

# Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano



*Dossier 22*  
Movimientos, grupos,  
colectivos y organización  
de mujeres



VIVAS NOS  
QUEREMOS

Octubre-diciembre, 2019

41





# 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

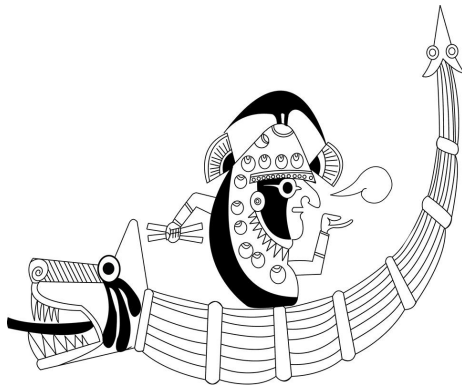
Luis Sánchez García (México)

## 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 11, núm. 41, octubre-diciembre 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 Kersfeld  
Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador

Dahil Melgar Tísoc  
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Rafael Ojeda  
Universidad Nacional de San Marcos, Perú

Rafael Pérez Taylor  
Instituto de Investigaciones Antropológicas,  
Universidad Nacional Autónoma de México

Hernán Topasso  
Universidad de Buenos Aires

Guillermo Torres Carral  
Universidad Autónoma Chapingo, México

Arturo Vilchis Cedillo  
Universidad Nacional Autónoma de México

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

## Consejo Consultivo Internacional

  
Enrique Amayo (Perú)  
Universidade Estadual Paulista, Brasil

  
Hugo Biagini (Argentina)  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y  
Universidad Nacional de Lanús, Argentina

  
Barry Carr (Australia)  
La Trobe University, Australia

  
Gustavo Fernández Colon (Venezuela)  
Universidad de Carabobo, Venezuela

  
Diego Jaramillo Salgado (Colombia)  
Universidad del Cauca, Colombia

  
Víctor Jeifets (Rusia)  
Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia

  
Antonio Melis † (Italia)  
Università di Siena, Italia

  
Márgara Millán (México)  
Universidad Nacional Autónoma de México, México

  
Salvador Morales Pérez † (México)  
Universidad de San Nicolás de Hidalgo, México

  
Mario Oliva (Chile)  
Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Heredia)

  
Rodrigo Quesada Monge (Costa Rica)  
Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Heredia)

  
Hugo Enrique Sáez Arreceygor (Argentina)  
Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco

  
Arturo Taracena (Guatemala)  
Universidad Nacional Autónoma de México

  
Claudia Wasserman (Brasil)  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



■ **Dossier: *Movimientos, grupos, colectivos y organización de mujeres***

**11** | Presentación  
Hazel Dávalos-Chargoy

**15** | No Somos Pollos. Recuento y reflexiones de los hechos,  
un caso de acoso virtual en Guadalajara  
Gabriela Gil Veloz

**29** | Nuestro derecho a decidir  
Cecilia Guadalupe Neubauer

**45** | *Somos una voz de hilo y aguja que no se calla*: autoetnografía de un  
proyecto de preservación de la memoria a través del bordado, el  
caso del colectivo Bordeamos por la paz de Ciudad Juárez  
Hazel Dávalos-Chargoy

**83** | Líneas de protesta: análisis del contenido de la campaña  
“Cartas de mujeres” de Perú  
José Ramos López

**107** | De los mecanismos de las mujeres a una igualdad de género  
sustantiva en ciencia y tecnología  
E. Liliana Chaparro Vielma y Sandra Bustillos Durán

**135** | Vivas nos queremos: feminicidio y resistencia feminista  
en tres ciudades latinoamericanas  
Marisol Anzo-Escobar

**161** | Sangre Violeta: la radio comunitaria como espacio de aprendizaje  
y articulación de la lucha feminista  
Daniel Montaña Rico

**201** | Las olas en el mar nunca se detienen: las mujeres en el  
Movimiento de Acción Revolucionaria  
Nithia Castorena-Sáenz



**223** | Espacios en disputa: trabajo y ciencia desde transgresiones feministas  
María Noelia Correa García

**245** | Reseña: Alice Driver, (2015) *More or less dead. Feminicide, haunting, and the ethics of representation*  
Sandra Bustillos Durán

### ■ Abordajes y contiendas

**251** | América Latina: sobre la formula trinitaria  
Marcos Cueva Perus

**311** | “Por el rodadero de la política bajó todo a corromperse en charco cenagoso y pútrido”. ¿Cómo llegó Manuel González Prada al anarquismo? Una mirada desde la cuestión política  
Joël Delhom

**341** | Comunidades en una época de narcisismo  
Hugo Enrique Sáez A.

**365** | *Pedro Páramo*: semiótica de la muerte de un continente  
Claudia Sánchez Reche

**379** | El Salvador: Ciberpopulismo de derecha y hegemonía neoliberal  
Luis Alvarenga

### ■ Alma matinal

**401** | Diseño humano  
Luis Alfonso Aya Velandia



## ■ Amautas y horizontes

421

El trabajo universitario: Desempeño profesoral y el profesor quemado  
Leónidas Augusto Pacheco Olea, Belén Pacheco Reyes y Fernando Pacheco Olea

437

Los juegos de rol y el rendimiento académico en los cursos de periodismo  
Llamil Fidel Vásquez Valencia

467

Ciudadanía integral desde la educación básica en el Perú [I]. El paradigma de la ciudadanía en la educación básica. Un caso de diversificación curricular para la educación de jóvenes y adultos (EBA)  
César Hildebrando Delgado Herencia

## ■ Huellas y voces

503

El testimonio de Wilfredo Rozas: Los apristas en París  
Ricardo Melgar Bao

551

Narrativa desde la prisión  
Roberto Reyes Tarazona

577

Software libre para una ciudadanía libre. Conversando con Nicolás Laguna  
Marcela Román y Jorge David García

589

La seducción de Maya. La imagen de la India en la Argentina contracultural (1968-1976)  
Daniel Omar de Lucia

## ■ Indoamérica

693

Tenamaztle, líder indígena de la guerra del Mixtón  
Martha Eugenia Delfín Guillaumin



**705** | La salud y la medicina en la cosmopercepción andina  
Juan José García Miranda

**751** | Intelectuales, discurso civilizador y clases subalternas en  
Ayacucho  
José María Vásquez Gonzales

### ■ Mallas

**787** | El exilio de dictadores latinoamericanos en la República  
Dominicana trujillista (1957-1960)  
Guadalupe Rodríguez de Ita

**823** | Fronteras, exilios y destierros  
Jorge Núñez Sánchez

### ■ Oleajes

**861** | La Revolución contra el capital. Gramsci, Mariátegui y  
los bordes de la heterodoxia marxista  
Rafael Ojeda

### ■ Piélago de imágenes

**887** | El imperio del concepto de narración en el universo teórico  
sobre las obras fílmicas  
Marco Antonio Sotelo Melgarejo

**903** | Un poco de bolivarianismo en el cine latinoamericano  
José Ventocilla Maestre

**915** | Víspera, revolución, exilio y memoria. Cuatro etapas del  
documentalismo chileno  
Ernesto Guevara Flores



## ■ Utopías

**943** | La (buena) ciencia como (un acto de) rebelión  
Carlos Eduardo Maldonado

## ■ Brisas del sur

**971** | Mauricio Macri. Después de mí, el diluvio  
José Miguel Candia

## ■ Señas y reseñas

**981** | *Guatemala, la República Española y el Gobierno Vasco en el exilio (1944-1954)*, de Arturo Taracena Arriola

**985** | *El anarquismo argentino. Bibliografía, Hemerografía y fondos de archivo*, de Lucas Domínguez Rubio

**987** | *Vanguardia andina, migrancia y heterogeneidad textual: hacia una poética de lo cósmico en Cábala para inmigrantes*, de José Luis Ayala

**991** | *Los nuevos herederos de Zapata. Un siglo en la resistencia, 1918-2018*, de Armando Bartra





# ***Dossier: Movimientos, grupos, colectivos y organización de mujeres***

Coordina: Hazel *Dávalos-Chargoy*

## **Presentación**

Las mujeres se han organizado para alcanzar metas comunes. Su organización en ocasiones tiene como eje la perspectiva de género o algún tipo de feminismo implícito, aunque en otros casos, no existe tal posicionamiento, pero sí una causa común que las lleva a organizarse de diferentes formas para generar soluciones. Generalmente, la organización de mujeres se da a través de pequeños grupos o colectivos que, en ocasiones, sumando fuerzas, llegan a convertirse en movimientos de trascendencia mundial. Como lo es el caso de las Abuelas de Plaza de Mayo, grupo de mujeres que se unió por la búsqueda de las y los nietos desaparecidos en la dictadura argentina y que terminó tomando tal fuerza que ahora es una institución encargada de restituir identidades, promover derechos humanos y crear las condiciones para impedir se cometa nuevamente ese crimen de lesa humanidad, convirtiéndose en un referente mundial.

Los grupos organizados de mujeres, con sus propios significados, formas de resistencia, exigencia de derechos, búsqueda de accesibilidad al poder y los recursos o al sistema de justicia, son lo que ha permitido visibilizar y comprender las fallas de los espacios en los que aún no existen condiciones equitativas, sea por falta de derechos o por omisión o negligencia en caso de estar debidamente establecidos. Como ejemplo de esto, algunos grupos de mujeres organizadas se han enfocado a la restitución de identidad de las víctimas de diversas formas de violencia, considerando además, la exigencia a la verdad y la preservación de la memoria. Pensemos en la situación de



violencia que se vive actualmente en México, donde diversos grupos de mujeres, particularmente de madres, buscan con sus propios recursos y estrategias, a los hijos e hijas víctimas de desaparición forzada o por particulares: Rastreadoras de Sinaloa, Colectivo Solecito de Veracruz, Madres de Fe de Ciudad Juárez, por mencionar solo algunos ejemplos.

De igual manera, hay quienes restituyen también identidades, aunque de diferente manera. Aquellas quienes investigan evidenciar la participación de las mujeres que se adscribieron a movimientos formados mayoritariamente por hombres, como las resistencias y grupos guerrilleros contra el Estado o el sistema político y económico, mientras que otras buscan dar cuenta del nombre de las mujeres y de su aportación en la generación de conocimiento para la ciencia y tecnología, pues hasta hace poco, varios nombres de mujeres y su influencia en los distintos espacios habían permanecido al margen de la narrativa de los hechos, generándose formas de participación diferenciadas por razón de sexo y género, invisibilizando su contribución en distintos sectores. Otras, se organizan para generar condiciones para que las niñas y adolescentes accedan a las distintas áreas del conocimiento o para evitar el rezago educativo por cuestión de sexo y género, situación que al día de hoy, prevalece en algunos lugares.

Las formas de organización de mujeres han logrado en muchas ocasiones el apoyo popular o de otros grupos, sumando fuerzas para alcanzar los objetivos establecidos, aunque en otros casos, han generado el rechazo, o peor aún, indiferencia a causas que se consideran justas o de equidad de derechos, pero que aún hay que exigir. Algunos movimientos de mujeres cuyos objetivos se centran en el reconocimiento a varios de sus derechos han logrado tal fuerza, que han hecho surgir otros grupos que buscan limitarlos o frenarlos por completo: el movimiento marea verde que busca legalizar el derecho de cada mujer a decidir sobre su propio cuerpo en cuestión de derechos reproductivos y sexuales, generó que surgiera



el movimiento marea celeste o en contra de este derecho. De igual manera, se ha visto que al promoverse las denuncias contra acoso y violencia sexual, surgen detractores que desde formas altamente peyorativas y misóginas, buscan minimizar la violencia ejercida o incluso, culpar a las mismas mujeres por haberla vivido, tal es el caso de las denuncias públicas, aunque no necesariamente frente a las autoridades correspondientes, que se realizaron en distintas plataformas de Internet desde la etiqueta #MeToo, iniciadas en Estados Unidos y que se replicaron en varios países de Latinoamérica.

Así, la organización de las mujeres, en pequeños grupos o colectivos locales, impulsan pequeñas acciones que permiten visibilizar problemas de gran impacto, muchas veces, generando estrategias para señalar obstáculos que enfrentan ellas mismas o que conciernen a la sociedad entera. Del apoyo que obtengan, dependerá la trascendencia o incidencia que tengan en otros espacios, permitiendo adoptar medidas para promover sus derechos y desarrollar políticas públicas o modificación a los códigos legales. Gracias a la organización de diversos sectores de mujeres, se logró aprobar en México la Ley Olimpia a fin de castigar la difusión de imágenes y videos de contenido sexual de una mujer sin su consentimiento.

Las reformas o modificaciones a los códigos legales, la promoción de políticas públicas con perspectiva de género, son producto del esfuerzo de miles de mujeres, que desde las calles, la academia o las curules, han luchado para visibilizar la violencia en muy distintos ámbitos que aún viven las mujeres, exigiendo la intervención del Estado, promoviendo la participación, reflexión y educación de la sociedad para erradicar cualquier forma de violencia.

Lo anterior, se ha logrado gracias a que las mismas mujeres generan redes de colaboración que permitan erradicar la desigualdad, visibilizar problemáticas particulares de ellas mismas o de la sociedad en general, que van desde lo local y regional, hasta lo global, elaborando estrategias cada vez más

estructuradas que involucran a sectores más amplios, por lo cual, se considera determinante comprender las estrategias, el posicionamiento político, ético y social bajo el cual se han organizado las mujeres a fin de establecer su incidencia en la sociedad.

La organización de mujeres en los muy distintos aspectos que ha abarcado su gestión, ha construido una agenda muchas veces desde la lucha contra la hegemonía que invisibilizó y naturalizó las violencias, incluso estructurales o promovidas desde las mismas instituciones del Estado, pero que son parte de lo que ha permitido avanzar en cuestión de igualdad a fin de impulsar un verdadero desarrollo homogéneo para la sociedad entera. En este número de la Pacarina del Sur, se muestran tan solo algunos de los muchos casos en los que las mujeres se han organizado por causas comunes que conciernen a la sociedad.



# No Somos Pollos.

## Recuento y reflexiones de los hechos, un caso de acoso virtual en Guadalajara

Gabriela *Gil Veloz*

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores  
en Antropología Social Occidente, México  
gabygilv@hotmail.com

Recibido: 05-05-2019

Aceptado: 15-07-2019

**Resumen:** Este trabajo muestra la violencia de género en las universidades, muchas veces invisible y que pudiera pensarse hasta inexistente, enfocándose en un caso particular. Se evidencian mecanismos contemporáneos para ejercer violencia hacia las mujeres, como el acoso virtual. Asimismo, busca mostrar que la formación en estudios de género ha dado herramientas a las universitarias para enfrentar la violencia de manera resiliente, propositiva, artística y proactiva, es decir, han sabido reaccionar de manera efectiva ante situaciones adversas.

**Palabras clave:** *acoso virtual, universidad, resiliencia, violencia de género.*



**We are not chickens. Count and reflections of the facts, a case of virtual harassment in Guadalajara**

**Abstract:** This work shows gender violence in universities, often invisible, and could even be thought of as non-existent, in addition to contemporary mechanisms for violence against women, such as virtual harassment. Also, show that the training in gender studies to university students has given them tools to deal with violence in a resilient, purposeful, artistic and proactive way, that is, they have been able to react effectively to adverse situations.

**Keywords:** *virtual harassment, university, resilience, gender violence.*



**Nós não somos galinhas. Contagem e reflexões dos fatos, um caso de assédio virtual em Guadalajara**

**Resumo:** Este trabalho mostra a violência de gênero nas universidades, muitas vezes invisível, e pode até ser pensada como inexistente, além de mecanismos contemporâneos de violência contra a mulher, como o assédio virtual. Além disso, mostre que o treinamento em estudos de gênero para estudantes universitários lhes deu ferramentas para lidar com a violência de maneira resiliente, proposital, artística e proativa, ou seja, eles foram capazes de reagir efetivamente a situações adversas.

**Palavras-chave:** *assédio virtual, universidade, resiliência, violência de gênero.*

## Introducción

El objetivo de este trabajo es mostrar la violencia de género que se ejerce en las universidades, muchas veces poco visible y que por lo mismo pudiera pensarse es casi inexistente. Además, el trabajo se centra en señalar que actualmente existen ciertos mecanismos que permiten generar otras formas de violencia hacia las mujeres, como lo son las plataformas virtuales. Asimismo, es importante evidenciar que la formación en estudios de género en las universidades, ha dado herramientas para enfrentar este tipo de violencia de manera resiliente, propositiva, artística y proactiva, es decir, que se puede considerar que han surgido reacciones que pudieran ser más efectivas a situaciones adversas.

## Contexto

El Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, ITESO por sus siglas, es una institución de larga trayectoria educativa. En 1957 comenzó esta casa de estudios bajo la dirección jesuita, cuatro años después de la Universidad Iberoamericana, su símil en la Ciudad de México. Es parte de la Compañía de Jesús, quienes se caracterizan por apoyar a comunidades indígenas, a migrantes, a personas que viven con VIH, a promover y defender los Derechos Humanos, así como los derechos laborales de los obreros.

