habían dejado los caballos, darles agua, cargar lo que habían recolectado las mujeres, o cazado los hombres, limpiar vasijas, entre otras cosas más para un aspirante a capitán aventurero. Sin embargo, cargado de coraje y rabia, lo que debía contener para evitar lo desollaran igual que a un comanche que, sin saber su idioma, entendió les estaba diciendo una serie de improperios, que no viene al caso tratar de escribir en este relato, poco a poco fue entendiendo cuáles eran sus obligaciones de cautivo.

- “Bonita aventura me estoy pasando”. Ojalá y nunca lo sepa mi abuelo; solía repetirse en silencio una y otra vez.

Había perdido la noción del tiempo. Entre lo que tardó en llegar allende el río Bravo hasta lo que suponía era la Nueva Siberia, aprendido sus labores, había pasado más de un año. Al enterarse el príncipe, se dio cuenta el cariño que le tenía a pesar de ser mestizo. Fue de inmediato con los cosacos, donde alguna vez fue jefe de un destacamento. Contrario a lo que imaginaba -encabezar su búsqueda-, le indicaron que era mejor se esperara a pagar el rescate. O aprovechando la confianza de tratarse de uno de sus antiguos colaboradores, contratara soldados, o mejor lo diera por muerto ya que no podían distraer ningún pelotón. Se habían recrudecido los enfrentamientos contra los rancheros españoles y lo que quedaba de sus tropas presidiales, que, al estar recibiendo de nuevo ayuda de la Nueva España, comenzaron a reorganizarse y no podían distraer ni un solo cosaco en perseguir cautivos.

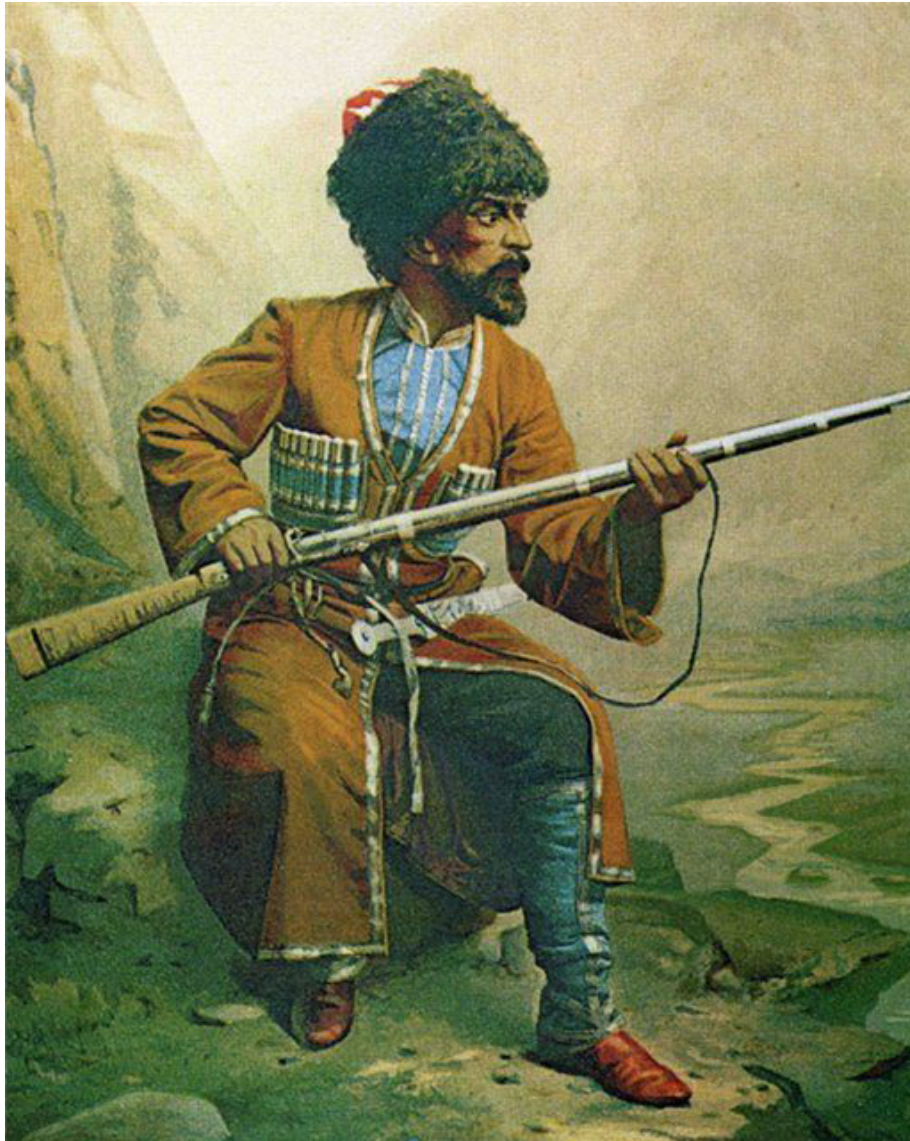


Imagen 4. <https://statuv.com>

Fue al encuentro de estos mercenarios. Era una partida de antiguos presidiales aliados con excosacos, indios renegados y uno que otro genízaro que les servía como guía. Después de arreglarse con el precio, que decidió descontárselo de su herencia, inició la búsqueda. Cruzaron ese gran río por donde se conocía como Paso del Norte. En la primera ranchería preguntaron por el starosta; jefe elegido por la comunidad.