Esta institución, se ha caracterizado por promover la transformación social por medio de los valores cristianos, haciendo especial énfasis en que sus estudiantes sean sensibles, propositivos y en especial, activos ante problemáticas sociales considerando, además, una formación para que sean profesionistas conscientes con el ambiente y con la sociedad.

En este contexto pudiera pensarse que, en una casa de estudios de esta índole, la violencia de género poco se manifiesta, sin embargo, en el mes de febrero de 2015, se suscitó un hecho lamentable y vergonzoso entre estudiantes



de esta institución. Este hecho, se relaciona directamente con el uso de redes sociales, que si bien, las nuevas tecnologías se han convertido en parte indispensable de la socialización en ambientes universitarios (y otros), también han generado y fomentado formas de violencia hacia diversos grupos, entre estos, el grupo de mujeres. Así, varios hombres jóvenes de distintas carreras crearon una página de Facebook a la que nombraron “Pollos ITESO”.

### **Desarrollo de ideas centrales**

El primer semestre de 2015, un grupo de hombres estudiantes del ITESO, universidad jesuita de Guadalajara, creó una página de Facebook con el nombre de “Pollos ITESO”, en el cual subían fotos de mujeres jóvenes que, de acuerdo a su criterio, se consideran guapas. La página era pública, lo que significa que cualquier persona con una cuenta en dicha red podía acceder a la información que se exponía en esta página, que constantemente alimentaba su archivo con fotos de mujeres estudiantes de la misma institución. Estas fotografías eran enviadas por los seguidores de la página al administrador, por medio de un mensaje privado. Si la administración de la página consideraba que la foto era buena para sus propósitos, la convertía en pública. De esta manera fueron creando su acervo de fotografías de mujeres, estudiantes del ITESO, de las cuales se daban a la tarea de comentar de manera vulgar en sus tiempos libres, si es que estaban “buenas”, “ricas” o “chulas”, y en ocasiones, se publicaba también el nombre de la mujer, su carrera o incluso el salón en el que se le podía encontrar.

Al respecto, es importante precisar que el acoso virtual, también se ha definido como acoso cibernético o *cyberbullying*:

consiste en utilizar la tecnología para amenazar, avergonzar, intimidar o criticar a otra persona. Amenazas en línea, mensajes de texto groseros, mensajes despectivos enviados a través de Twitter, comentarios colgados en Internet..., todo cuenta. Y también el hecho

de colgar en Internet información o vídeos de carácter personal para herir o avergonzar a otra persona (New, 2012).

A tan solo nueve días de que comenzó a funcionar esta página, algunas mujeres jóvenes comenzaron a darse cuenta de lo que ocurría debido a que varias resultaron ser amigas de algunos miembros del grupo. Fueron ellas mismas quienes avisaron a otras estudiantes que sus imágenes circulaban en esta página masculina. Conforme se difundió la página en las redes, las mujeres en desacuerdo comenzaron a dialogar entre sí para planear las acciones que se llevarían a cabo ante este caso de acoso virtual.

Es importante mencionar que un espacio importante para la generación de este diálogo fue el curso de Estudios de Género y Prácticas Sexuales, clase impartida para estudiantes de la licenciatura en psicología. De esta forma, se acordó hacer comentarios de inconformidad en las publicaciones de fotografías de la página “Pollos ITESO”, solicitando además que se cerrara la página, para lo cual, acordaron denunciar la página de Facebook, con las opciones que brinda la red social. Asimismo, determinaron publicar fotografías de mujeres sosteniendo un cartel con la leyenda “Mi cuerpo no quiere tu opinión”. Con esto, los seguidores de “Pollos ITESO” respondían con comentarios vulgares, agresivos y ofensivos,



Imagen 1. Captura de pantalla de una publicación de la página “Pollos ITESO”.  
www.facebook.com

generando argumentos que indicaban que el descontento de las mujeres era producto de su supuesta orientación sexual o de su supuesta baja autoestima, además de menoscabar la lucha feminista por continuar manteniendo sus privilegios de hombres, reproduciendo así, ideas sexistas que son parte del sistema patriarcal. Entre estos comentarios, destacan aquellos que indicaban que este descontento era porque “son lesbianas y tienen envidia de las guapas”.

A través de la misma red social, se suscitó una discusión entre hombres seguidores de la página en cuestión y mujeres que reaccionaron ante el contenido de esta. En estas discusiones, las mujeres comenzaron a realizar publicaciones en las que buscaban generar una reflexión, cuestionando fuertemente el comportamiento de los hombres miembros de la página. Ante esta situación, ellas obtuvieron respuestas agresivas, de contenido machista y que se consideran ofensivas, pero sobre todo, sosteniendo argumentos que continúan promoviendo estereotipos sexistas y de objetivación hacia las mujeres, es decir, respuestas que indicaban que las mujeres objetoras de la página no cumplen con el estándar de belleza heteronormativo y por lo tanto, sus reacciones, supuestamente son porque únicamente les genera envidia.

Reaccionando ante la hostil respuesta de los seguidores de la página, las mujeres decidieron reunirse incluso sin conocerse, con el objetivo de compartir sus experiencias y proponer ideas para la solución de un problema común. A través del intercambio de ideas de estas reuniones se redactó un comunicado para el rector de la institución, firmado por varias mujeres a fin de evidenciar la inconformidad colectiva del acoso virtual. Además, se creó un grupo privado de Facebook llamado “No Somos Pollos” con más de 100 miembros, espacio que resultó útil para la organización de las personas que reaccionaron ante esta forma de acoso.

Gracias a todas estas actividades, la página fue clausurada por los administradores a menos de un mes de su apertura, aunque esto no frenó que aquellas personas inconformes

siguieran actuando en contra del acoso virtual. Se publicó un pronunciamiento por parte de la Red de Género ITESO, grupo conformado por docentes expertos en el tema, anunciando su desaprobación y explicando la delicadeza y la profundidad del problema. Además de esto, el rector de la universidad se pronunció repudiando los hechos y aclarando que la casa de estudios no estaba de acuerdo con lo sucedido (Guerrero, 2015). Incluso se publicó una nota en *Cruce* número 612, la revista semanal de esta institución, con el título “El ITESO rechaza cualquier tipo de violencia de género” (ITESO, 2015).

A raíz de esta situación, las jóvenes comenzaron a realizar varias acciones, con el fin de visibilizar el problema, repudiar y hacer conciencia de los alcances del acoso virtual. Entre estas acciones, destacan los montajes instalados en la universidad. Algunas de estas instalaciones llevaban escrita la etiqueta precedida del símbolo de numeral o *hashtag* que se utiliza en las plataformas virtuales #NoSomosPollos, en donde la comunidad de estudiantes podía expresarse y firmar en contra del acoso virtual.

Aunado a esto, varias de las estudiantes que cursaron la materia de Estudios de Género y Prácticas Sexuales, estuvieron muy motivadas para realizar otras acciones en conjunto, de tal manera que comenzaron a formar el Colectivo Feminista ITESO, que actualmente lleva el nombre CLIT Colectivo (Creación Libre de Identidades Transfeministas). Este colectivo, conformado por alumnas interesadas en transformar su realidad, organizaron un festival artístico que se nombró “Raíces para volar”, en el cual, el tema principal es el autoempoderamiento de las mujeres. Este trabajo detalla cómo a partir del acoso virtual se generó la sororidad, es decir que se fomentó la hermandad entre mujeres, con el fin de trabajar en pro de la equidad de género y la no violencia contra las mujeres.

El que la convocatoria de Raíces para Volar solicitara de manera específica la participación de artistas mujeres también generó críticas negativas por parte de hombres. Una constante



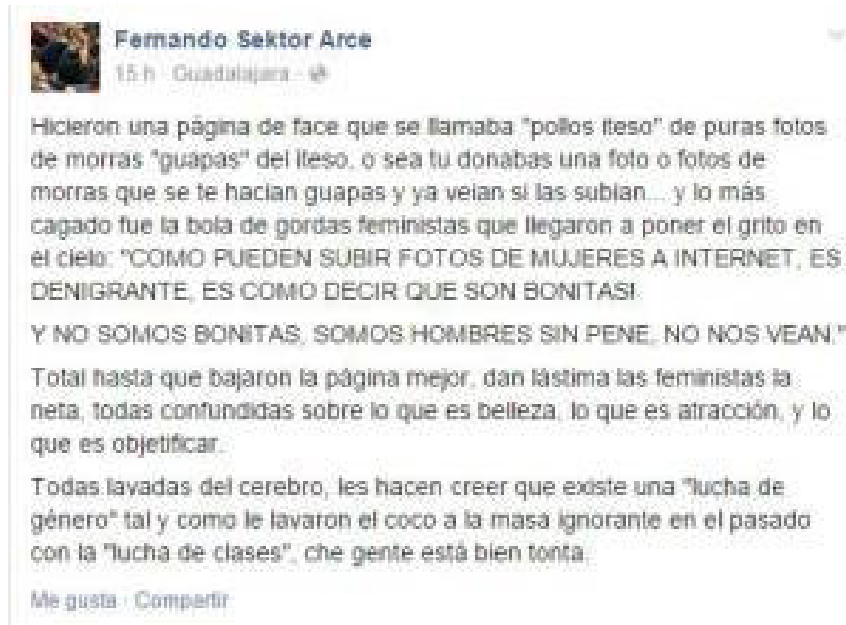


Imagen 2. Captura de pantalla de una respuesta de un seguidor de la página de Facebook "Pollos ITESO" a las publicaciones de inconformidad de las mujeres. [www.facebook.com](http://www.facebook.com)



Imagen 3. Captura de pantalla de varias respuestas de seguidores de la página de Facebook "Pollos ITESO" a las publicaciones de inconformidad de las mujeres. [www.facebook.com](http://www.facebook.com)

de la lucha feminista ha sido la de hacer ver que los hombres han captado la mayor parte de los espacios de visibilización en prácticamente todas las áreas por lo que, al buscar generar espacios exclusivos para visibilizar la obra de las mujeres, es ir en contra de una norma patriarcal no escrita y que, por lo mismo, se etiqueta de feminismo radical. En este caso en específico, se buscaba un espacio en el que las mujeres puedan ser protagonistas de un arte que invita a la reflexión desde la equidad de género, transformado a su vez el estereotipo sexista que confiere a las mujeres la cualidad de musas por la de artistas creadoras.

Por otro lado, también ha creado alianzas con colectivos de arte, como Ave de Luz Colectivo. Además, se han dado a conocer por medio de la radio en el programa “La Exquisita Ignorancia”, han sido invitadas a compartir su experiencia en clases y talleres de género. Y lo más importante, es que se siguen reuniendo semanalmente para intercambiar ideas, recomendarse lecturas y para planear las nuevas acciones, además de una fluida comunicación por medio de su grupo de Facebook en donde comparten ideas, enlaces de interés para todas, lecturas y las minutas de las reuniones.



### **Presentación de resultados, el balance**

De la experiencia desagradable, se ha sacado inspiración, es decir, que de ser víctimas de acoso virtual de compañeros universitarios, estas mujeres audazmente se han organizado. El recuento de los daños con respecto a lo que ha dado esta movilización provocada por la rabia y la indignación son: la denuncia pública, el pronunciamiento del rector de la universidad, el *performance* en el que la comunidad universitaria podía firmar y unirse a la causa además de reconocer el problema y reflexionarlo, la formación de redes y del colectivo, la organización de festivales feministas de arte y de diálogos académicos.

Además de que se fundó un colectivo como respuesta a la violencia, se generó también el diálogo entre estudiantes, hubo

en la universidad polémica y discusión, tanto virtual como frente a frente. Estas son acciones que invitan a las personas a cuestionarse y a reflexionar en torno al tema, permitiendo que las y los estudiantes, por medio de la palabra, se den cuenta de la violencia que provoca el acoso virtual.

El grupo que se creó en Facebook llamado “No somos pollos”, reúne a mujeres y hombres interesados en llevar a cabo acciones para modificar la situación. Este grupo sigue operando y se alimenta diariamente con información relacionada con la violencia de género, ya no solamente en la universidad, sino en otros contextos. A través de este espacio, se comparten también las acciones que cada miembro realiza de forma individual para contrarrestar el problema del acoso universitario, acciones que no han cesado, siendo un ejemplo de esto, las mesas de diálogo organizadas por el ITESO, integradas por profesores y estudiantes, para planear acciones contundentes que inciten la concientización en los y las estudiantes.

A pesar de los esfuerzos, el grupo de “Pollos ITESO” sigue en las redes, Mariana Arpio (2015) registró 1,400 seguidores en Instagram en marzo de 2015. No obstante, todavía hay público que sigue comentando las fotos pues, aunque la alimentación de imágenes de “pollos” cesó en marzo, el grupo sigue existiendo, y lo que sigue existiendo también es la inconciencia de los estudiantes y su incapacidad para reconocer a sus compañeras como seres humanos que merecen respeto. Sin que por esto se detenga el impulso de las mujeres organizadas que quieren ser tratadas con respeto y no están dispuestas a quedarse de brazos cruzados.

### **Conclusiones**

Sorprendentemente en espacios de educación superior –en los que pudiera ingenuamente pensarse como libres de violencia– el acoso virtual está latente, los comentarios de los hombres ante las denuncias fueron agresivos y en gran parte de estos, afirmando que ellos que podían dar su opinión sobre el cuerpo de las mujeres. Ni siquiera preguntándose, si ellos estaban



Imagen 4. Convocatoria de Raíces para Volar de CLIT Colectivo. [www.facebook.com](http://www.facebook.com)

dispuestos a recibir comentarios de ese tipo sobre sus propios cuerpos. Sintiendo con el derecho de opinar, producto de una sociedad en la que aún prevalecen estructuras patriarcales como lo es la sociedad tapatía. La reacción agresiva ante el reclamo de las mujeres refleja la aprobación machista de la opinión del hombre, cualquiera que sea y la denigración de la opinión de las mujeres, aunque sea esta una exigencia de respeto. Refleja también la pobre idea que tienen estos estudiantes acerca del respeto que se merecen las personas, sean hombres o mujeres.



Con estos hechos se resalta la urgencia de trabajar, no solo con las mujeres, como mucho se ha hecho desde el feminismo, sino con los hombres, desde sus prácticas y reacciones más inconscientes que les dictan la manera de comprenderse a sí mismos, de comportarse y comprender a las y los otros. Llama mucho la atención que en una institución como el ITESO, que se ha dedicado a trabajar con grupos vulnerables y a fomentar una educación enfocada a la transformación de la sociedad, la sensibilidad hacia los temas de género aún no se haya desarrollado de la manera en que podría esperarse.

Según la ENDIREH (c2013), siete de cada diez mujeres, ha vivido acoso en el ámbito escolar, sin tomar en cuenta el acoso virtual. Este trabajo contribuye a señalar y visibilizar este tipo de acoso de la vida contemporánea, y su análisis conduce a un sinnúmero de cuestionamientos que, debido al acotado enfoque del trabajo, no han sido atendidos en esta ocasión. Quizás, uno de los cuestionamientos que surgen al respecto, es la diferencia entre los grupos de mujeres que denuncian toda forma de acoso sexual y heteronormatividad de los patrones estéticos corporales y de aquellas que aún buscan la aprobación, especialmente la del género masculino cuando se trata de su cuerpo.

En este sentido, la presión social hacia las mujeres respecto a la forma que se considera deben tener sus cuerpos es fuerte, es un campo de acción que también concierne a los temas de violencia hacia las mujeres, y podría ser una de las variables que influyen en la necesidad de algunas mujeres de obtener la aprobación pública de sus cuerpos. Sería interesante analizar qué dispositivos sociales respaldan la actividad de las mujeres que suben a la red sus fotos modelando. Aunque es importante hacer énfasis en que no se procura culpar a las mujeres de la violencia que reciben, pues bajo ninguna circunstancia una víctima es culpable de ser violentada. El propósito de responder a esta pregunta sería cuestionar a la cultura que incita a las mujeres a buscar estas formas de aprobación, cuestionar a una cultura exageradamente enfocada en la imagen física, en la

moda y en moldear de determinada manera el cuerpo de las mujeres.

Queda también un gran espacio de análisis en lo que respecta al problema social, representado a nivel micro en el ITESO. Esta situación es solamente una pequeña parte del problema que inunda a nuestra sociedad en la actualidad. El acoso, y más específicamente el acoso virtual, no existe solamente en el ITESO, sino en otros contextos de México y del mundo. Esta situación, incluyendo el deficiente interés que aún prevalece en diversas instituciones por generar conciencia, permite que se minimice el acoso hacia las mujeres y que cuando estas denuncian, se generen comentarios aún más vulgares y muchas veces, aún más agresivos. Sin duda, el plano de lo virtual es un reflejo de lo que ocurre en la sociedad en general.

También es una realidad que la respuesta de las mujeres organizadas sucede no solamente en el ITESO y desde la época actual, sino a lo largo de la historia y de las culturas, aunque evidentemente con otras estrategias y desde otro entendimiento. Las mujeres hemos buscado la forma de ponernos de acuerdo, de reaccionar para reclamar respeto y reconocimiento como seres humanos con derechos. Así como el ITESO está viviendo un momento en el que las mujeres nos organizamos impulsadas por la inconformidad, el mundo lo está viviendo también, la energía de las mujeres nos une, logrando así la transformación de la realidad y la organización permite hacer acciones contundentes, mientras se sueña con un mundo en el que haya respeto para mujeres y para hombres, igualdad de oportunidades, roles de género menos estrictos, eliminación de cualquier práctica o comportamiento machista, libre de violencia, un mundo en el que el patriarcado pierda su fuerza y sea sustituido por la conciencia reflexiva de las personas.

### **Propuesta para la agenda política de los hombres con perspectiva feminista**

Ante el acoso virtual ocurrido en esta universidad jesuita, podemos pensar que la violencia de género y los acosos no sólo



se viven en el ámbito virtual, lo virtual solo es un reflejo de otros ámbitos de la vida. La propuesta para la agenda política de los hombres es la obligatoriedad de clases de género, visibilizando el problema en distintos niveles, que va desde reconocer las propias violencias que se han vivido, que después nos hacen aceptarlas, interiorizarlas y muchas veces, reproducirlas.

En el caso analizado, el espacio de las clases relacionadas con género permitió la concientización, el diálogo y la organización de las universitarias, lo que a su vez les permitió dar una respuesta efectiva ante la violencia. Estas clases de género se dan en el ITESO de manera optativa, así que, al reconocer los efectos positivos que las clases tienen en los y las estudiantes, en primera instancia sería pertinente que toda la planta docente fuera sensibilizada, considerando además que los estudios de género no sean una materia optativa, sino obligatoria para toda la comunidad estudiantil y no únicamente para las carreras de humanidades.

Otra parte importante es dar impulso, ánimo y seguimiento al Colectivo que después del hecho lamentable se formó, apoyar estas propuestas para reflexionar sobre las diferencias de género en la sociedad de manera artística, con pintura, música, talleres o performance, pues la creatividad es un elemento que no puede faltar. Apoyar también a estas iniciativas también desde las instituciones, volverlas oficiales y formalizarlas, dándoles el peso y el impulso que se merecen, para que las actividades gestionadas por las iniciativas individuales sean tomadas en cuenta por la universidad y sus estudiantes.

De la misma manera, es importante dar continuidad al grupo de Masculinidades que recientemente se ha formado en la universidad por iniciativa de un estudiante de maestría y cuyo objetivo es generar un espacio de reflexión con varones. Normalmente los grupos de hombres son poco concurridos, sin embargo, se considera de especial importancia la apertura de estos espacios, a los que habrá que generar una manera creativa para integrar a más hombres para que se vean animados a participar.

Se invita también a los hombres, a trabajar en su propia persona para generar el cambio desde donde están, redefiniendo la masculinidad primero a nivel personal y después a nivel global. Se les invita a tomar conciencia a nivel individual de las implicaciones que tiene la objetivación de las mujeres, de lo violenta que es y de que es una cosa que no se debe hacer. Se les invita a respetar a las mujeres, así como se respeta a los hombres, a evitar insultos hacia ellas y a tomar en cuenta su opinión, evitando posicionar la opinión de un hombre por encima de la de una mujer, a responder comprensivamente cada vez que una mujer exige respeto y a invitar a los otros hombres a hacer lo mismo. Identificando así la presencia del patriarcado en la cultura para poderlo erradicar y a caminar junto con nosotras en la búsqueda de un mundo más justo.

### Referencias bibliográficas:

- Arpio, M. (12 de mayo de 2015). #No Somos Pollos. Obtenido de Blog: Estudios de Género y Prácticas Sexuales: <https://egpsiteso.wordpress.com/2015/05/12/no-somos-pollos/>
- ENDIREH. (c2013). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (2011). Panorama de violencia contra las mujeres en Jalisco*. México: INEGI. Obtenido de [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/estudios/sociodemografico/mujeresrural/2011/jal/702825049942.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/estudios/sociodemografico/mujeresrural/2011/jal/702825049942.pdf)
- Guerrero, L. (2015). *Respuesta de Rectoría\_NoSomosPollos*. Obtenido de <https://docs.google.com/document/d/1khCH4AToAJxDp2kKNd7-l-NjezxggbjdsivWru9Uf0g/pub>
- ITESO. (2015). El ITESO rechaza cualquier tipo de violencia de género. *Cruce ITESO(612)*, 8. Obtenido de [http://issuu.com/itesocruce/docs/cruce\\_612](http://issuu.com/itesocruce/docs/cruce_612)
- New, M. (enero de 2012). *Sobrevivir al acoso cibernético*. Obtenido de Kids Health: [http://kidshealth.org/teen/en\\_espanol/seguridad/cyberbullying\\_esp.html](http://kidshealth.org/teen/en_espanol/seguridad/cyberbullying_esp.html)

# Nuestro derecho a decidir

Cecilia Guadalupe *Neubauer*  
 Universidad Nacional Autónoma de México  
 gneubauer16@gmail.com

Recibido: 01-06-2019

Aceptado: 15-07-2019

**Resumen:** En acompañamiento a la campaña nacional por el derecho al aborto seguro y gratuito de Argentina, y demás organizaciones latinoamericanas que luchan por la despenalización del aborto en Latinoamérica, este pequeño artículo, que roza lo vivencial e intenta convertirse en una síntesis –apretadísima por cierto– del crecimiento de la marea verde por convertir en ley nacional un derecho para todas las mujeres y los cuerpos gestantes en mi país de origen: Argentina.

**Palabras clave:** *aborto legal, feminismo, despenalización, mujeres, cuerpos gestantes.*



## Our right to decide

**Abstract:** In accompaniment to the national campaign for the right to safe and free abortion in Argentina, and other Latin American organizations that fight for the decriminalization of abortion in Latin America, this small article, witch touches the experiential and tries to become a synthesis –very accurate indeed– of the growth of the Green tide to become a national law for all women and pregnant bodies in my country of origin: Argentina.

**Keywords:** *legal abortion, feminism, decriminalization, women, pregnant bodies.*



## Nosso direito de decidir

**Resumo:** Em acompanhamento à Campanha Nacional pelo direito ao aborto seguro e gratuito na Argentina, e outras organizações latino-americanas que lutam pela descriminalização do aborto na América Latina, este pequeno artigo, que toca a experiência e tenta se tornar uma síntese –muito preciso mesmo– do crescimento da maré verde para se tornar uma lei nacional para todas as mulheres grávidas no meu país de origem: Argentina.

**Palavras-chave:** *aborto legal, feminismo, descriminalização, mulheres, corpos grávidos.*

*Los defensores de la autoridad temen el advenimiento  
de una maternidad libre, porque les quitará su presa.  
¿Quién va a luchar en las guerras? ¿Quién va a generar  
riquezas? ¿Quién va a ser de policía, de carcelero,  
si las mujeres se negaran a criar hijos en forma  
indiscriminada? ¡La estirpe! ¡La estirpe! grita el rey,  
el presidente, el capitalista, el cura. La estirpe debe  
ser preservada, aunque la mujer sea degradada a la  
condición de mera máquina...*

Emma Goldman

Ninguno de los miembros de mi generación familiar, llegó a conocer a María, la bisabuela por parte de la familia Neubauer.<sup>1</sup> Ella era la mamá de mi abuela Ana, matriarca de una familia de alemanes del Volga emigrados a la Argentina desde la Rusia revolucionaria. Mi abuela, la mamá de mi padre, fue la mayor de doce hermanos –si mal no recuerdo–, y siempre nos contaba historias de su propia madre María quien, por desgracia, había muerto muy joven. Una cadena de años y de ácido desoxirribonucleico en la sangre trajo consigo al presente sólo ese recuerdo: la bisabuela María era una mujer valerosa y trabajadora, pero que había vivido muy poco tiempo.

Nunca nadie nos había contado de qué había muerto. O tampoco supimos como interrogar ese tema.

Hasta que en una comida de la familia grande una tía mayor, finalmente confesó: la bisabuela había muerto por un aborto clandestino. El silencio que se generó ante ese comentario fue justamente eso: el del nudo en la garganta ante una muerte injusta. Mi bisabuela murió en una Argentina

---

1 Quiero agradecer profundamente a Hazel Dávalos por la oportunidad de formar parte de este *Dossier*. Mi colaboración en el mismo responde a una serie de inquietudes y reflexiones que exceden el terreno académico: no soy bióloga, ni médica, ni abogada de formación. Soy una mujer historiadora, con la riqueza que otras mujeres todavía hoy no tienen: la socialización y el aprendizaje de estos saberes con otras mujeres, compañeras, cuerpos gestantes. Conocimiento construido desde la clandestinidad y el silencio, no sólo del Estado, sino también de sus teóricos.

donde la falta de información sobre anticoncepción, derechos reproductivos, derechos sobre el propio cuerpo, parecía ser un tema lejano, fuera de cualquier posibilidad de sociabilidad, aunque sí presente: las mujeres también abortaban en la Argentina de los años treinta.

En el marco de los colectivos feministas a los que pertenezco hoy, a casi cien años de la muerte de María, resuenan como ecos al viento las historias de las mujeres de nuestras tribus familiares, que abortaron por muchos y variados motivos. Uno se repite casi sucesivamente: “la pobreza no nos permitía traer más hijos al mundo”. Así, en relato compartido, hoy recibo una herencia de historias de muertes de mujeres jóvenes, y otras de mujeres que tuvieron que acceder a aquella práctica clandestina, como el caso de la abuela de una compañera militante quien conocía al médico del barrio y ante la menor sospecha de un nuevo embarazo pasaba “de visita”.

La cadena de derechos que fueron conquistando las mujeres que me antecedieron, y que me hacen salir a la calle hoy, donde junto con mis compañeras cuestiono las violencias naturalizadas con el paso de la historia, hoy reivindico –y aprendo– a decir no. La lucha por el derecho a decidir sobre mi cuerpo, todo ello quiere ser el punto de partida de una reflexión sobre la necesidad que tenemos como mujeres de nuestras sociedades latinoamericanas de legislar en materia de derechos reproductivos, y específicamente sobre el derecho a abortar, legal, segura y gratuitamente.

Los oleajes de la vida me llevaron a conocer varios países de nuestra América, donde por contextos históricos y encuadres culturales la salud reproductiva de las mujeres y cuerpos gestantes, es hasta hoy, en una pesada deuda de las democracias cercenadas de nuestros países. En una breve historiografía de la lucha por los derechos reproductivos en América Latina, encuentro tres momentos que marcan el norte, para llegar a destino: Cuba, desde 1965, Ciudad de México desde 2007 y Uruguay desde 2012.<sup>2</sup>

---

2 Sobre la despenalización del aborto en Uruguay, véase <https://>

## **La marea verde: “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”**

En el caso argentino, desde 1921 el aborto se encuentra parcialmente despenalizado mediante un régimen de causales. El artículo 86 del Código Civil Argentino indica que el aborto se encuentra regulado en las siguientes situaciones: cuando constituye un peligro para la vida de la mujer, un peligro para la salud de la mujer y cuando el embarazo es fruto de una violación. Sin embargo, aun cuando la solicitud de la realización de una práctica abortiva sea bajo cualquiera de estas tres causales mencionadas, la realidad es que las mujeres y cuerpos gestantes se encuentran con muchas dificultades al momento de querer abortar. Las presiones de la Iglesia Católica y/o grupos religiosos en el seno de la sociedad, las múltiples herencias autoritarias de la época del terrorismo de Estado en Argentina abonan el terreno para que el no cumplimiento de un derecho, y con ello, la cuasi prohibición de una decisión sobre nuestras corporalidades.

Con la apertura del nuevo milenio, el Estado argentino legisló sobre una serie de temas vinculados a la sexualidad y procreación, por un lado, y años más tarde, sobre la posibilidad de contraer matrimonio entre personas del mismo sexo y, por último, el derecho a la identidad.

Para 2002 la ley 25.673 estipula la creación del Programa de Salud Sexual y Procreación responsable, ámbito legal que abriría posteriormente la sanción en 2006 de la ley 26.150 de Salud Sexual y Reproductiva, reglamentaba a nivel nacional la articulación del derecho de las personas a recibir educación sexual y reproductiva en establecimientos educativos públicos.

Un año antes, en 2005, la conformación de la Campaña Nacional por el derecho al aborto seguro y gratuito, –fundada desde el XVIII encuentro nacional de mujeres en Rosario

---

[harta.uy/despenalizacion-aborto-uruguay/](http://harta.uy/despenalizacion-aborto-uruguay/). Consultado el 18 de abril de 2019.



celebrado en el año 2003—, impulsa desde aquellos años hasta hoy la presentación ante el congreso de la nación un proyecto de legalización del aborto a nivel nacional, o en otras palabras más elegantes, pero que significan lo mismo, de Interrupción Voluntaria del Embarazo (en adelante IVE).

En el año 2012, el fallo *F.A.L s/medida autosatisfactiva*<sup>3</sup> de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, respaldó la interrupción del embarazo a A.G., el 13 de marzo de 2010 en el Centro Materno Infantil de Trelew, realizado por la médica Stella Manzano. El fallo, indicaba entre otros puntos que “las mujeres tienen derecho a interrumpir su embarazo y que el Estado (entiéndase nacional, provincial y municipal) tiene la obligación de garantizarlo”.<sup>4</sup> Una intervención histórica de la justicia argentina en materia de salud reproductiva y cuidado del cuerpo de las mujeres.

Recién en 2018, el proyecto logró media sanción en la Cámara Baja, siendo vetado el 08 de agosto del mismo año por el Senado de la Nación.

Las preguntas son muchas, pero se resumen básicamente en dos: ¿cómo seguimos? ¿será o no, el año de la legalización de la IVE en Argentina? El proyecto de ley volvió a presentarse en el recinto parlamentario el pasado 28 de mayo, día internacional de Acción por la Salud de las mujeres (Bajar, 2019) en un nuevo avance en el reconocimiento de una demanda social y de derechos reproductivos para las mujeres y personas gestantes en mi país.

El proyecto de IVE impulsa el derecho de las mujeres y de las personas gestantes a acceder a la interrupción del embarazo, a la vez que garantiza derechos reconocidos por la constitución nacional argentina, como el derecho a la dignidad, la vida,

3 La sigla F.A.L. responde a la querellante, la madre de la menor A.G.

4 Fallo F.A.L. s/medida autosatisfactiva. La sentencia puede verse de forma completa en el sitio web de la Suprema Corte de Justicia de la Nación Argentina: <http://www.sajj.gob.ar/corte-suprema-justicia-nacion-federal-ciudad-autonoma-buenos-aires--medida-autosatisfactiva-fa12000021-2012-03-13/123456789-120-0002-1ots-eupmocsollaf>. Consultado el 08 de julio de 2019.

ESTILO DE VIDA: ¡LIBRE!



Imagen 1. Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito.  
[www.abortolegal.com.ar](http://www.abortolegal.com.ar)

autonomía, salud integridad, diversidad corporal e igualdad real de oportunidades. Sólo con el requerimiento de la mujer o persona gestante en caso de cometerse una violación, se encuentren en riesgo de vida o si se comprobara la inviabilidad extrauterina de la vida del feto.

Otro punto fundamental del proyecto de ley es la del consentimiento informado, de todas las mujeres, las niñas menores de edad y de las personas con capacidades restringidas, estas últimas con el sistema de asistencia prevista o por medio de un representante legal. El procedimiento podrá realizarse bajo estos términos hasta la semana 14 de gestación del feto y en un plazo de 5 días corridos a partir de la solicitud.

En este contexto, los centros de salud deben garantizar previa y posteriormente a la práctica, la información correspondiente en cuanto a cuidados, métodos anticonceptivos y de información reproductiva a la vez que acompañamiento terapéutico a los solicitantes. En este marco, el proyecto responsabiliza a las instituciones de salud pública de la consecución de la práctica, sin requerir una autorización judicial previa, realizada por un profesional de la salud, capacitado en perspectiva de género. Este profesional en términos del presente proyecto no estará sujeto a responsabilidad alguna de tipo civil, penal o administrativa derivada de su cumplimiento de la práctica de la IVE, y tampoco podrá objetar conciencia en casos de extrema urgencia o situaciones impostergables. Queda prohibida la objeción de conciencia institucional.

Asimismo, el proyecto de la IVE incluye en su seno la implementación del Programa de Educación sexual Integral (Ley 26.150) implementada desde 2006 y el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (ley 25.673) promulgada desde 2002.

Así, el proyecto establece penas para quienes causaren abortos sin consentimiento a la vez para aquellas autoridades de centros de salud que obstaculizaren los procedimientos solicitados por mujeres o personas gestantes. Establece que el aborto no es un delito y la tentativa de la mujer no es punible. En todo Argentina.