- Decid al starosta que queremos hablar con él.
- ¿A quién?, respondieron en perfecto castellano, dado que, hasta esas tierras, si bien pertenecían a la zarina,

la influencia rusa era mínima y su sometimiento y colonización era prácticamente nula.

- Si nos permiten un momento, vamos a buscar a don Pedro. Es el de más respeto en este poblado y quién lo dirige. De seguro lo conoce.

Un tanto molestos, respondieron,

- Es a él a quien nos referimos, ¡idiota! Dijo bastante enojado el antiguo cosaco que dirigía ese grupo con aires de colonizador. ¿Acaso no ha venido nadie en los cincuenta años que llevamos gobernándolos a explicaros cómo funcionamos?

Solo se escuchó el silencio por toda respuesta.

- Mire acá viene, dijeron los españoles.

Sin decir siquiera buenas tardes, ni ofrecer mayor explicación, dado que el tiempo apremiaba, se dirigieron a don Pedro y a boca de jarro le preguntaron.

- ¿Habéis visto pasar una partida de indios con un joven de rostro apiñonado, de unos diecisiete años de edad, vestido a la usanza rusa?
- No.
- ¿Seguro?
- Si.
- Es importante que lo hallemos, ¿me entendéis?
- Si.
- ¿No sabéis decir otra cosa?
- No. Perdón, quise decir sí. Si bien estamos en un punto de cruce hacia el septentrión.
- ¿Hacia dónde decís?
- Rumbo al norte donde predominan los indios sublevados, no acostumbran a cruzar por los pueblos y rancherías, salvo cuando quieren llevarse vacas, o caballos. Les recomiendo sigan en esta dirección hasta la Apachería. Después, deben tener mucho cuidado, son sus tierras y ellos mandan. No es fácil quitarles lo que se llevaron, a menos que les ofrezcan algo a cambio.

IX

Entre que nunca los alcanzaron y esperaban les pidieran recompensa, había pasado más de un año. El abuelo, todas las tardes sentado en el patio donde contaba sus aventuras a los nietos esperando alguna noticia, un buen día lo encontraron muerto. Los otros nietos con la tristeza en el alma de no saber nada de su medio hermano, discutían por la herencia.

En una ranchería apache, Sergey había aprendido algo del idioma nativo. Esto es, sabía cuando le ordenaban hiciera algo. Ahí conoció a Wakanda -la del poder mágico interno-, de quien quedó prendado. Mientras que ella, aprovechando el liderazgo que tenía en la tribu, también atraída por este joven, mitad español, mitad ruso y ya vestido como nedni, se unieron en matrimonio. Sin saberlo, ella era nieta de Taima y el mayordomo de su abuelo, que, por temor a un reproche del príncipe, nunca se atrevió a contar su aventura.

En los Zacatecas, entre las discusiones de los otros nietos sobre qué le tocaba a cada quién, llegó una señora que nadie recordaba, ni siquiera el mayordomo, quien agonizaba en su cuarto, diciendo ser la duquesa Petrova Ivanova Kuznetsov, vida del príncipe Todorov, dejando a todos estupefactos. Mientras que, en tierras de la Apachería, cuando apenas disfrutaban las mieles de su matrimonio Sergey y Wakanda, a lo lejos se escuchó con miedo gritar:

- *Un-Dah* (hombres blancos).

Ortuño Martínez, Bárbara. *Hacia el hondo bajo fondo... Inmigrantes y exiliados en Buenos Aires tras la Guerra Civil española*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2018, 281 págs.

Soledad *Lastra*

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

lastra.soledad@gmail.com

La obra de Bárbara Ortuño se constituye en una investigación ineludible a la hora de comprender la historia de la migración española en Argentina desde una perspectiva social y cultural. Resultado de su tesis de doctorado realizada en la Universidad de Alicante (España) y de su estancia posdoctoral en la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina) este libro reúne una serie de hallazgos y reflexiones novedosas sobre las migraciones de posguerra que se encauzaron hacia la Argentina y convoca al lector a un recorrido que desnaturalice los mitos y sentidos comunes que se han difundido sobre la migración española en Buenos Aires. En cada capítulo, la autora señala cuáles fueron aquellos sentidos acríticos sobre las experiencias migratorias que han ocluido los matices del proceso para la interpretación histórica y que sin dudas su obra contribuye a complejizar.

Tales reflexiones no pueden provenir sino de una meticulosa estructura de fuentes, las cuales emergen de un campo heterogéneo de documentos provenientes de España y Argentina, como los partes e informes consulares, los expedientes de embarque, las cartas privadas enviadas por migrantes y familiares, prensa y productos fílmicos de los años de posguerra, boletines y documentos internos de centros regionales y asociaciones en Buenos Aires, así como entrevistas realizadas por la autora para esta investigación.