### **Lo que siempre quise saber sobre el aborto (y lo trasformé en pregunta al aire)**

En el capítulo 19 de *Putita Golosa. Por un feminismo del goce*, la feminista, periodista y ensayista argentina Luciana Peker (2017) nos invita a preguntarnos y repreguntarnos sobre las dudas más frecuentes acerca del aborto. Propongo entonces un cuestionario de preguntas abiertas para compartir.

### **1. ¿Por qué el proyecto de ley en Argentina aboga por la legalización o no por la despenalización?**

Justamente, a diferencia del proceso uruguayo, que sancionó la despenalización del aborto en 2012, la iniciativa de la Campaña Nacional por el Aborto Legal Seguro y Gratuito implica modificar el artículo 86 de la Constitución Nacional de la República Argentina. Si bien existe una legislación vigente, el poder de la Iglesia en la regulación de la vida en sociedad, y los rezagos del autoritarismo heredado del terrorismo de Estado que resurgen junto al retroceso de la democracia encarnada en la gestión de centroderecha del Ingeniero Mauricio Macri, la judicialización de los procedimientos para poder abortar,<sup>5</sup> todo lo anterior constituyen factores que imposibilitan el acceso de las mujeres al procedimiento en centros de salud públicos. El alargamiento de los tiempos de forma deliberada por las direcciones de hospitales, la objeción de conciencia de los médicos profesionales (para quienes el proyecto de ley impulsa la formación de los mismos con perspectiva de género) hacen que abortar sea imposible aún bajo el régimen de las causales mencionadas.

### **2. ¿Por qué se menciona a las “personas gestantes”?**

Primero que nada: ¿a quién se considera cuerpo gestante? Se define por tal a aquellas personas con capacidad de gestar que no se reconocen a sí mismas como mujeres como, por ejemplo, los hombres trans. El proyecto de ley en un intento superador de la genitalidad y al mismo tiempo de consideración de los derechos de identidades consideradas no binarias, incluye a las personas gestantes como sujetos de derechos reproductivos. Esto significa una conquista hacia la libertad de sentir y construir deseo por nuestras individualidades. Si bien desde

---

5 A modo de ejemplo (tristísimo, por cierto) el caso de una niña abusada sexualmente por la pareja de su abuela, en la conservadora provincia de Tucumán, fue obligada a practicársele una cesárea (Carbajal, 2019).

2012 la ley 26.743 de identidad de género produjo el replanteo de todas las concepciones en cuanto a embarazo y aborto, por aquel momento estandarizadas en cuando a la binariedad femenino-masculino, el proyecto de ley incluye a las personas gestantes y las problemáticas propias vinculadas a necesidades por ejemplo de tratamientos hormonales y cambios en la genitalidad en los cuerpos.

### **3. *¿La clandestinidad del aborto mata?***

SÍ, MATA. Según Peker, en Argentina durante 2016 murieron 46 mujeres por embarazos terminados en abortos sin ninguna razón para su muerte. Si el aborto fuera legal, seguro y gratuito, estarían vivas. El gatillo conservador de la clandestinidad quita la vida, y agrego, con un alto contenido de clase, porque quienes mueren son mujeres de bajos recursos, olvidadas por el sistema nacional de salud pública, provenientes de minorías y/o de barriadas pobres, con bajo nivel de escolarización y de conocimiento en métodos de planificación familiar y de anticoncepción. En la Ciudad de México quedó altamente demostrado la disminución a cero de muertes relacionadas al aborto con la práctica hasta la fecha de 209 mil 359 interrupciones legales de embarazo (Peker, 2018, pág. 163).<sup>6</sup>

### **4. *¿Hay que pelear por una ley de aborto legal, seguro y gratuito?***

SÍ, porque es un tema de salud pública. “El modelo legal actual cercena la autonomía de las mujeres sobre sus propios cuerpos, y depende de la opinión de profesionales para la resolución de una situación personal que se transforma en una especie de tutela sobre los cuerpos de las mujeres”, señala el ginecólogo Daniel Teppaz, coordinador del área de Salud Sexual y Reproductiva de la Secretaría de Salud de la Municipalidad de Rosario, Provincia de Santa Fe, Argentina (Peker, 2018, pág. 300).

<sup>6</sup> Para más datos sobre la situación en México, véase (Gómez Flores, 2019).



Imagen 2. Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito.  
[www.abortolegal.com.ar](http://www.abortolegal.com.ar)

### **El feminismo me abraza y demanda mi derecho a decidir**

Que en estos tiempos el diálogo público ponga en la mesa el debate sobre el aborto legal, seguro y gratuito está íntimamente relacionado con ellas. Todas ellas –y algunos de ellos también– me abrazan, me invitan a tomar la calle, llenarla de cantos, reivindicaciones, sonrisas y gritos. Alguna vez en el salón de clases donde dicto una materia para la carrera de Ciencias de la Comunicación en la UNAM, una alumna me preguntó:

- Disculpe profe, ¿usted es feminista?

A lo que respondí:

- Creo que todas somos feministas, pasa que algunas todavía no lo saben.

Creo en la apertura a pensarnos tomando las riendas de todo tiene que ver con ellas, las que acompañan, las que no cuestionan, las que se arriesgan. En este contexto de lucha por la legalización del aborto *Ellas* son “La Revuelta”, una colectiva que dio origen al movimiento de *Socorristas en Red. Feministas que abortamos*.<sup>7</sup> Dicho espacio, en consonancia con el protocolo de la Organización Mundial de la Salud, informa y acompaña a mujeres y personas gestantes que deciden “interrumpir embarazos no viables para ese momento de sus vidas, de manera segura y cuidada”.<sup>8</sup>

El acompañamiento toma otro sentido, el socorro, deja de ser una cuestión propia de una advocación de la virgen María. El sentimiento es nuevo: “El socorro era el lugar que alejaba el recuerdo de ese aborto inseguro, lleno de desinformación y miedo. Me di cuenta de que quería ser para ellas, la mujer con quien me hubiese gustado encontrarme. Quería hacerles saber que hay otras maneras en que se puede abortar, pero acompañada, cuidada, respetada”.<sup>9</sup> El socorro rompe con la indiferencia, nombra, pone palabras e instala en el espacio nuevos sentidos, pone en práctica una acción de cuidado completa”. El socorro es construir feminismos libertarios, colectivos, pero no por ello arriesgados, pero a la vez tranquilizadores.<sup>10</sup>

*Ellas* también son la Red de profesionales de la salud en la Red de Acceso al aborto seguro en Argentina, surgido el

7 Para más datos: <https://socorristasenred.org/>

8 De la misma página: <https://socorristasenred.org/quienes-somos/> consultada el 20 de abril de 2019.

9 *Ibíd.*

10 *Ibíd.*

28 de septiembre de 2014, día de lucha por la despenalización y legalización del aborto en América Latina y Caribe. Con voz propia, esta red de profesionales de la salud tuvo, en el marco de la discusión del proyecto de ley en 2018, 32 intervenciones en la cámara de diputados, sobre las instancias de acompañamiento a quienes tomaron la decisión libre de interrumpir un embarazo no deseado, en un intento de convertir paulatinamente al sistema de salud pública en parte de la solución, y no del problema.

*Ellas* son quienes llevaron adelante la creación de la primera diplomatura en Educación sexual integral en la Universidad de Buenos Aires (UBA), en consonancia con la urgente implementación de la Ley de Educación Sexual Integral con aplicación en todos los establecimientos educativos del país, sancionada en 2006. Su intención: problematizar la mirada biomédica y moralizante de instituciones como la Iglesia y grupos religiosos en la educación de los adolescentes y jóvenes del país. El objetivo: poner a disposición todo el corpus de investigación que tiene el equipo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Filo-UBA), en diálogo con las experiencias de docentes que ya están llevando adelante proyectos de educación sexual integral. “Y también dar lugar a las inquietudes e interrogantes que se van abriendo y que esperamos puedan ser traídos a las clases porque, como siempre decimos, el proyecto de la ESI está en pleno desarrollo” (El Grito del Sur, 2019).<sup>11</sup>

Y *Ellas* exigen tomar en cuenta otros feminismos contruidos desde la contra hegemonía, por fuera de la concepción del Estado liberal. Es el caso de “Indias de pie”, creado en enero de este año como colectivo de mujeres indígenas y disidencias mapuches y qom, radicado en varias zonas de la periferia de Rosario. “Indias de Pie” reclaman la elaboración de protocolo de IVE en sus propias lenguas

---

<sup>11</sup> Actualmente, la inscripción a la diplomatura excedió todas las expectativas. Cuatrocientos treinta inscriptos y más de ciento cincuenta personas en lista de espera.



originarias, de modo que una mujer indígena pueda entender conforme a su cosmovisión y espiritualidad, decidir libremente interrumpir el embarazo en total libertad.<sup>12</sup>

## La marea verde es más tsunami que meandro

*Somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar,  
somos los colores de los lápices que no pudieron matar.  
Tomamos las calles y las hacemos nuestras,  
gritamos bien fuerte y agitamos banderas.  
No te calles nunca mujer compañera,  
conquista derechos y vuélvete eterna.*

[Fragmento de una canción coreada en las marchas de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, se desconoce su autoría].

Al ingresar a la página web de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, los ecos de la demanda han superado bien la idea de que es un tema intrínsecamente de la esfera femenina. Si bien el debate sobre la legalización del aborto voluntario convoca a toda la sociedad, resulta más que destacable la densa trama generacional tejida por jóvenes y adolescentes que impulsan de manera cotidiana –con el pañuelo verde a modo de estandarte–, y el entramado con generaciones anteriores, unidas en relato de una vivencia que en muchos casos finalizó en muerte. “La marea verde se forjó al calor del intercambio de experiencias entre distintas generaciones e identidades, alimentadas por las demandas estudiantiles por la implementación de la ley de educación sexual integral, parte integral de la triple consigna de la Campaña”.<sup>13</sup>

En un contexto especial, dado que es año electoral, la presentación del proyecto de IVE el 28 de mayo del presente

<sup>12</sup> La discusión debe involucrar la construcción de feminismos vinculados a las raíces indígenas, como el caso mencionado (Alba, 2019).

<sup>13</sup> Sitio web de la Campaña Nacional por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito. <http://www.abortolegal.com.ar/cita-verde-en-el-congreso>, consultada el 01 de mayo de 2019.

año, abre una nueva oportunidad a los legisladores nacionales de convertirse en reflejo de una demanda de más de la mitad de la sociedad argentina, a la vez de priorizar la salud, la vida y autonomía de las mujeres y personas gestantes por sobre sus creencias personales, morales y religiosas, propias de un Estado Laico.

**Por una maternidad elegida y por lo tanto deseada.**

**Por la libertad de los cuerpos.**

**Educación sexual para descubrir. Anticonceptivos para disfrutar. Aborto legal para decidir.**

### **Referencias bibliográficas:**

- Alba, L. (12 de abril de 2019). "Las mujeres indígenas somos las primeras aborteras". *Página 12*. Obtenido de <https://www.pagina12.com.ar/186554-las-mujeres-indigenas-somos-las-primeras-aborteras>
- Bajar, S. (11 de abril de 2019). El proyecto de legalización del aborto se presentará el próximo 28 de mayo. *La Izquierda Diario*. Obtenido de [http://www.laizquierdadiario.com/El-proyecto-de-legalizacion-del-aborto-se-presentara-el-proximo-28-de-mayo?utm\\_content=buffer9f86d&utm\\_medium=social&utm\\_source=facebook.com&utm\\_campaign=buffer&fbclid=IwAR3WjldN9QitVdlj6YCHXo3qPpeJ7rpOVqKMigiJaXFSFoAtXukp](http://www.laizquierdadiario.com/El-proyecto-de-legalizacion-del-aborto-se-presentara-el-proximo-28-de-mayo?utm_content=buffer9f86d&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer&fbclid=IwAR3WjldN9QitVdlj6YCHXo3qPpeJ7rpOVqKMigiJaXFSFoAtXukp)
- Carbajal, M. (28 de febrero de 2019). La trama urdida para dilatar la violación de la niña tucumana. *Página 12*. Obtenido de <https://www.pagina12.com.ar/177619-la-trama-urdida-para-dilatar-la-violacion-de-la-nina-tucuman>
- Colectivo La Ciega. (2018). Aborto: ¿Cómo estamos luego del rechazo del proyecto que proponía la legalización y la despenalización? La Plata. Obtenido de <https://issuu.com/laciega/docs/>



- la\_ciega\_-\_aborto\_enm2018\_pdf?embed\_cta=read\_more&embed\_context=embed&embed\_domain=www.abortolegal.com.ar&embed\_id=33323659%25252F60757946
- El Grito del Sur. (19 de abril de 2019). Lanzas la primera diplomatura en Educación Sexual Integral en la UBA. *El Grito del Sur*. Obtenido de [http://elgritodelsur.com.ar/2019/04/diplomatura-educacion-sexual-integral-uba.html?fbclid=IwAR0JokGMn\\_rHRuWX1FK7Nx6DBPWkrD-DzNqc3feQ5fBSvOhW9QCix0CrQxz0](http://elgritodelsur.com.ar/2019/04/diplomatura-educacion-sexual-integral-uba.html?fbclid=IwAR0JokGMn_rHRuWX1FK7Nx6DBPWkrD-DzNqc3feQ5fBSvOhW9QCix0CrQxz0)
- Gómez Flores, L. (24 de abril de 2019). En 12 años, cero muertes de mujeres que cesaron su embarazo. *La Jornada*. Obtenido de <https://www.jornada.com.mx/2019/04/24/capital/028n1cap?fbclid=IwAR2YLEBZAU1xZMWQW0l-N6JazcsXIjecxgKZGHeArG1cFnuPB4s7oJs0NU>
- Ley 25.673 Programa de Salud Sexual y Procreación responsable*. (2002). Obtenido de [http://feim.org.ar/wp-content/uploads/2017/05/Ley\\_Programma\\_de\\_Salud\\_Sexual\\_Procreacion-Responsable\\_Doc.pdf](http://feim.org.ar/wp-content/uploads/2017/05/Ley_Programma_de_Salud_Sexual_Procreacion-Responsable_Doc.pdf)
- Ley 26.150. Programa Nacional de Educación Sexual Integral*. (2006). Obtenido de <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26150-121222/texto>
- Ley 26.743 de Identidad de Género*. (2012). Obtenido de [https://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/ley\\_26.743\\_de\\_identidad\\_de\\_genero.pdf](https://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/ley_26.743_de_identidad_de_genero.pdf)
- Marina, M. (2011). *Educación Sexual Integral: para charlar en familia. Cuanto más sepan, mejor*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación. Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Obtenido de <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL002897.pdf>
- Ministerio de Salud. (2015). *Protocolo para la atención integral de las personas con derecho a la interrupción legal del embarazo*. Buenos Aires: Ministerio de Salud de la Nación. Obtenido de [http://www.msal.gob.ar/images/stories/bes/graficos/0000000875cnt-protocolo\\_ile\\_octubre%202016.pdf](http://www.msal.gob.ar/images/stories/bes/graficos/0000000875cnt-protocolo_ile_octubre%202016.pdf)
- Peker, L. (2018). *Putita golosa: por un feminismo del goce*. Buenos Aires: Galerna.



# Somos una voz de hilo y aguja que no se calla:

autoetnografía de un proyecto de preservación de la memoria a través del bordado, el caso del colectivo Bordeamos por la Paz de Ciudad Juárez

Hazel *Dávalos-Chargoy*

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México  
hazel\_davalos@yahoo.com.mx

Recibido: 15-05-2019

Aceptado: 10-07-2019

**Resumen:** Desde la autoetnografía se describe la observación y participación dentro de uno de los colectivos de bordado por la paz de México, el colectivo Bordeamos por la Paz de Ciudad Juárez, Chihuahua. Se busca expresar el quehacer del bordado como forma de denuncia ciudadana de la violencia sistemática que se vive en el país, haciendo especial énfasis en la reflexión que ha generado esta actividad con el acercamiento a diversos sectores sociales, particularmente el de familiares que viven con la desaparición o asesinato de uno de sus miembros.

**Palabras clave:** *bordados por la paz, preservación de la memoria, vinculación ciudadana, violencia en México, violencia en Ciudad Juárez, autoetnografía, ciencias sociales y humanidades en contextos de violencia.*



**We are a voice of thread and needle that does not shut up: autoethnography of a memory preservation project through embroidery, the case of the collective We border for the Peace of Ciudad Juárez**

**Abstract:** A description is presented from an autoethnographic method of research of the observation and participation in one of the embroideries for peace collectives in México, the Bordeamos por la Paz collective from Cd. Juárez, Chihuahua. It is sought to express through the craft of embroidery as a form of citizen denunciation the systematic violence that is experienced nationwide, with an emphasis on the awareness and reflection that has been generated by approaching diverse social groups particularly groups of families that have experienced and live with the murder or disappearance of a member.

**Keywords:** *embroidery for peace, preservation of memories, social engagement, social bonding, violence in Mexico, violence in Cd. Juárez, autoethnography, social sciences and humanities in violence contexts.*



**Somos uma voz de linha e agulha que não cala a boca: autoetnografia de um projeto de preservação da memória através do bordado, o caso do coletivo Bordada pela Paz em Ciudad Juárez**

**Resumo:** A partir da autoetnografia, é descrita a observação e participação de um dos grupos de bordados pela paz no México, o coletivo Bordados pela Paz em Ciudad Juárez, Chihuahua. Busca expressar a tarefa do bordado como forma de denúncia cidadã da violência sistemática vivenciada no país, com ênfase especial na reflexão gerada por essa atividade com a abordagem de diversos setores sociais, em particular dos familiares que vivem com o desaparecimento ou assassinato de um de seus membros.

**Palavras-chave:** *bordados pela paz, preservação da memória, vínculo cidadão, violência no México, violência em Ciudad Juarez, autoetnografia, ciências sociais e humanas em contextos de violência.*



Imagen 1. Detalle del pañuelo bordado del caso de Griselda Murúa, desaparecida en Ciudad Juárez. Archivo fotográfico de Bordeamos por la Paz.

## Introducción

En septiembre de 2012 llegué a Guadalajara para iniciar mis estudios de posgrado. En un momento donde aún no contaba con una casa donde vivir ni había logrado establecer todavía una red de amigos, perdía el tiempo viendo las publicaciones en Facebook donde encontré una serie de fotografías que me conmovieron profundamente. Cada fotografía retrataba un pañuelo blanco en el cual había sido bordado el nombre y los hechos que explicaban la desaparición de personas de Baja California. No había algún texto que indicara la procedencia de esos pañuelos, por lo que asumí que podrían ser bordados realizados por las familias de cada víctima. Desconocía la existencia de los colectivos de bordado.

La publicación de estas fotografías la había realizado un activista de Baja California a quien yo había tenido oportunidad de conocer tiempo atrás por mi participación en las mesas de Diálogo Sociedad Civil-Militares que se habían realizado

por aquellos años en Ciudad Juárez, mi lugar de origen. Le escribí, también suponiendo, que la iniciativa podría ser de la organización de búsqueda de personas desaparecidas que en ese entonces él coordinaba. Le indiqué que yo sabía bordar, que si hubiera familias que no supieran hacerlo yo lo hacía por ellos y por sus víctimas. Le pedí que me proporcionara una lista de los nombres y de ser posible, algún gusto personal de la persona desaparecida, pues en ese momento pensé que sería una buena idea poner algún dibujo que personalizara aún más el bordado. Me imaginaba que si a algún joven asesinado le gustaba el fútbol o el basquetbol yo bordaría una pelota alusiva. Porque también, en ese momento, suponía que estar desaparecido o desaparecida, era sinónimo de muerte. Hoy sé que no es así. Nunca recibí respuesta.

Sin embargo, al poco tiempo encontré también en Facebook, una publicación con las fotografías de un altar de día de muertos que había sido realizado en un parque de Guadalajara. En estas se mostraban varios pañuelos bordados, colocados en unos nichos de cartón muy bonitos, adornados con flores de cempasúchil. Así fue como conocí la existencia del colectivo Bordamos por la paz de Guadalajara, quienes habían hecho aquellos pañuelos que había visto fotografiados sobre personas desaparecidas en Baja California. Entré directamente a la página de Facebook de este colectivo, vi que los días que se juntaban para bordar eran los domingos por la mañana en el parque de la Revolución, mejor conocido como “parque Rojo”. El lugar estaba a tan solo una estación en tren ligero del lugar donde yo vivía, el horario era perfecto para mí. No había pretexto. Recuerdo que llegué y busqué algo que me indicara que estaba yo en el lugar correcto. Encontré varios tenderos de pañuelos se sujetaban en los árboles. No me atreví a leerlos. Tuve la sensación de que no me correspondía hacerlo.

En el parque, se encontraba un grupo de mujeres bordando. Me recibió una de las bordadoras quien comenzó a explicarme lo que hacían. Le comenté que tenía poco tiempo viviendo en Guadalajara, le pregunté dónde comprar los materiales porque



no contaba con nada en mi casa, ni siquiera una aguja. También le dije que estaba yo muy “oxidada”, pues tenía mucho tiempo que no había bordado. Me parece que percibió mi duda, pues se me quedó viendo y me dijo: ¿Quieres bordar? Lo pensé por unos segundos hasta que finalmente respondí: sí. Rápidamente, tomó un pañuelo de los que había en una caja, lo leyó y me dijo: se borda en color rojo porque es víctima de homicidio. Después colocó el pañuelo en un aro de madera, cortó un hilo rojo que colocó en una aguja y me entregó todo. Regresé a mi casa con ese pañuelo, otro más para bordar una vez que acabara el primero y una madeja de hilo rojo. Así comencé a bordar por la paz, proyecto que me impactó profundamente por su aparente simpleza, pero sobre todo por su fuerza. Proyecto que más de una vez me conmovió hasta las lágrimas y que otras veces me llenó de frustración, pero que me inspiró tanto que, al regresar a Ciudad Juárez, busqué a las mujeres con las que podía formar un colectivo más, sumándonos al trabajo que los colectivos de bordado por la paz realizaban en varias ciudades del país.

El presente texto, tratará sobre la manera en que un grupo de mujeres se organizó como un colectivo de bordado con la finalidad de preservar la memoria de las víctimas de la violencia en el estado de Chihuahua, particularmente de Ciudad Juárez. El nombre de este colectivo es Bordeamos por la Paz, mismo que ha definido sus objetivos de trabajo principalmente en dos etapas, que son el proyecto de bordado y el proyecto Adopta un Desaparecidx. Desde la autoetnografía, como principal herramienta de escritura, se abordará la primera etapa del colectivo, que corresponde a la del trabajo de bordado permitiendo, además, situar varias reflexiones en torno al papel que desempeña la formación profesional de las involucradas en el colectivo para el desarrollo, gestión y organización del mismo.

Es necesario señalar un par de aspectos que a lo largo del texto intentaré explicar. El primero, es que, al establecerse el colectivo como un proyecto ciudadano con bases horizontales en su gestión, de preservación de la memoria y con fines de

sensibilización al problema de la violencia, no se consideró tuviera pretensiones académicas, por lo que no se realizó un registro propiamente etnográfico de la observación y observación-participante de las diversas actividades. Sin embargo, las cuatro mujeres que actualmente formamos el núcleo del colectivo, es decir, quienes organizamos, hemos sido formadas como profesionistas desde las disciplinas de las humanidades, por lo que la reflexión de nuestro quehacer dentro del colectivo me lleva a considerar que la forma en que observamos nuestra relación con otros grupos en distintas actividades, la organización de nuestro acervo y la investigación y recopilación de información que realizamos para la comunicación y difusión, así como los proyectos que se están realizando o que se espera hacer, se efectúan la mayor parte de las veces, a través de herramientas adquiridas en nuestra formación como profesionistas de las humanidades.

Por lo tanto, considero que lo aquí escrito, es parte de un “ir y venir” de un proyecto ciudadano, de pretensiones únicamente solidarias, para posteriormente realizar un esfuerzo autoetnográfico de lo que ha sido su desarrollo en la primera etapa, para de nueva cuenta, regresar a las bases de trabajo en comunidad. De igual manera, es necesario señalar que asumo la responsabilidad total de la escritura del texto, pero reconociendo que todo el trabajo, acciones, actividades y propuestas realizadas en el colectivo, son producto del esfuerzo conjunto de un grupo de mujeres organizadas que ha dedicado tiempo para compartir, reflexionar y debatir constantemente varias de las ideas aquí propuestas.

### **La autoetnografía**

Considerando que la autoetnografía es una estrategia de investigación que incorpora la etnografía y la biografía del investigador como datos primarios, permite centrar los resultados de sus observaciones en una escritura personalizada, por lo que:



A diferencia de otros formatos auto-referenciales como la auto-narrativa, la autobiografía, las memorias o los diarios, la auto-etnografía enfatiza el análisis cultural y la interpretación de los comportamientos de los investigadores, de sus pensamientos y experiencias, habitualmente a partir del trabajo de campo, en relación con los otros y con la sociedad que estudia (Guerrero Muñoz, 2014, pág. 237).

Al hacer uso de la autoetnografía como herramienta para la escritura, se está haciendo especial énfasis en la posibilidad que esta otorga para expresar la experiencia personal desde la autoría del investigador, permitiendo incluso la escritura en primera persona a fin de transmitir la interpretación y el posicionamiento de quien observa y analiza un contexto específico. En este caso, escribo sobre mi propia experiencia como parte de un colectivo que realiza un trabajo de denuncia de hechos violentos que se encuentra circunscrito a una sociedad en particular: Ciudad Juárez, Chihuahua, en México. Asimismo, escribo desde la relación que surge con aquellos que se han aproximado para narrar sus propias experiencias en un contexto de violencia, propiciando la reflexión sobre el quehacer del colectivo y de las relaciones que surgen a través de este. Por tanto, la autoetnografía permite situar al investigador en la posibilidad de hacer confluír:

La reflexión crítica, el autoconocimiento personal, la dualidad individuo-sociedad y la acción liberadora que rompe las cadenas de cualquier forma de dominación y exclusión social, incluso aquella que deviene de la propia cultura científica, de nuestros prejuicios y creencias o de nuestra particular forma de dar sentido a la realidad (Guerrero Muñoz, 2017, pág. 132).

Es evidente que los investigadores de las diferentes áreas sociales, principalmente aquellos centrados en la

antropología social, nos interesamos por comprender lo que llamamos “campo”, que es lo que nos permite “investigar cómo las normas y las creencias de los grupos y comunidades pueden entenderse con el fin de sensibilizar, desde un punto de vista cultural, la práctica profesional que en muchos casos está guiada por teorías, conceptos y modelos preconcebidos” (Guerrero Muñoz, 2014, pág. 238). En este sentido, como ya se ha señalado, el colectivo se creó con la finalidad de realizar inicialmente el proyecto de bordado como una forma de recuperación de memoria y sin fines académicos.

Sin embargo, es posible afirmar que desde el momento en que comenzó a organizarse, existían ideas previamente conceptualizadas, algunas de las cuales fueron desechadas, otras modificadas y otras tantas reafirmadas una vez puesto en marcha el trabajo del colectivo. Es decir, que al estar en contacto directo con los diversos individuos y grupos que han vivido las diferentes formas de violencia, confrontamos algunas de las ideas que guiaban inicialmente nuestra intención, situación que nos ha permitido identificar, a través de la experiencia de aquellos que han vivido las formas más extremas de violencia, como el asesinato, feminicidio o desaparición de familiares, las múltiples transversalidades de cada caso en las particularidades de cada forma de violencia, identificando estas diferencias desde conceptos establecidos por las ciencias sociales. Lo anterior ha sido así, debido a que, si bien todas somos originarias de Ciudad Juárez y hemos vivido también de manera directa o indirecta diferentes formas de violencia, no hemos vivido el secuestro, homicidio, feminicidio o desaparición de algún miembro de nuestra familia.

Con la experiencia compartida, misma que permite un aprendizaje, retomo una parte de lo que ya ha dicho Street (2003, pág. 73) y otros autores, cuando indican la necesidad de eliminar la idea del investigador como el único productor de conocimiento, reconociendo además, la importancia estratégica y política en la investigación de estos otros productores para generar distintas formas de investigación para el conocimiento,

en lugar de pretender que únicamente la realizamos *para ellos*. Esto supone, por lo tanto, un proceso continuo de aprendizaje. Atendiendo a la idea de que la autoetnografía como método permite el aprendizaje:

Cuando los individuos se descubren a sí mismos como protagonistas de su propia historia, ya que si bien son parte de un medio sociocultural compartido, la interacción con ese medio queda contenida en una espiral de procesos individuales. Por lo tanto, es un aprendizaje que transita en una dimensión dual: por un lado, una dimensión más centrada en procesos de aprendizaje a nivel personal y, por otro, en procesos de aprendizaje colectivos (Aravena Castillo & Quiroga Lobos, 2018, pág. 114).

Al respecto, cabe señalar que gran parte de ese aprendizaje es producto de lo que otros han transmitido a través del acercamiento a las labores del colectivo, generalmente, al narrar sus experiencias en un contexto de violencia, que se reconoce, tuvo que ser interiorizado a través de una reflexión propia del individuo, que a su vez será interpretada desde mi propio contexto. Dado el tipo de trabajo que se realiza en este colectivo, surge una carga de emocionalidad que no puede ser minimizada o evadida, pero que debe ser reconocida, particularmente cuando se escribe desde la autoetnografía. Por lo tanto, debe registrarse dicha emocionalidad, propia del investigador, a la par que las reflexiones interpretativas, “ya que ello permite aumentar las posibilidades de capitalizar aprendizajes profundos y duraderos. Por ello, la autoetnografía se presenta como un mundo de dualidades que sitúa a la persona entre las emociones y la racionalidad, entre lo individual y lo colectivo, entre lo privado y lo público” (Aravena Castillo & Quiroga Lobos, 2018, pág. 114) .

Por lo tanto, escribo desde la autoetnografía, considerando que permite el estudio de un grupo social que

el investigador considera propio y que permite comprender el significado o el sentido que los propios actores otorgan a su experiencia (Blanco, 2012b, pág. 172) y que, además, permite posicionar dicha experiencia, tanto personal como colectiva, desde la emocionalidad que surge, también personal y colectiva.

### **Los colectivos de bordado por la paz en México**

La violencia sistemática que se ha vivido en México, particularmente desde el gobierno de Felipe Calderón en su declaración de guerra hacia el narcotráfico y el crimen organizado, aunada a las fallidas estrategias de seguridad nacional, han provocado que la población se vea inmersa en una ola de violencia, donde los hechos delictivos, asesinatos, desapariciones de personas, violaciones y extorsiones, no han podido ser cuantificados en su dimensión real, particularmente porque las secuelas de estas políticas implementadas desde el gobierno de Calderón, aún no concluyen. Por el contrario, la violencia en el país se ha incrementado hasta el momento presente.

De igual manera, tampoco ha sido posible comprender en su dimensión real, otros aspectos como lo son los problemas físicos, psicológicos, económicos y sociales derivados de esta violencia, mismos que ocurren en la población en general, pero particularmente en aquellos que han sufrido la pérdida de algún familiar cercano o los que han sobrevivido a las múltiples formas de violencia. Es evidente, que son tema de estudio de las diferentes áreas del conocimiento que actualmente se encuentran investigando y desarrollando modelos de análisis o propuestas de interpretación a fin de dar respuesta a esta problemática. Aun en el entendimiento de que un problema tan complejo como el que se presenta en México no puede ser reducido a unas cuantas líneas, considero necesario brindar tan solo algunos datos que reflejen la magnitud del problema a fin de contextualizar al posible lector.

De acuerdo con el informe emitido por el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, ni siquiera

se cuenta con una cifra exacta por parte del gobierno de las personas que han perdido la vida en los diferentes hechos violentos, pues los diferentes cálculos indican que han sido desde 60 mil hasta posiblemente más de 90 mil personas, considerando además, que si bien estos los hechos violentos se viven al día de hoy, es posible afirmar que el sexenio del presidente Calderón “recrudesció -aunque también ocultó- las diversas discriminaciones que ya sufrían mujeres, migrantes, indígenas, defensores de derechos humanos y trabajadores, entre otros grupos” (Centro PRODH, 2013), particularmente el grupo de hombres jóvenes. Esta situación se vio magnificada con la presencia del ejército mexicano en las calles que, en ese supuesto combate al crimen organizado y narcotráfico, no hizo más que vulnerar aún más a los civiles sin ninguna protección ni garantía de los derechos humanos.

Asimismo, es importante mencionar que de acuerdo con las cifras del Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas (RNPED), al 31 de enero de 2015 existían 25,293 personas “no localizadas”, de las cuales, 13,843 habían desaparecido durante el sexenio de Calderón y otras 10,482 habían desaparecido entre el 2013 y el último día de enero de 2015. A esto, hay que considerar la falta de denuncias por temor a los obstáculos administrativos, legales o incluso, de seguridad, pues muchas familias temen mayores represalias si se realiza la denuncia ya que, en muchos casos, existe la participación de agentes del Estado en complicidad con el crimen organizado. Además, las diferentes organizaciones de derechos humanos han podido demostrar que desde las instituciones de gobierno se hace parecer mucho menor el número de personas desaparecidas (Centro PRODH, 2016).