El libro se divide en seis capítulos. Los dos primeros se concentran en la experiencia de salida del país de los exiliados y migrantes españoles hacia Argentina; los capítulos tres, cuatro y cinco se focalizan en las principales problemáticas del

asentamiento y la construcción de la cotidianeidad en Buenos Aires, mientras que el último capítulo mira con profundidad el problema del peronismo a través del prisma del exilio español.

En el primer capítulo, “Huir de España, escapar de Europa”, la autora se zambulle en uno de los campos más hostiles del problema del exilio: el de su construcción conceptual. A partir de la indagación sobre las modalidades de la salida del país y los impactos represivos del régimen franquista, en este capítulo se perfilan los marcos analíticos centrales de todo el libro, aquellos que le permiten a la autora identificar en los exiliados características específicas que lo distinguen de los migrantes políticos. Para ello, la autora distingue una primera corriente de exiliados que parten del país en los tres años de transcurso de la guerra civil (1936-1939); un segundo momento caracterizado por la oleada migratoria que se retira de España en 1939 hasta el término de la segunda guerra mundial y, por último, un tercer momento atravesado por la posguerra. Justamente, es en esta tercera etapa entre 1946 y 1956 que se detiene esta investigación, considerando los intercambios comerciales promovidos entre Franco y Perón, y que los españoles arribados a la Argentina lo hacen ya no impulsados por la persecución directa del régimen franquista a los opositores políticos, sino por un marco opresivo más amplio en el que se mixturán razones de orden político y económico también.

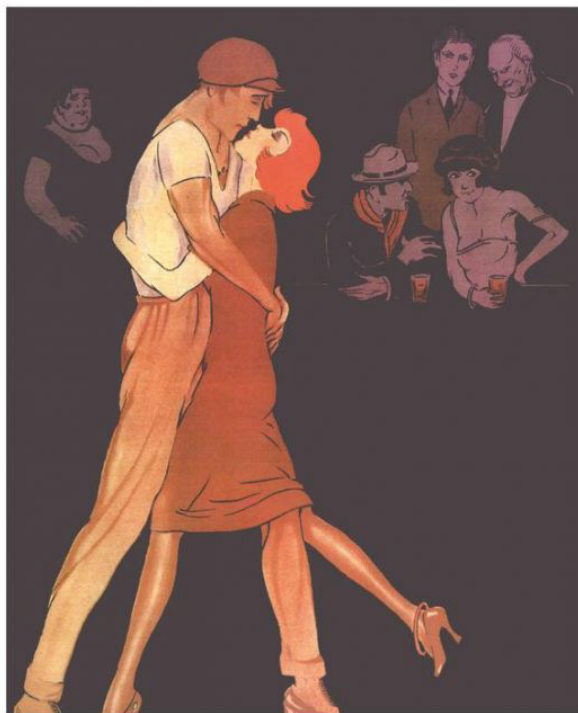
En el segundo capítulo “La Argentina es el país del futuro” reconstruye los múltiples aspectos que incidieron en que Argentina fuese seleccionada por los migrantes, resaltando el papel que tuvieron las redes familiares y de amistad que los españoles capitalizaron a la hora de emprender el viaje. Junto a ello, la investigación indaga en las estrategias construidas por los migrantes en los años treinta para poder ingresar al país en un momento en que los controles y las prohibiciones de ingreso se habían consolidado. También profundiza en la comprensión de los mecanismos institucionales que puso en marcha el primer peronismo para articular la inmigración española con

Bárbara Ortuño Martínez

H
istoria

Hacia el hondo bajo fondo...

Inmigrantes y exiliados en Buenos Aires
tras la Guerra Civil española



BIBLIOTECA NUEVA

419

el proyecto de crecimiento económico del país, y que será profundizado en el último capítulo del libro. Esta indagación resulta fundamental para desarticular la imagen “legalista” de la migración española y mostrar que las estrategias adoptadas por los españoles en su arribo al país austral transgredieron los límites de lo permitido, en muchas ocasiones violando la legislación vigente, y que se caracterizaron por su informalidad y que, en algunos casos emblemáticos, contaron con una importante cuota de “caos administrativo” que jugó a favor de los desembarcos.

El tercer capítulo se titula “Comenzar de cero, asentamiento y vida cotidiana allende los mares” y en él se analizan las distintas capas migratorias que fueron arribando a la Argentina, así como la fisonomía que fue adquiriendo la vida en la ciudad de Buenos Aires. Si toda la obra de Ortuño examina con rigurosidad la escala local, este capítulo lo hace de un modo magistral, compartiendo con el lector aquellas problemáticas específicas del modo de vida en una ciudad porteña que estaba sujeta a los vaivenes del contexto internacional como de los proyectos políticos nacionales en ciernes. Como señala la autora, resulta difícil comprender la incidencia política y también social que tuvieron las oleadas de exiliados y migrantes políticos en Buenos Aires, sin contemplar que al menos un 48% de la población migrante española que partió entre 1860 y 1936 se estableció en este país austral. En este capítulo se recorren los procesos de movilidad social de los migrantes españoles en Argentina, sus inscripciones laborales, sus patrones habitacionales, su presencia en el mapa urbano y los roles que fueron desarrollando en la vida cotidiana. Cabe subrayar la perspectiva de género que incorpora la autora al análisis de las relaciones microsociales del universo migrante en Buenos Aires, su agudo análisis sobre las redes culturales opresivas que las ataron a prácticas generizadas, las tareas desarrolladas por ellas al interior de la comunidad afectiva y también hacia afuera, en la asistencia brindada a los recién llegados.

El cuarto capítulo, “Inmigrantes y exiliados o la diferente percepción del yo con respecto del otro” profundiza en la construcción colectiva de las identidades migrantes, analizando en un juego de espejos aquellos sentidos enarbolados por los migrantes españoles con respecto a los exiliados arribados en la posguerra, así como las disputas y distancias tejidas en relación a las figuras emblemáticas del exilio republicano en Buenos Aires. En este capítulo la autora recorre tres dimensiones aglutinadoras de la comunidad española: las formas adoptadas en la salida del país; el componente antifranquista de las prácticas

y discursos de los exiliados y migrantes; y la constitución de espacios de sociabilidad que fueron transformándose y adoptando distintos grados de pertenencia en los colectivos migrantes. En este punto, la investigación se detiene a mostrar las relaciones de conflicto que se fueron produciendo entre los franquistas y republicanos en Buenos Aires, y la pugna por articular en sus filas a aquel sector migrante identificado como “apolítico”. Así, el examen sobre los discursos y sobre los usos del imaginario de la guerra civil en los distintos espacios de sociabilidad, refleja los perfiles específicos de los migrantes arribados en los años cuarenta y la ríspida convivencia que se fue desarrollando al interior de toda la comunidad española.

En el capítulo cinco, “Encuentros y desencuentros en el asociacionismo étnico”, la investigación se detiene a recorrer los tres tipos de asociaciones que fueron creadas por los inmigrados españoles en todo el país y especialmente en Buenos Aires: las de carácter mutual y benéfico, las comunidades de élite y las regionales. La autora reconstruye el tejido social y cultural que se fue desarrollando en estos centros, enfatizando en las significativas complicaciones que fueron surgiendo con respecto al carácter nacional que ocluía los rasgos regionales de colectividades como los vascos, gallegos o catalanes. Así, en esta investigación se destaca como un componente específico del exilio español en tierra austral, la fuerza adquirida por los nacionalismos periféricos que en algunos casos permitió la unificación de sectores inmigrados con los actores exiliados de los años cuarenta. Asimismo, este capítulo profundiza en las distancias que se fueron desplegando entre personalidades de la elite exiliada en Buenos Aires y los centros regionales conforme se iba fortaleciendo el régimen de Franco en la península y consolidando el control del gobierno peronista sobre estos espacios.

El último capítulo titulado “La sombra del ciprés es alargada” analiza la experiencia del peronismo a través de las representaciones y dinámicas adoptadas por la comunidad exiliada en Buenos Aires. Buceando en las memorias de los

entrevistados y en las cartas enviadas a familiares en España, Ortuño demuestra con detalle la complejidad del fenómeno del peronismo, que fue amado y temido a la vez por la heterogénea comunidad de exiliados y migrantes. Su análisis posiciona al peronismo como un parteaguas para la vida de los españoles en Buenos Aires, ya sea por el impacto del crecimiento económico y el ascenso social que posibilitó en los migrantes pertenecientes a los sectores populares, como por las alarmas que generó en un sector de elite del exilio, que equiparó a Perón con el fascismo europeo. En esta última consideración, tuvo un peso muy importante la relación que se estableció entre Franco y Perón y el rechazo del que fueron objeto los exiliados republicanos, cuyos posicionamientos políticos fueron quedando a la vera del proyecto político peronista. Este capítulo reúne un minucioso examen sobre el binomio consenso-represión, analizando por un lado, cuál fue el trabajo de la diplomacia franquista en Buenos Aires en la difusión de la propaganda del régimen a través del cine y el teatro; y por otro lado, cuáles fueron las prácticas punitivas, policiales y de infiltración que recayeron sobre la comunidad española en nuestro país. Así, el análisis sobre los imaginarios de un “franquismo a la criolla” se enriquece con el interrogante por los lazos tejidos entre el peronismo y el franquismo y por ciertos esfuerzos convergentes entre ambos.

El libro de la Dra. Bárbara Ortuño renueva las preguntas sobre la historia del exilio español desde una perspectiva conceptual y empírica; demuestra que el juego de escalas se vuelve imprescindible para comprender la complejidad de los fenómenos históricos y vincula la perspectiva de género a la mirada integral sobre el exilio y la reconfiguración de la vida cotidiana.

La contrasubversión como política.***La doctrina de guerra revolucionaria francesa y su impacto en las FF.AA. de Chile y Argentina***

Cristian Gutiérrez Tapia.

Santiago: LOM Ediciones, 2018, 148 p.