Aunado lo anterior, hay que considerar también, a las personas migrantes desaparecidas y aquellas que han sido víctimas de diversos delitos en su tránsito por México, el incremento de feminicidios y delitos sexuales hacia niñas y mujeres, el aumento de las extorsiones y los desplazamientos forzados a causa de la ocupación del crimen organizado,

el descubrimiento de cientos de fosas clandestinas, entre muchísimos otros casos. Tan solo la Secretaría de la Defensa Nacional informó que entre 2007 y 2012, fallecieron 158 elementos militares y 2,959 “presuntos agresores”, con lo cual, se puede establecer que, por cada elemento militar fallecido, murieron 18.7 civiles, evidenciando así, el uso desproporcionado de la fuerza letal que bien pudiera estar indicando la existencia de una política orientada a las ejecuciones (Centro PRODH, 2016).

Los datos anteriores han sido mencionados solo como ejemplos que permiten dimensionar la situación de violencia que se vive en el país, misma que permite situar a una población altamente vulnerada en múltiples formas. Ante esa situación, las iniciativas ciudadanas de recuperación de espacios, denuncia, documentación de la violencia o construcción de estrategias de educación para la paz, no se hicieron esperar. Uno de estos casos, es el de los colectivos de bordado por la paz que surgen en varias ciudades de México como parte de estas acciones ciudadanas que buscan denunciar y sensibilizar ante la problemática del fenómeno de la violencia, a la par que generar espacios de reconstrucción ciudadana.

El origen de estos colectivos de bordado por la paz se relaciona con el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad encabezado por el poeta Javier Sicilia, quien tras el asesinato de su hijo Juan Francisco en Cuernavaca, Morelos, hizo un llamado en abril de 2011 para convocar a diversos sectores de la sociedad civil, entre estos, familiares de personas asesinadas y desaparecidas en México, organizaciones de derechos humanos, comunidades indígenas, movimientos sociales y personas preocupadas por la situación de violencia que se vivía, entre otros. La convocatoria fue sumamente amplia, se realizaron marchas masivas para manifestarse contra la fallida Estrategia Nacional de Seguridad que había puesto en práctica la administración del entonces presidente Felipe Calderón y por la exigencia de justicia y visibilización de las víctimas (Reyes Iborra, 2015, pág. 112).





De este movimiento y de la necesidad de continuar manifestando el rechazo hacia la violencia, surge otra acción que dio lugar a que posteriormente se formaran los colectivos de bordado. Esta acción fue realizada por un grupo de artistas y activistas que bajo el lema “Paremos las balas, pintemos las fuentes”, lanzaron una convocatoria para teñir de color rojo el agua de algunas fuentes públicas de la Ciudad de México en alusión a la sangre derramada en la guerra contra el narcotráfico declarada por el presidente Felipe Calderón. El principal objetivo de estas acciones fue “impactar la mirada y la conciencia de esos habitantes de la urbe que parecían ajenos a la tragedia de una guerra de exterminio” (Gargallo Celentani, 2014, pág. 62).

Posterior a esta acción, se tuvo conocimiento de que una organización europea había enviado sobres vacíos a Los Pinos con el nombre de una persona asesinada como remitente. Con estos nombres, se comenzaron a bordar las historias que narraban las circunstancias de sus asesinatos, considerando que podría ser una manifestación de mayor trascendencia debido a que el gobierno capitalino continuamente limpiaba el agua de las fuentes teñidas de rojo. Este grupo de personas, que había teñido las fuentes de rojo y que ahora comenzaba a bordar, ya se había organizado como el colectivo Fuentes Rojas.

Los antecedentes de la acción del bordado fueron tomados de la iniciativa de Mónica Iturribarria, quien había ganado una beca para realizar el proyecto 1/40,000 cuyo objetivo era bordar las noticias de periódicos recuperando a su vez la actividad tradicional del bordado de su región de origen en Oaxaca (Gargallo Celentani, 2014, págs. 63-64). A partir de estas primeras acciones es que comienzan a replicarse en otras ciudades de México y en algunos otros países los colectivos de bordado por la paz.

Se puede considerar que todos los colectivos de bordado por la paz tienen como objetivo principal la denuncia de los casos de violencia y la exigencia de justicia para las víctimas a través de una actividad que se considera pacífica, pero

contundente. Aunque evidentemente cada colectivo surge al conocer el trabajo de otro colectivo que lo inspiró a seguir la iniciativa, son independientes uno de otro y se organizan bajo sus propios criterios y generan sus propias propuestas de actividades, obtención y gestión de recursos, aunque también existe una cierta relación entre la mayoría de los integrantes de estos colectivos para realizar acciones conjuntas, trazar redes de apoyo a otros grupos y entre sus miembros, pues aun cuando muchos no se conocen en persona, mantienen contacto a través de redes sociales como Facebook.

De manera general, casi todos los colectivos bordan en pañuelos blancos, fabricados o hechos por sus integrantes, los casos de violencia que se viven en el país, muchas veces enfocándose a lo que ocurre en el estado donde se localizan. Por lo que se puede considerar que en casi todos es la misma forma de expresión material, además, de que muchos colectivos utilizan los mismos colores en sus hilos para identificar el tema que se está bordando. Así, se bordan los casos de homicidio, feminicidio y desaparición. El colectivo de Ciudad Juárez tomó como punto de partida la misma forma de empleo de colores, aunque ha sumado varias categorías a su proyecto de bordado debido a la necesidad de expresar otras formas de violencia que se han registrado a través del contacto con los testimonios de otras personas, de lo que se ha observado, e incluso, de la experiencia de las propias integrantes.

### **El colectivo Bordeamos por la Paz de Ciudad Juárez**

Tomando como ejemplo la iniciativa del colectivo Bordamos por la Paz Guadalajara, surge en febrero de 2014 el colectivo de bordado de Ciudad Juárez, denominado Bordeamos por la Paz, mismo que debe su nombre al juego de palabras entre el bordado y el *border*, en alusión a la frontera con Estados Unidos y a que la frontera define gran parte de la vida de los ciudadanos juarenses. Además, hasta donde se conoce, este es el único colectivo de bordado ubicado en la frontera norte del país. La idea de bordar para no olvidar los hechos



ocurridos, buscando preservar en la memoria a las víctimas de la violencia, considerando particularmente que Ciudad Juárez y la región del Valle de Juárez han sido uno de los lugares en los que se vivió de manera especialmente violenta la guerra contra el narcotráfico, hizo que se formara este colectivo.

Al igual que la mayoría de los colectivos de bordado, utilizamos hilos rojos en alusión al color de la sangre derramada por la violencia para denunciar los casos de homicidio. Bordamos a las mujeres y hombres que han sido desaparecidos, para lo cual, utilizamos también los hilos verdes, color al que se le ha dado el significado de esperanza de que se encuentren vivos, sanos y que pronto regresen. En color rosa, nombramos a aquellas mujeres que por su condición de sexo y género han sufrido la violencia más extrema: el feminicidio. Varios colectivos utilizan el color negro para bordar los casos de periodistas asesinados, pero en el colectivo Bordeamos por la Paz utilizamos este color para la sección “Denuncia” que comprende todos aquellos actos que de manera injusta han ocasionado daño o incluso la muerte de una persona o grupo humano y que generalmente son producto de la violencia estructural que se vive de muy diversas maneras, muchas veces a través de las instituciones del Estado. En pañuelos de tela morada han sido bordados los crímenes de odio, entendiendo que estos son los que se cometen contra una persona o sociedad y que han sido motivados por prejuicios contra el origen étnico, religión, discapacidad u orientación social, por lo que son además, un ataque hacia la identidad de las personas. Hasta este momento, solo se han bordado crímenes de odio por homofobia y transfobia.

Se puede indicar que el principal posicionamiento del colectivo es la firme convicción del poder de la denuncia silenciosa a través de cada puntada bordada, evitando que se olviden todos aquellos que han sido víctimas de la violencia, pero, sobre todo, manifestándose a favor de una sociedad de coexistencia armónica, libre de prejuicios, plural e incluyente. De ahí el título de este ensayo: “Somos una voz de hilo y

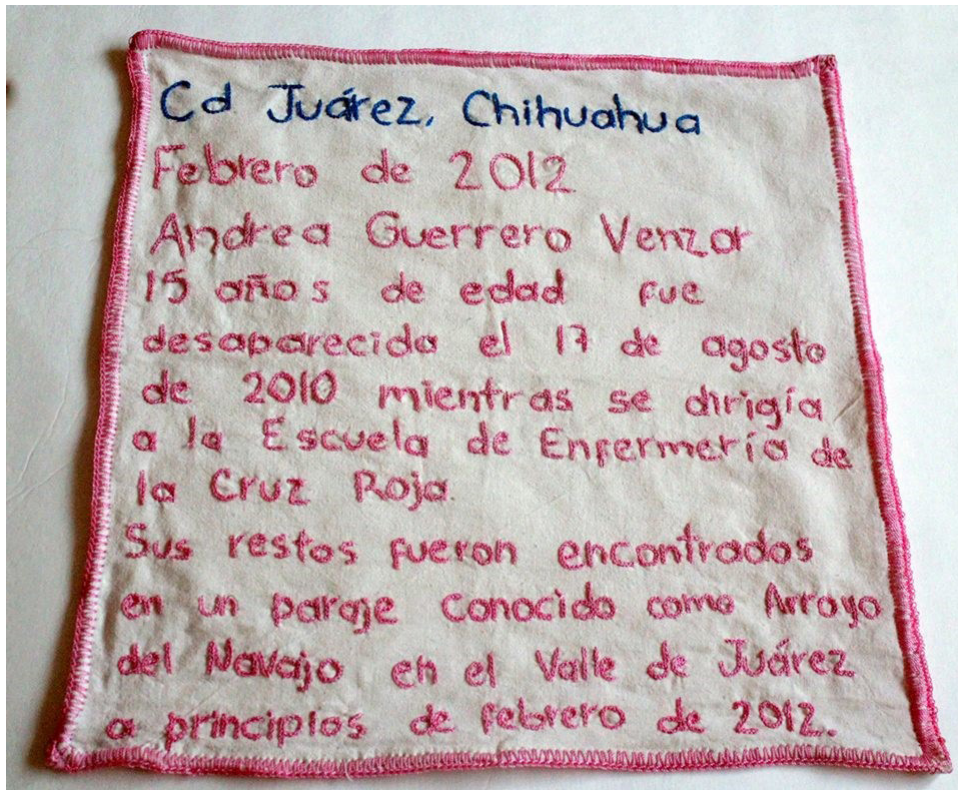


Imagen 2. Pañuelo bordado del caso de feminicidio de Andrea Guerrero Venzor. Archivo fotográfico de Bordeamos por la Paz.

60

Dossier

aguja que no se calla”, frase de uso común en los colectivos de bordado del país porque expresa nuestro trabajo, pero que se le debe a Ernesto Aroche, periodista de Puebla.

Aunque el número de miembros y su permanencia ha variado con el tiempo que lleva activo el colectivo, el núcleo de organización siempre ha estado centrado exclusivamente en mujeres. Es decir, que si bien ha habido personas, particularmente mujeres, que se suman a la iniciativa de bordado, solo unas cuantas se han centrado en la organización del proyecto. Así, el colectivo tiene como característica el consenso, es decir, que no se considera la mayoría de votos como una determinante para elegir si se lleva a cabo o no determinada actividad o proyecto. Las propuestas para realizar alguna actividad, sea por iniciativa propia o invitación externa, así como el sumarnos a las iniciativas de otros grupos que buscan unir esfuerzos conjuntos, se determina únicamente por el hecho de que todas aceptemos se realice lo que se propone.

El hecho de que la organización del colectivo se centre únicamente en mujeres no fue una característica que se haya propuesto o que haya pretendido la exclusión de hombres. No obstante, el interés en la discusión, toma de decisiones, actividades para la visibilización de los pañuelos bordados, jornadas de bordado colectivo, pero en especial, de reflexión de lo que ha sido observado durante las actividades realizadas, ha sido únicamente a través del interés de las mujeres que forman parte.

Sin embargo, es necesario mencionar que este colectivo ha contado también con mucha participación de hombres, mismos que también han variado en número y en su permanencia como apoyo al colectivo. Ellos, han colaborado activamente en registro fotográfico y audiovisual, en diseño gráfico, en lo que ha sido el trabajo de montar y desmontar las instalaciones para exponer los pañuelos bordados, para lo que ha sido el cortado de telas y su respectiva costura en máquina para hacer las bastillas de los pañuelos, en la transcripción a los pañuelos de los casos que van a ser entregados para bordar, además de ser parte del contingente del colectivo en marchas y manifestaciones, por lo cual, también es necesario señalar que el colectivo siempre se ha definido como un espacio mixto y con perspectiva de género.

En este sentido, se puede afirmar que, si bien su apoyo ha sido sumamente valioso para dar continuidad al proyecto, nunca han manifestado estar interesados en realizar propuestas con respecto a las actividades del colectivo. Al respecto, cabe recordar la etnografía realizada por Pérez-Bustos y Chocontá Piraquive (2018) en la cual las autoras escriben sobre el lugar del género de quienes realizan los bordados y la feminización del oficio que permite cuestionar de forma particular lo observado en tres colectivos de bordado de Colombia, dos de los cuales se reúnen a bordar con intenciones políticas, situación que también asemeja a lo observado en el caso aquí presentado.

Con respecto al trabajo de los hombres dentro del colectivo, es importante señalar que de acuerdo con lo que se ha observado, existe una clara distinción por edades. Si bien ha habido hombres adultos que se han involucrado en el bordado, estos han sido muy pocos y por lo general, dejan incompleto el trabajo además de mostrar en algunos casos cierta resistencia a realizarlo. Esto, evidentemente que corresponde a estereotipos sexistas de las actividades que se consideran propias o no de los géneros como lo es el bordado, actividad asociada a lo femenino.

Con ser que gran parte de las actividades manuales se encuentran prácticamente en desuso, todavía más algunas como lo es el bordado, la asociación del bordado “con una feminidad doméstica, dócil y especialmente anticuada” hace que incluso sea “raro encontrar mujeres jóvenes que borden artesanalmente, y es aún más raro que los hombres se dediquen a este oficio” (Pérez-Bustos & Chocontá Piraquive, 2018, pág. 7), también se observa que los hombres jóvenes que por diversas causas se han acercado al colectivo y cuyas edades se encuentran entre los 14 a 25 años aproximadamente, no muestran resistencia a incorporarse a realizar estas actividades, aunque siempre han manifestado no saber cómo hacerlo, pero pidiendo les sea enseñado. En las diferentes jornadas de bordado que se han realizado, se observa esta característica, pero destacan particularmente dos de ellas por la confluencia de hombres adolescentes y jóvenes, la primera, fueron las Jornadas por Ayotzinapa realizadas en noviembre de 2014 y la jornada de bordado realizada en octubre de 2017 por iniciativa del Bachillerato Técnico Agustín Pro de Ciudad Juárez.

El colectivo ha clasificado los pañuelos bordados con el método de la disciplina de la archivística. De las cuatro mujeres que actualmente nos encontramos en el núcleo de organización, tres somos historiadoras, una de ellas, tuvo especial énfasis en su formación en trabajo de archivo, por lo cual, bajo su coordinación se ha realizado la clasificación y ordenamiento de los pañuelos que por sus mismas características se puede



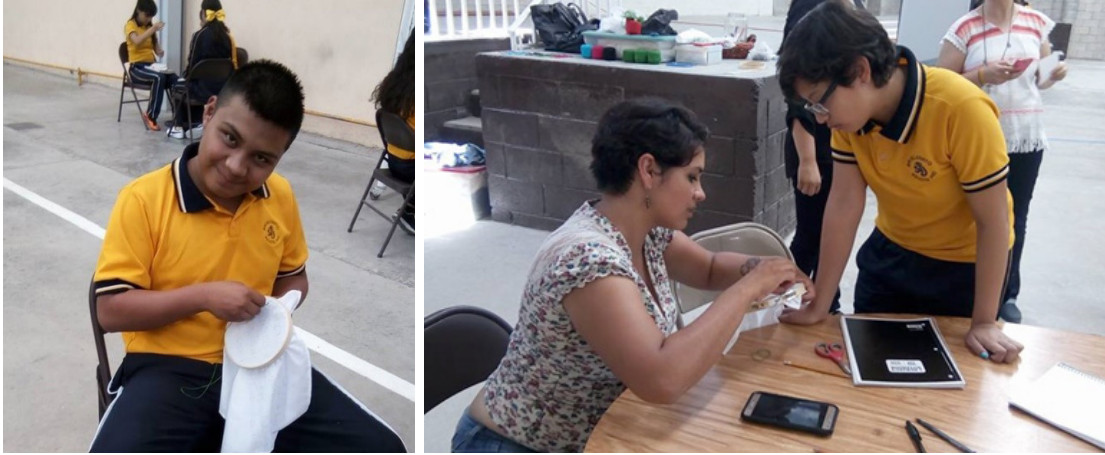


Imagen 3 y 4. Jornada de bordado realizada con estudiantes del Bachillerato Técnico Agustín Pro de Ciudad Juárez. Esta actividad, propuesta al colectivo por parte de una de las docentes de este bachillerato tuvo como objetivo sensibilizar a los y las adolescentes ante el problema de la desaparición de mujeres en Ciudad Juárez. Archivo Fotográfico de Bordeamos por la Paz.

considerar un acervo documental. El Archivo Bordeamos por la Paz, cuenta con un fondo para los pañuelos y tres colecciones (hemerográfica, fotográfica y audiovisual, documentos varios). El Fondo Pañuelos contiene las secciones Femicidio, Desaparición, Crímenes de odio, Denuncia y Homicidio. Estas secciones cuentan con sus respectivas series, mismas que han sido generadas de acuerdo con las características de la información expresada, como año, sexo, identidad sexogénica, por mencionar algunos ejemplos.

Además, cada elemento clasificado cuenta con su ficha de descripción, que para el Fondo Pañuelos indica el lugar donde fueron bordados los pañuelos, el proyecto al que pertenecen y las características de los materiales, como tela o hilos empleados, junto con su respectiva fotografía. Debido a que el tiempo que se toma para bordar y a que las actividades del colectivo se han centrado desde 2016 a la fecha en el proyecto Adopta Un Desaparecidx, algunas secciones y subseries aún cuentan con pocos pañuelos bordados, sin embargo, el esquema de organización permite también observar el tipo de casos que se han bordado, a fin de seguir trabajando en la denuncia de los diferentes tipos de violencia.

Se considera muy importante la información de cada ficha de descripción, pues en esta se da cuenta de la importancia que

han tenido las redes para el colectivo Bordeamos, ya que muchos pañuelos han sido realizados por personas externas que se han solidarizado con el proyecto, como el colectivo Fuentes Rojas de Ciudad de México, quienes al conocer que comenzábamos nuestro proyecto y considerando que aún no contábamos con suficientes pañuelos para exponer, donaron algunos pañuelos. De igual manera, por iniciativa de una de las mujeres que perteneció al colectivo de Bordeamos por la Paz se logró que, en Sombrerete, Zacatecas, se bordara más de un centenar de pañuelos de casos de Ciudad Juárez. Este grupo de bordadores zacatecanos posteriormente formó su propio colectivo con el nombre Bordando La Paz, Sombrerete. Otro de los proyectos fue el coordinado por una docente de la Universidad de Tulane en Nuevo Orleans, quien realizó amplias jornadas de bordado con sus alumnos sobre casos de violencia en Ciudad Juárez. Todos estos pañuelos, fueron enviados a Ciudad Juárez y son parte de nuestro acervo.

Cabe señalar que una de las mayores dificultades que presenta esta forma de clasificación de los pañuelos, es la de disponer de ellos cuando se requieren realizar exposiciones públicas, pues evidentemente es necesario tomarlos para colocarlos en las bases de exhibición o colgarlos a lo largo de tendedores, para tener que reacomodarlos nuevamente en el orden establecido. Sin embargo, se espera que esto nos permita tener un mayor control de los pañuelos que han sido prestados a otras personas para exposiciones en la ciudad, el interior del país o el extranjero, dando una mayor formalidad al préstamo realizado.

Aunado a lo anterior, es importante mencionar que, aunque se conoce que no es la forma más ordenada o metódica de organizar un acervo, se considera que la clasificación de este archivo está sujeta aún a modificaciones, pues se encuentra en continuo crecimiento. Esto, debido a que por las mismas características del proyecto de bordado, entre las cuales está el hecho de que el fenómeno de la violencia es inherente a la sociedad y, sobre todo, al hecho de que los bordadores,





especialmente las bordadoras, han seleccionado los casos a bordar por empatía, por aproximación a las familias que han vivido la violencia en alguno de sus miembros o por haber sido especialmente impactadas ante algún suceso específico, los casos que se bordan no están llevando un orden cronológico como se había pretendido en un principio. Además de que, si bien el proyecto de bordado está aún vigente, las principales actividades del colectivo están centradas actualmente en el proyecto Adopta Un Desaparecidx, por lo cual, las jornadas de bordado han sido cada vez menos o se realizan en lo privado.

El archivo también cuenta con tres colecciones, que son Hemerográfica, Fotográfica y audiovisual, y Documentos varios. De esta última colección cabe explicar que trata sobre ensayos académicos o tesis en las que ha sido mencionado el colectivo por sus actividades, por haberse estudiado, analizado, entrevistado a sus integrantes por el trabajo realizado dentro del colectivo o por haberse realizado algún tipo de etnografía, mientras que las dos primeras colecciones, son la recopilación de notas de periódicos y el registro fotográfico de las diversas actividades realizadas y aún se encuentran en proceso de clasificación.

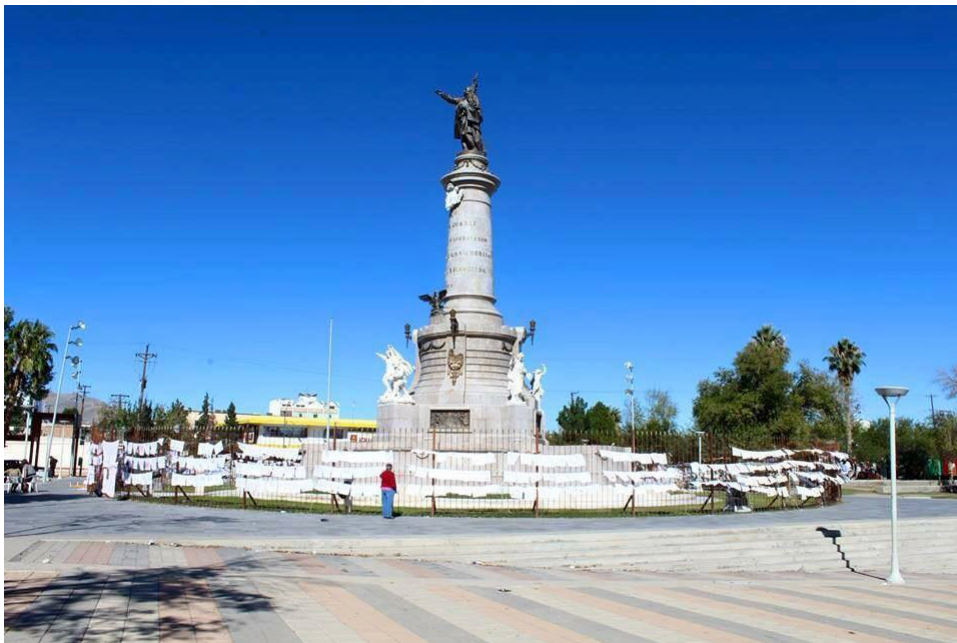


Imagen 5. Jornada de exposición de los pañuelos bordados en el Bazar del Monu, espacio cultural de Ciudad Juárez. Archivo fotográfico Bordeamos por la Paz.

Al momento de escritura del presente texto, se tiene considerado abrir el proyecto de bordado denominado Testimonio y que posteriormente sería clasificado como una sección dentro del Fondo Pañuelos, cuyo objetivo es el bordado del texto en primera persona de los testimonios narrados por sobrevivientes de diversas formas de violencia. De igual manera, se espera también crear la colección Testimonio que será realizada desde el enfoque de la historia oral con la técnica de entrevista y registro audiovisual.

La información de los casos de violencia que se bordan fue tomada en un inicio del trabajo realizado por Menos Días Aquí, proyecto colectivo cuyo objetivo fue contar cada día los asesinatos ocurridos en México a través de los periódicos digitales, esto, con el objetivo de preservar la memoria de las víctimas de la violencia. Este proyecto, ha sido una de las principales fuentes de información para los colectivos de bordado. En este sentido se puede afirmar que, en el proceso de preservación de la memoria desde bases ciudadanas, se suman los esfuerzos, pues mientras unos se dedican a elaborar las bases de datos, otros se dedican a bordar la memoria. El colectivo de Ciudad Juárez inicio su trabajo de bordado con información de este proyecto. Sin embargo, al muy poco tiempo comenzaron a ser bordados algunos casos que se encontraban muy presentes en la memoria de las bordadoras por el impacto que de manera personal les causó, por lo que se recurrió también a la búsqueda de información de estos sucesos en periódicos locales o nacionales en formato digital. Entre estos, destacan los casos de desaparición de mujeres y feminicidio, que al ser parte del referente social de violencia de Ciudad Juárez, se buscó la información de manera específica para realizar los bordados.

Con esto, comenzó una de las primeras discusiones colectivas, pues si bien se reconoce por parte de todas las que pertenecemos al colectivo la necesidad de preservar la memoria de cada persona que ha sido asesinada o desaparecida, también se considera injusto que algunos casos han sido mediatizados



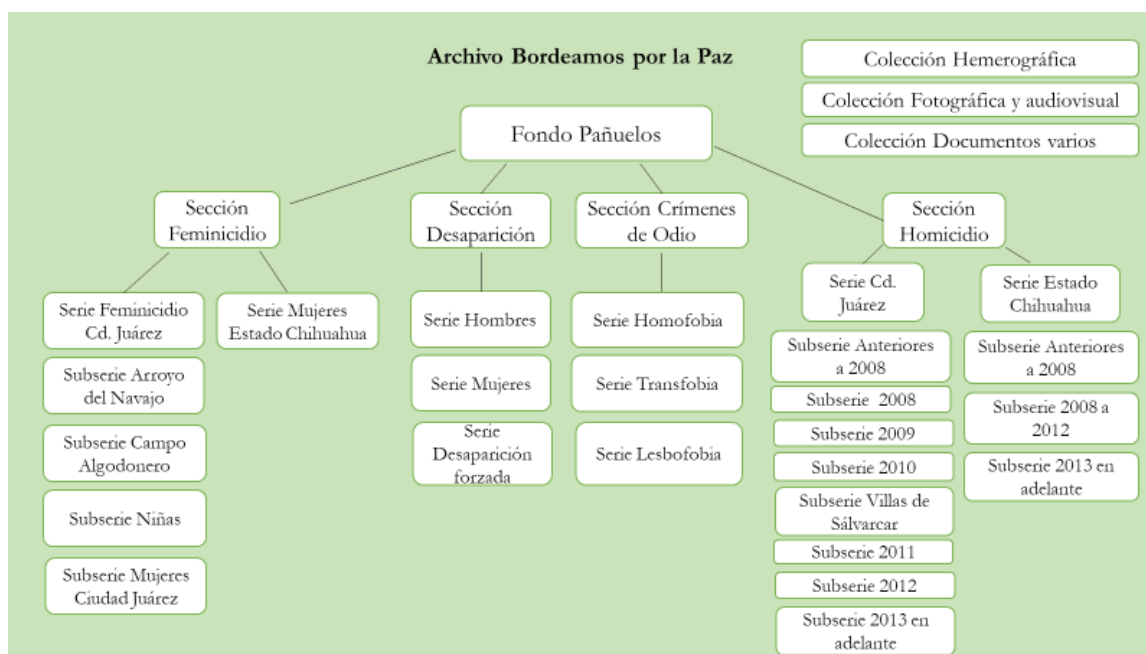


Imagen 6. Cuadro de clasificación archivística para orden del acervo general del colectivo Bordeamos por la Paz.

mientras que muchos otros han pasado prácticamente desapercibidos. Se puede afirmar, de acuerdo con lo observado, que en esto influye el color de la piel, la edad, la clase social y las actividades que realizaba la persona afectada, de tal manera, que algunos casos generan mayor empatía mientras que muchos otros pasan desapercibidos o incluso pueden ser criminalizados.

Aunado a esto, también es importante considerar que el hecho de que algunos casos sean ampliamente difundidos responde a las redes de cada familia, pues algunas cuentan con el apoyo que les permite difundir rápidamente la información, en especial cuando se trata de personas desaparecidas, mientras que otras familias no cuentan con las habilidades ni los recursos que les permitan dar a conocer su caso. Aun cuando se pretende bordar a fin de denunciar todos los casos de violencia que se han vivido en el estado de Chihuahua, particularmente en Ciudad Juárez, situaciones como las que han sido descritas, generan el cuestionamiento de cuáles deben ser entonces los casos que debemos priorizar para bordar: aquellos que nos han impactado en lo personal, los que han sido mediatizados o

aquellos que observamos carecen de mayor difusión y, por lo tanto, requieren de más apoyo.

Otra de las principales razones por las que se dejó de lado la búsqueda sistematizada y ordenada de información relativa al estado de Chihuahua de la base de datos generada por el colectivo Menos Días Aquí, responde a las condiciones específicas de la región. Si bien, la violencia que se vive en México ya no es exclusiva de algunas cuantas regiones y que se puede afirmar va en incremento y expansión en el país, la situación que se vivió en Ciudad Juárez entre los años 2008 a 2012 debido a la fallida estrategia de seguridad de la administración de Felipe Calderón, hicieron que se llegara a considerar a Ciudad Juárez como la ciudad más violenta del mundo durante los años 2008 a 2010. Dentro de esta misma clasificación de las ciudades más violentas del mundo, la posición de Juárez osciló entre el número 37 y el 5 en los años subsecuentes (Vargas, 2019), por lo que se puede afirmar que una gran parte de las personas que habitan Ciudad Juárez y su región, han sido víctimas de la violencia de manera directa o sufrieron el impacto de esta a través del secuestro, extorsión, desaparición o asesinato de familiares y amigos cercanos.

Debido a esta situación, cabe mencionar que desde el primer día que el colectivo inició sus actividades en espacios públicos, las personas se acercaron para observar los pocos pañuelos que en ese entonces se exhibían y comenzaron a narrar su propio testimonio o la manera en que algún ser querido fue desaparecido o había perdido la vida, por lo que se inició también la transcripción de casos que eran transmitidos por quienes han vivido estas experiencias a fin de bordarlos. De esta manera, el colectivo comenzó a tomar como fuente de información lo narrado por aquellos que se acercan a observar los pañuelos y que han pedido sea bordado el caso de su familiar.

El bordado de pañuelos con los casos transmitidos de manera directa, nos hace considerar que llevan una carga de emotividad aún mayor, puesto que se borda el suceso ocurrido,



es decir, la fecha, el nombre, la edad y la circunstancia en que una persona perdió la vida pero, además, se añade el mensaje personal que el familiar ha dado para que también sea bordado.

Quizás, el cuestionamiento de cómo proceder ante estas situaciones ha sido una de las discusiones que mayor reflexión han generado dentro del colectivo, aunque también puedo indicar que al menos al día de hoy, no tenemos una respuesta, pues cuando una persona se acerca a narrar los hechos bajo los cuales fue asesinado o desaparecido uno de sus familiares surgen en ellos emociones como tristeza, ira o incluso, culpa, que muchas veces derivan en llanto, dolor de estómago o expresiones de enojo, mismas que nosotras interpretamos desde lo que entendemos como un sentimiento de abandono, soledad o injusticia, aunado al dolor de la pérdida del ser querido, particularmente cuando los narradores expresan la ineficiencia de las autoridades, las nulas investigaciones realizadas, la impunidad cuando saben quién o quienes han sido los perpetradores y no han sido inculcados o manifiestan la percepción de que a ninguna otra persona o a muy pocas, les importa el dolor que sienten.

El escuchar estas narraciones nos hacen cuestionar si debemos esforzarnos por ser únicamente unas escuchas que transcriben, tratando de evitar nuestro propio llanto o contener el enojo que nos provoca lo que hemos escuchado cuando nos llega a afectar o si debemos permitirnos expresar nuestras emociones. Cada historia que nos ha sido narrada viene con los detalles explícitos que las familias conocen del feminicidio de una hija o una hermana, con la descripción de sucesos cotidianos que realizaban las personas al momento de ser desaparecidas o haber sido asesinadas. Posteriormente, pueden llegar a expresarse datos que, aunque no se siempre se particularizan en una persona específica, aunque a veces sí, nos permiten comprender la violencia institucional que también se vive cuando se busca justicia. Los casos de complicidad, corrupción, negligencia, ineficacia, omisión o desinterés por parte de las autoridades, son también parte de lo que expresan

las personas cuando narran las situaciones de violencia que han vivido o que están viviendo al día de hoy, en la exigencia de justicia.

El cuestionamiento sobre cómo proceder ante estas situaciones se considera particularmente importante y necesario de reflexionar, puesto que van implícitas nuestras propias emociones. Nos obliga a plantear el cómo nos preparamos para escuchar y realizar nuestro trabajo como parte de un proyecto con fines solidarios y que nos permita generar la idea de comunidad, pero también, nos hace cuestionarnos desde el posible papel de investigadoras que pudiéramos desempeñar en el intento de dejar escrito lo que se ha observado a través de este proyecto colectivo a través de etnografías o de registro de testimonio como parte de un posible proyecto de historia oral, donde se espera que los criterios de análisis e interpretación de la información sean lo más objetivos posibles, pero donde claramente están mediando nuestras propias emociones sobre una realidad observada. Desde aquí, parte también la reflexión sobre cómo expresar un dolor que nos es ajeno, pero que muchas veces sentimos desde la empatía y que buscamos comprender desde la reflexión colectiva considerando que, ante todo, debemos dar el trato más digno a cada persona que nos expresa su experiencia y su sentir.