Imbuidos del ambiente de la Guerra Fría interamericana, las fuerzas armadas latinoamericanas comenzarán tempranamente (finalizando la década del cincuenta del siglo XX) a familiarizarse con las nuevas formas en que se manifestarán los conflictos militares, y sobre todo políticos, en diversas partes del orbe. Así, las experiencias de Francia en Indochina y Argelia, o la de Estados Unidos en Vietnam, serán interiorizadas como batallas eminentemente políticas, en donde el factor decisivo ya no será ni la superioridad tecnológica ni la humana en el campo de batalla, sino que el factor preponderante y que propiciará sendas derrotas a ejércitos regulares bien armados será la población civil. Esto inclina el eje de la confrontación al plano político, siendo el elemento psicológico central a la hora de salir victoriosos. Desde la Escuela Superior de Guerra de París o de la Escuela de Las Américas, dirigida por estadounidenses, estos postulados, sistematizados principalmente por franceses sobrevivientes de Indochina y Argelia, comenzarán a transmitirse a diferentes partes del mundo, incluida América Latina, en donde países como Argentina y Brasil serán pioneros en incluirlos en su doctrina. Chile también formará parte del influjo de estas «nuevas formas de lucha», y militares nacionales estarán presentes tanto en la Escuela Superior de Guerra de París como en cursos dictados en Argentina, a partir de la década del sesenta. Todo ello será la pavimentación del accionar represivo que se montará tras el golpe militar de septiembre de 1973.



Índice

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La especificidad de la violencia

Violencias y contexto

Lo “absoluto” en la violencia política

Capítulo 2. La doctrina de guerra revolucionaria francesa.

Una idea en clave colonial

Las ideas en su marco: Francia y la guerra revolucionaria

Colonialismo y representación en la idea represiva francesa

La guerra fría: del partisanismo a la guerra revolucionaria

“À corsaire corsaire et demi”. El aprendizaje francés

La estructura “subversiva”

Organización administrativa y policial

Organización militar: el arma del Viet Minh
 Las fases de la guerra revolucionaria
 Argelia: la representación de la guerra revolucionaria en la doctrina francesa
 ¡Al modo de los paras! La contra francesa
 El método y la praxis

Capítulo 3. La contrasubversión como política

El factor político de lo militar
 América Latina en la Escuela Superior de Guerra de París (ESG de París) n
 Argentina: “gorilas” y antiperonistas
 Occidentales y católicos: la misión francesa y la contrarrevolución en Argentina
 El tratamiento de la subversión en los manuales del ejército argentino
 Una copia a medida de la DGR francesa
 Manual secreto “Operaciones psicológicas”, N° RC-5-2
 Manual secreto “Operaciones contra la subversión urbana” N° RC-8-3
 Manual “Operaciones contra fuerzas irregulares”, N° RC-8-2 de 1969
 De nuevo las fases
 Manual secreto de “La Unidad de Inteligencia”, N° RC-16-5 de 1973
 Manual “Operaciones contra elementos subversivos (proyecto)”, N° RC-9-1 de 1975
 Una metodología exportable: la contra en Chile
 La hora de las definiciones
 La subversión imaginada
 Chile en las aulas de la ESG de París
 Chile en el primer curso de contrarrevolución
 El poder de las ideas
 El golpe de Estado y la contrasubversión como política
 Los planes y la subversión urbana
 Conclusión: la Dina y el tratamiento de la subversión interna
 Las fases (otra vez)
 Bibliografía

El mapa “rojo” del pecado.*Miedo y vida nocturna en la ciudad de México 1940-1950*

Gabriela Pulido Llano.

México: INAH, 2016, 378 p.

Esta obra es un análisis del discurso del miedo a la ciudad construido por la prensa durante las décadas de 1940 y 1950 y tiene como núcleo la temática de la vida nocturna urbana. Los salones de baile, centros nocturnos, cabarets, antros y giros negros son personajes históricos representativos de la vida nocturna metropolitana. También han sido protagonistas distinguidos en la nota roja de la ciudad de México desde que este género periodístico existe. En los medios mexicanos, en particular la prensa y el cine, se asocian la noche y la maldad. El discurso de modernización de la ciudad se concretó mediante planes diversos de urbanización; programas acompañados por un discurso de “higiene social” que tocó los sitios de esparcimiento aludidos. Las representaciones de la vida nocturna en la ciudad, que enfocan la atención en las actividades de los centros nocturnos y salones de baile desde la perspectiva de la propaganda del miedo, se multiplicaron de maneras muy creativas. Encontramos numerosos relatos, escritos y visuales, que dejan ver las opiniones que se generaron en torno a las prácticas ejercidas en estos espacios. A partir de la repetición cotidiana de esta iconografía se fabricó una leyenda negra de la ciudad de México como capital del vicio, retrato de la ciudad que mantiene su vigencia hasta el presente.

El mapa “rojo” del pecado
Miedo y vida nocturna
en la ciudad de México
1940-1950



Gabriela Pulido Llano

428

Señas y reseñas

Índice

Introducción

Primera parte. Espectáculo y vida nocturna

El espectáculo “sicalíptico” en la ciudad de México y el deber ser urbano

Las buenas costumbres durante el día

La mujer moderna y las relaciones entre sexos

¿Cómo se desnuda la sociedad metropolitana?

Itinerarios del espectáculo “sicalíptico”

Teatros y salones de baile: los antecedentes en la escena

Segunda parte. Cabareteras, “cinturitas” y policías

Personajes de la vida nocturna en los medios impresos:

Magazine de Policía

La vida nocturna en cuadros

De prostitutas a cabareteras: reglamentos y profilaxis

La cabaretera y su sino

Celestinas, mafias y autoridades

La muerta del cabaret Bagdad y otras prostitutas
redimidas
“Cinturitas”, policías y otros destinos
Cabarets de homosexuales y “castigadoras de cabaret”

**Tercera parte. “Pachuquismo”, “tongolelismo” y la ciudad
del vicio**

Iconografía del “pachuquismo”
Insaciables “pachucos”
El “tongolelismo”
Lo sexual y las revoluciones escénicas
El público responde
La ciudad y el vicio

Reflexiones finales

Anexo 1

Anexo 2

Fuentes

Glosario



***Sindicalismo revolucionario y movimiento obrero
en la Argentina: de la gestación en el Partido
Socialista a la conquista de la FORA (1900-1915)***

Alejandro Belkin.

Buenos Aires: Ediciones CEHTI/Imago Mundi, 2018, 320 p.

Alejandro Belkin nos ofrece en este libro un detallado análisis sobre el proceso de emergencia del “sindicalismo revolucionario” y de su conquista de la hegemonía dentro del movimiento obrero, retratando su labor militante y los principales debates que le singularizaron dentro de las organizaciones obreras de principio del siglo XX. Este esfuerzo de comprensión es esencial para deshilvanar la formación ideológica del movimiento obrero argentino, comprensión que en el caso del sindicalismo revolucionario la historiografía desfigura o desconoce, a pesar de haber sido una de sus principales corrientes ideológicas. Para realizar esta investigación, el autor se ha apoyado en una amplia y completa revisión de fuentes, de los principales periódicos de las centrales y gremios liderados por sus militantes, de libros de actas de las centrales obreras, así como periódicos de las otras corrientes del movimiento social, bibliotecas y archivos contrastadas con informaciones de diarios nacionales y análisis de fuentes públicas. El trabajo aporta luz sobre las distintas fases del desarrollo de la “nueva corriente” desde sus orígenes dentro del Partido Socialista y su posterior ruptura, su papel en la reorganización de las centrales obreras, en los principales conflictos laborales y, en particular, revaloriza su incidencia en la huelga de la Semana Roja de 1909 y en los acontecimientos del Centenario que marcan un punto de inflexión en la historia del movimiento obrero de principios de siglo. Aporta además, para mayor originalidad, un análisis del proceso de reconstrucción de las organizaciones obreras luego de la crisis del Centenario, que desembocan en el IX° Congreso de la FORA donde se consolida el papel dirigente del sindicalismo revolucionario dentro del movimiento sindical, papel que conservará con diferentes altibajos durante más de una década.



Índice

Prólogo

Agradecimientos

Introducción

1. De los orígenes de la cultura

- Los debates sobre el rol de los sindicatos
- La política estatal integracionista agudiza las tensiones en el PS
- El nacimiento del sindicalismo revolucionario
- La consolidación y escisión de la corriente sindicalista
- Conclusiones

2. Los primeros (grandes) desafíos

- Los *sindicalistas* codirigen la huelga general de enero de 1907
- El Congreso de Unidad de 1907, sindicalistas y anarquistas se distancian

La segunda huelga general, las discrepancias entre la UGT y la FORA

La huelga de inquilinos, ausencia de la FORA y la UGT

Una vez más la huelga general. La UGT se opone a la FORA

Conclusiones

3. De la UGT a la CORA, la consolidación de la corriente

La Semana Roja, las sindicalistas disputan la dirección de la huelga

La fundación de la CORA, los sindicalistas conquistan a un sector del anarquismo

La huelga general por el asesinato de Ferrer. El rol organizador del sindicalismo y el Comité de Agitación

El asesinato de Falcón, el estado de sitio y el papel de la CORA

Los sindicalistas en el Centenario, principales promotores de la huelga general

La Ley de Defensa Social y la mesurada respuesta de la CORA

Conclusiones

4. La conquista de la hegemonía

El sindicalismo revolucionario ante el quietismo del movimiento obrero

Auge y derrota de las luchas obreras, rechazo a la mediación estatal

El sindicalismo y la reorganización del movimiento obrero

De la derrota a la huelga general, de la unidad a la concentración

Conclusiones

5. El asalto final

De la concentración a la discusión

Los sindicalistas ingresan en la FORA

El IX Congreso de la FORA: la entente anarcosindicalista

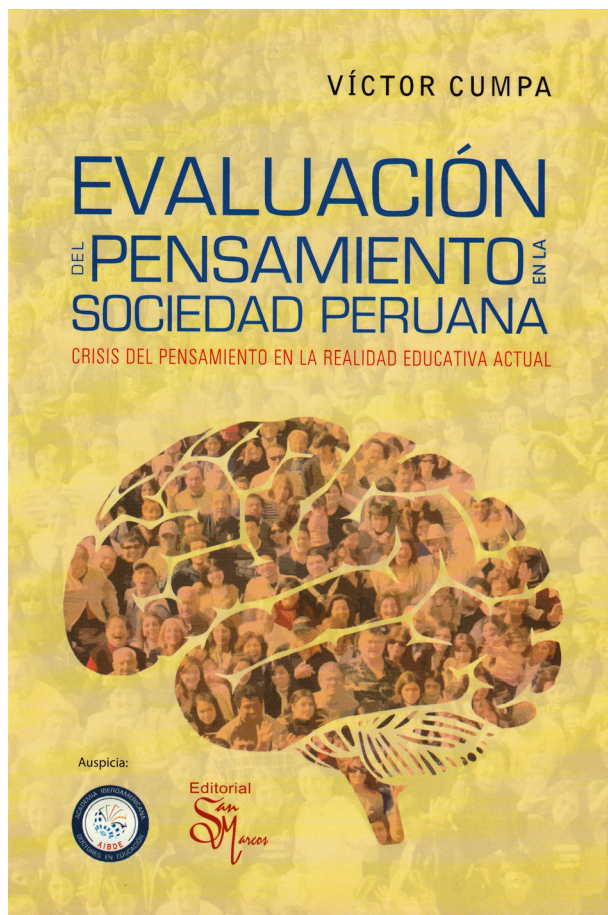
Conclusiones

Evaluación del pensamiento en la sociedad peruana. Crisis del pensamiento en la realidad educativa actual

Víctor Cumpa.

Lima: Editorial San Marcos, 2018, 165 p.

Los precedentes académicos de esta obra, *Evaluación del pensamiento en la sociedad peruana. Crisis del pensamiento en la realidad educativa actual*, aparecen en la versión introductoria que, bajo el título de *Evaluación del pensamiento en América Latina*, el autor presentó a inicios del 2017 en el Centro de investigación de Estudios Comparados de América Latina-CIECAL, en Toluca, México, ante especialistas investigadores de la región y en universidades locales. En el presente estudio, el autor acoge los paradigmas del pensamiento que con mayor fuerza ha calado en la sociedad peruana actual, desde el pensamiento analítico hasta el pensamiento complejo enarbolado por Morin. Se ve en él la amplitud reflexiva, descriptiva e histórica de cada uno de los modos de pensar, hasta llegar al establecimiento de una evaluación educacional. Al evaluar el proceso pensante nacional, devela y destaca la existencia de la necesidad ineludible de su pensamiento. Se quiere conocer la actualidad pensante del país, en sus ámbitos paradigmáticos del pensamiento más relevantes, y el producto cimentado en estas páginas creemos que concreta los esfuerzos por tratar de lograrlo. Aspiramos, a través de ellas, que el proceso de valoración del pensamiento de la sociedad peruana ya no continúe siendo un imperativo categórico pendiente.



436

Índice

Presentación

Resumen

Introducción

Agradecimientos

Primera parte. Sociedad y conceptualización del pensamiento

Antecedentes

Bibliografía

Historiografía del pensamiento

Bibliografía

La sociedad pensante y la crisis en el pensamiento axiológico. Análisis del pensamiento en la vida social, local y regional

Bibliografía

Pilares del pensamiento educativo regional

Bibliografía

Pensamiento valorativo Pensamiento contravalorativo.

Deformaciones autodestructivas en la Práctica
de las cualidades humanas valorativas

Bibliografía

El pensamiento educativo

Bibliografía

**Segunda parte. Crisis valorativa. Ejercicio de actitudes
contravalorativas. Crisis del pensamiento ético. Enfoque
de las deformaciones autodestructivas en la realidad
sociopolítica**

Crisis del pensamiento ideológico

Bibliografía

El pensamiento ético en el estudiantado nacional

Bibliografía

**Tercera parte. Evaluación del pensamiento en la sociedad
peruana**

Visión de los componentes o índices de desarrollo
humano para reconceptualizar el pensamiento en la
sociedad peruana con miras a proponer una teoría de la
actitud humana

Acerca de la reconceptualización del pensamiento en la
sociedad peruana con miras a proponer una teoría de la
actitud humana. Alternativas para reconceptualizar el
pensamiento en el Perú

**Cuarta parte. Resultados. Instrumentos y matrices para
la evaluación del pensamiento de todo el sistema social
mediante estrategias individuales (sujeto nacional)**

Evaluación del pensamiento de la sociedad peruana desde
el estudiantado nacional

Instrumentos y matrices

Teoría de la actitud humana

Bibliografía

Conclusiones

El joven Malinowski (tres textos)

Leif Korsbaek.

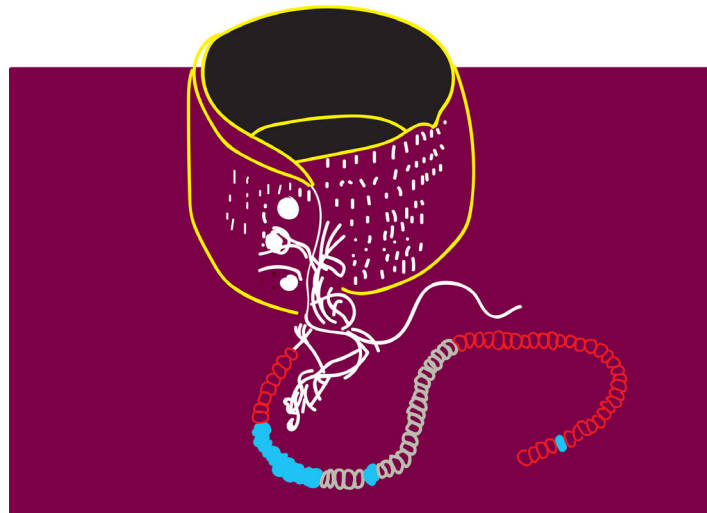
México: INAH/Ediciones del Lirio, 2018, 121 p.

Algunos antropólogos son relativamente desconocidos y es justo escribir acerca de ellos, tanto para presentarlos como para llamar la atención de su existencia y, posiblemente, su relevancia e importancia; otros son tan bien conocidos que realmente no hay necesidad de presentarlos y hablar de sus virtudes. Bronislaw Malinowski pertenece definitivamente a la segunda categoría y es seguramente uno de los antropólogos mejor conocidos del siglo XX. Sin embargo, los tres textos del joven Malinowski que aquí se presentan son escasamente conocidos y nos revelan un Malinowski totalmente desconocido.



El **jOven MalinoWski** (tres textos)

Leif Korsbaek



439

Índice

Introducción, por Leif Korsbaek

Tres textos de Bronislaw Malinowski

Observaciones sobre El nacimiento de la tragedia de
Friedrich Nietzsche (1905)

Sobre la economía del pensamiento (1908)

Los aspectos económicos de las ceremonias intichiuma
(1914)



El joven Malinowski (tres textos)

Leif Korsbaek.

México: INAH/Ediciones del Lirio, 2018, 121 p.



Índice

A la vuelta de la esquina
El armario
Basta de tonterías
El atuendo
El baño
El ciclo
En este momento
Estoy de pobre
Etiquetas
La corbata
La serpiente

La sombra
Los paseantes
El instinto salvaje
Quiero decirles
Tiembla la tierra
Torquemada
Conocía el camino
El libro
El signo
La tarjeta de Carlos Revueltas
Los otros
Se desgarran el tiempo
Los escritores en sus momentos
Recordando a Monterroso
Paralelo 60

442

Instrucciones para los colaboradores

Normas editoriales y arbitraje académico

Los artículos presentados a la revista electrónica de pensamiento crítico latinoamericano Pacarina del Sur, deben adecuarse a las siguientes normas que respaldan su calidad y bien ganado prestigio académico internacional:

1. Los artículos deberán ser originales e inéditos y tratar con rigor académico y sentido crítico temas filosóficos, culturales, sociales, históricos, políticos, económicos, pedagógicos, artísticos, literarios o ambientales relacionados con uno o más países del continente o, en su defecto, vinculados con las problemáticas de otros continentes.
2. Los artículos deberán presentarse en formato Word (.doc o .docx), en letra Times New Roman, punto 12, tamaño carta, con un interlineado de 1.5. Las páginas deberán estar numeradas consecutivamente.
3. La extensión del artículo no será mayor a 36 páginas, incluyendo tablas, diagramas, gráficas, imágenes, notas y referencias bibliográficas.
4. Se deberá incluir en la presentación del texto una sumilla o resumen de entre 6 a 10 líneas y 5 palabras clave, ambos en idioma español, inglés y portugués. Los escritos no clasificados como científicos, pero sí de carácter académico, quedarán exentos de este requerimiento, los cuales corresponden a los incluidos en las secciones “Brisas”, “Señas y reseñas” y las entrevistas y testimonios incluidos en “Huellas y voces”.
5. El autor deberá anexar un resumen bio-bibliográfico no mayor a cien palabras, el cual incluirá su filiación institucional y correo electrónico.
6. Las notas deberán ser referidas al final del texto en números arábigos.
7. En las referencias bibliográficas (bibliografía) se consignarán únicamente los textos citados en el artículo. Deberán ordenarse alfabéticamente, siguiendo el modelo o protocolo de citación de fuentes APA.
8. El autor deberá incluir o proponer de tres a siete imágenes alusivas al tema tratado con fines exclusivos de ilustración, acreditando la autoría o su fuente de procedencia impresa o electrónica, bajo su responsabilidad. El Consejo Editorial atenderá, a petición expresa del autor, la elección de imágenes de dominio público o de su propio acervo que considere apropiadas.
9. El autor de la contribución podrá sugerir la sección de la revista en que debe publicarse su artículo, pero la decisión final dependerá del Consejo de Redacción.
10. Los artículos deberán ser remitidos a la dirección electrónica: info@pacarinadelsur.com



www.pacarinadelsur.com



www.twitter.com/pacarinadelsur



www.facebook.com/pacarinadelsuoficial