Esta situación nos confronta especialmente cuando tenemos una aproximación más cercana a ciertas personas, como las madres con hijas víctimas de feminicidio, algunas de las cuales hemos podido conocer por nuestra propia labor como colectivo y de las cuales hemos escuchado su testimonio. En estos casos, muchas veces conocemos los detalles de los asesinatos, ya sea por artículos de periódicos o por que las mismas madres nos los han narrado, ante lo cual, siempre nos detenemos a reflexionar qué datos debemos transcribir para bordar y cuales debemos omitir, pues muchas veces hablan de mutilamientos, abusos sexuales y degradaciones al cuerpo humano, incluso *post mortem*.





Imagen 7. Detalle del altar de día de muertos dedicado a las mujeres víctimas de feminicidio. Además de los alimentos y elementos tradicionales que se colocan en los altares, la ofrenda central estuvo compuesta por los costureros y las herramientas del bordado como un símbolo de brindar nuestro trabajo por la memoria de las mujeres. Ciudad Juárez, noviembre de 2016. Archivo fotográfico de Bordeamos por la Paz.



Imagen 8. Participación del colectivo Bordeamos por la Paz en el proyecto “Safari en Juárez” (julio-octubre de 2016), obra de teatro en movimiento en diferentes colonias del sector poniente de Ciudad Juárez. Al fondo se observa el mural realizado para recordar varios casos de mujeres desaparecidas. Archivo fotográfico de Bordeamos por la Paz.



Aquí, surge también el cuestionamiento de cómo proceder, ya que por una parte se busca preservar la memoria de la persona, denunciando además la manera en que todo un sistema social atravesado por las violencias ha provocado su muerte, pero por otra, consideramos que se debe procurar mantener la dignidad de cualquier persona, sea la víctima o los sobrevivientes, por lo que muchas veces, considerando no abrir heridas sumamente profundas, hemos preferido omitirlos y bordar únicamente los nombres en memoria de las víctimas.

Cuando emerge la necesidad en alguna de las mujeres del colectivo de expresar los sentimientos de tristeza, ira o frustración ante los casos que nos han impactado por considerarlos especialmente injustos o dolorosos, o incluso, por no acabar de comprender las circunstancias que llevaron a que sucedieran dichos eventos, el papel de colectivo se vuelve fundamental, pues es el espacio donde podemos discutir nuestras ideas, reflexiones o cuestionamientos y sobre todo, es el espacio que nos permite expresar los sentimientos que nos provocan situaciones específicas, como el haber investigado los casos de desaparición a través de las múltiples entrevistas realizadas por los medios de comunicación a las madres que tienen a sus hijas desaparecidas, aunado al testimonio que ellas mismas nos han brindado, por mencionar un ejemplo.

En estas situaciones, surge la necesidad de externar el sentimiento que nos ha causado conocer los detalles de cada caso y la manera en que lo viven los familiares de una persona asesinada o víctima de feminicidio o al conocer la manera en que viven las personas, particularmente las madres, la búsqueda de uno de sus hijos o hijas. Así, el colectivo se vuelve el espacio que permite expresar estas emociones, pues de manera general, se puede afirmar que son experiencias que pocas veces quieren ser escuchadas por personas de nuestro entorno, mismas que generalmente buscan evadir el conocimiento del dolor de otras personas. Situación que, además, forma parte también de nuestras preocupaciones como colectivo: la indolencia, la insensibilidad y el abandono de una sociedad, que deja solos a quienes están exigiendo justicia. Ese dolor ajeno, termina

vinculándose a nuestra propia experiencia como mujeres, como ciudadanas y como investigadoras, pues de estas discusiones en colectivo, es de donde surge una aproximación al entendimiento de lo que están viviendo las víctimas de la violencia y de donde también emergen las posibles propuestas de estrategias y actividades para la visibilización de los casos a través de la exposición de los bordados, diversos proyectos de denuncia e investigación.

Cuando se escuchan los testimonios, cuando intentamos comprender la experiencia que se nos ha narrado, comprendemos también significados que sobrepasan la información de cualquier noticia o artículo que proporcione las cifras de homicidios o desaparición de personas, particularmente de mujeres para el caso de Ciudad Juárez. Desde mi propia experiencia como miembro del colectivo, considero que el haber escuchado los testimonios de manera directa, me ha permitido comprender muchos aspectos que no siempre son considerados o expresados en la información que se brinda a través de reportajes, noticias e incluso, artículos o ensayos académicos.

Aspectos que si bien pueden parecer menores ante la consideración de la relevancia que tiene la desaparición o el asesinato de una persona y el dolor que esto puede provocar en su familia, se generan otros problemas que imposibilitan o dificultan aún más el restablecimiento de la vida familiar, como lo son las víctimas que sobreviven, pero que llevan secuelas físicas muchas veces de por vida por la afectación a los órganos o la amputación de algún miembro del cuerpo que ha recibido el impacto de las balas o a consecuencia de actos de tortura, las enfermedades crónico degenerativas que algunos padres y madres adquieren al poco tiempo de haber desaparecido alguno de sus hijos o hijas por el estrés, los problemas que conlleva el no contar con un acta de defunción cuando una persona está desaparecida y que impiden acceder a una pensión de viudez u orfandad o congelar pagos de créditos o hipotecas a nombre de la persona desaparecida, por mencionar solo algunos ejemplos.



## **Notas finales**

El desarrollo del colectivo Bordeamos por la Paz de Ciudad Juárez, ha permitido ser un espacio de encuentro entre diferentes sectores, grupos e individuos. En este sentido, retomo el término empleado por Rizzo (2015) de “nodos sociales”, puesto que cada grupo de bordado conforma un nodo en el que convergen tanto ciudadanos solidarios como víctimas de la violencia, además de grupos que colaboran directamente con asociaciones de víctimas. Al respecto, cabe señalar que aunque las jornadas de bordado o de exhibición de los pañuelos bordados han sido cada vez más esporádicas, el colectivo continúa en activo principalmente a través del proyecto Adopta Un Desaparecido, además de estar vinculado a grupos, personas e instituciones que trabajan con víctimas de la violencia o colaborando para formar redes entre los individuos que así lo requieren, pues de manera muy común, establecemos contactos entre madres con hijas desaparecidas o víctimas de feminicidio con reporteros, fotógrafos, académicos, entre otros, o colaborando para brindar información de a qué instituciones pueden acudir personas que en situación de emergencia, requieren realizar las denuncias correspondientes cuando uno de sus familiares se encuentra desaparecido.

De igual manera, se busca sumar esfuerzos cuando se requiere apoyar iniciativas o actividades generadas por otros grupos o instituciones que también trabajan en cuestiones relacionadas con la violencia, particularmente con desaparición de personas y erradicación de la violencia hacia las mujeres. Así, el colectivo ha funcionado como un espacio de vinculación ciudadana.

En este mismo intento de vinculación ciudadana, se ha buscado que cualquier persona que lo desee pueda sumarse a las actividades del bordado, por lo que también es importante señalar que desde el principio se determinó no utilizar las categorías de “activismo” o “activista” para definir nuestro



Imagen 9. Pañuelo bordado del caso del homicidio del adolescente Aldo Alejandro Moreno Ríos a petición de su tío. Archivo fotográfico de Bordeamos por la Paz.

76

Dossier



Imagen 10. Pañuelo bordado para una víctima no nombrada de desaparición. Archivo fotográfico de Bordeamos por la Paz.

quehacer. Esto, en el entendimiento común de que quienes conformamos el colectivo buscamos ser agentes de cambio, pero esta condición puede ser parte de cualquier persona que lo desee y, por lo tanto, no debe ser excluyente.

De igual manera, se eliminó la categoría que algunos externos han dado al colectivo de ser un espacio artístico, pues si bien, nuestro trabajo ha sido expuesto en museos, nuestra intención siempre ha sido la de denunciar, pero en especial, la de sensibilizar sobre la condición humana de quienes han sufrido la violencia, dando sus nombres, evitando sean convertidos en una cifra más. Por lo tanto, consideramos que la característica de “artístico” no define nuestro proyecto, pues además de que consideramos puede ser elitista, se ha buscado que cualquier persona, sin importar si cuenta o no con las habilidades para realizar actividades manuales que se consideren estéticas, pueda trabajar en el bordado donando su tiempo para la construcción de un memorial ciudadano, formando parte de un proyecto que busca retomar la idea de *comunidad* en el sentido de cuidado, protección, acompañamiento, solidaridad y apoyo entre todas las partes y para toda la ciudadanía.

El colectivo Bordeamos por la Paz de Ciudad Juárez se formó en un inicio con el objetivo de bordar los casos de violencia como forma de preservación de la memoria. El acervo con el que contamos es lo suficientemente amplio como para afirmar que se está logrando el objetivo, sin embargo, considero que el verdadero resultado de este proyecto no han sido los pañuelos en sí mismos, sino la posibilidad que otorgó de vinculación con otros sectores, como instituciones, colectivos, grupos o individuos que también generan sus propias propuestas aunque en ocasiones con diferentes objetivos, pero que permiten establecer bases de trabajo comunes para unir esfuerzos, como lo son la visibilización de los casos de violencia feminicida, las desapariciones de personas, la demanda de justicia y el acompañamiento a quienes han vivido las formas más crueles de violencia en alguno de sus familiares.



El intercambio de ideas, la reflexión que surge en cada encuentro o reunión con todos estos sectores, son lo que permite unir esfuerzos, aprender de la experiencia de otros colectivos o instituciones y transmitir nuestra propia experiencia a ellos pero, sobre todo, de continuar generando propuestas que colaboren para la construcción de una sociedad que recupere el sentido de comunidad.

A través de estas diferentes formas de vinculación, ha sido posible establecer las redes que permiten extender el proyecto, logrando que muy diversos actores se sumen al proyecto de bordado que en realidad es un espacio que permite exponer temas que llevan a la reflexión y al diálogo, que sensibilizan ante la situación de violencia que se vive en el país. De igual manera, nos ha permitido llegar a los espacios que pueden incidir en acciones y políticas más justas, como lo fue una exposición que dimos a un grupo de personas que se encuentran en el poder judicial o la posibilidad que nos ha dado para hablar de las prácticas de autocuidado con adolescentes y jóvenes, sectores altamente vulnerables.

Especialmente, la vinculación con aquellas personas que nos han permitido conocer sus propias experiencias sobre la violencia y las estrategias que han desarrollado para visibilizar sus propios casos, así como para mantener la búsqueda de algún familiar que se encuentra desaparecido, la manera en que tratan de comunicar su sentir, que puede ser desde el dolor más profundo hasta la ira que los hace moverse y generar acciones extremas, la percepción de una sociedad que en su gran mayoría aún prevalece indolente ante esta situación, pero que ahora yo intento comprender desde “adentro” del problema, me han permitido aprender, interiorizar ese conocimiento y que en un intento de comprensión, que reconozco es principalmente para mí misma, ahora trato de exponer en las presentes líneas.

Claramente, esto no habría sido posible si un problema tan complejo como el de la violencia y la manera en que afecta a cada persona, se observa únicamente desde “afuera”. La proximidad con las personas, el escuchar la narración de



cada testimonio, el propio acto de transcribir los casos para ser bordados, crear un dibujo o imagen que adorne el pañuelo, pensando en la persona para la que está siendo bordado, muchas veces, no para quién ha perdido ya la vida, sino para poder enseñárselo a quien le sobrevive y mostrarle así, que su dolor, a mí también me duele y me importa, pero donde además, se involucran muchas otras personas, que de manera indirecta, son también parte de estos resultados: aquel que transcribió, aquel al que involucré para que me ayudará a hacer un dibujo o un diseño con herramientas gráficas que yo no domino, como el Photoshop, aquellos que donaron materiales para que otros continuemos la labor del bordado, aquellos que se dedicaron a cortar telas y hacer las bastillas, el observar el resultado final de cada pañuelo, lavarlo y plancharlo para ser expuesto, cuidarlo porque no solo implica un trabajo que llevó mucho tiempo e involucró a muchas otras personas, sino que además, lleva mucha emocionalidad, tanto por su narrativa, como por la reflexión o el sentimiento que generó al haber sido bordado y en especial, por considerarse una manera tangible de algo tan abstracto como lo es la memoria. Este es, el proyecto de bordado del colectivo Bordeamos por la Paz de Ciudad Juárez.

### Referencias bibliográficas:

- Aravena Castillo, F., & Quiroga Lobos, M. (2018). Autoetnografía y directivos docentes: una aproximación experiencial a las reformas educativas en Chile. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 20(2), 113-125. doi:<https://doi.org/10.24320/redie.2018.20.2.1600>
- Blanco, M. (2012a). ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos*(38), 169-178. doi:<https://doi.org/10.29340/38.278>
- Blanco, M. (2012b). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimiento. *Andamios*, 9(19), 49-74. doi:<http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v9i19.390>

- Centro PRODH. (7 de febrero de 2013). Sexenio de Calderón, “marcado por la violencia y las cifras de muerte”. *Aristegui Noticias*. Obtenido de <https://aristeguinoticias.com/0702/mexico/sexenio-de-calderon-marcado-por-la-violencia-y-las-cifras-de-muerte-centro-pro/>
- Centro PRODH. (2016). *La magnitud de la crisis de derechos humanos en México en el marco de las políticas de seguridad pública y del sistema de justicia penal*. México: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C. Obtenido de <https://centroprodh.org.mx/2017/11/07/la-magnitud-de-la-crisis-de-derechos-humanos-en-mexico/>
- Gargallo Celentani, F. (2014). *Bordados de paz, memoria y justicia: un proceso de visibilización*. México: s.p.i. Obtenido de <https://archive.org/details/BordadosDePaz/page/n3>
- Guerrero Muñoz, J. (2014). El valor de la autoetnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa. *AZARBE, Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, 237-242. Obtenido de <https://revistas.um.es/azarbe/article/view/198691/161851>
- Guerrero Muñoz, J. (2017). Las claves de la autoetnografía como método de investigación en la práctica social: conciencia y transformatividad. *Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales*, 3, 130-134. Obtenido de <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2017/article/view/1148/1114>
- Pérez-Bustos, T., & Chocontá Piraquive, A. (2018). Bordando una etnografía: sobre cómo el bordar colectivo afecta la intimidad etnográfica. *Debate feminista*, 56, 1-25. doi:<http://dx.doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2018.56.01>
- Reyes Iborra, C. (2015). Bordamos por la paz Guadalajara: tejiendo narraciones estético-políticas contra la violencia en México. En E. Bartra, & M. Huacuz Elías, *Mujeres, feminismo y arte popular* (págs. 101-110). México: UAM-Xochimilco.
- Rizzo, C. (18 de mayo de 2015). La red que se teje fuerte: 4 años de bordar por La Paz. *Hysteria*(13). Obtenido de <https://hysteria.mx/laredquesetejefuerte/>





- Street, S. (2003). Representación y reflexividad en la (auto) etnografía crítica: ¿Voces o diálogos? *Nómadas*(18), 72-79. Obtenido de [http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas\\_18/18\\_8S\\_Representacionyreflexividad.PDF](http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_18/18_8S_Representacionyreflexividad.PDF)
- Vargas, M. (14 de marzo de 2019). Sube Juárez en ranking de ciudades violentas. *El Diario de Juárez*. Obtenido de <https://diario.mx/juarez/sube-juarez-en-ranking-de-ciudades-violentas-20190313-1489659/>



# Líneas de protesta: análisis del contenido de la campaña “Cartas de mujeres” de Perú

José Ramos López

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú  
runayraq@hotmail.com

Recibido: 15-05-2019

Aceptado: 10-07-2019

**Resumen:** El presente artículo analiza los contextos culturales fundantes y las narrativas centrales del contenido de la campaña “Carta de Mujeres” de Perú. Se describe las representaciones y experiencias sobre la situación de la mujer en el Perú a fin de romper silencios acerca de la violencia contra ellas y dilucidar los nexos con los contextos políticos, sociales, económicos y culturales más vastos. Posteriormente exploramos, reflexivamente, sobre cómo manobra la violencia en la cotidianeidad y se activa a través de dispositivos violentos. Terminaremos reflexionando sobre cómo las mujeres hoy en día reinterpretan y utilizan el recuerdo violento como un impulso de motivación y resiliencia en sus luchas dimensionales (político, económico, cultural, social).

**Palabras clave:** *violencia contra la mujer, género e imaginarios sociales.*



**Protest lines: analysis of the content of the “Letters of Women” Campaign in Peru**

**Abstract:** This article analyzes the founding cultural contexts and the central narratives of the content of the “Women’s Charter” campaign in Peru. The representations and experiences on the situation of women in Peru are described in order to break silences about violence against them and to elucidate the links with the broader political, social, economic and cultural contexts. Later we explore, reflexively, on how violence maneuvers in everyday life and is activated through violent devices. We will end by reflecting on how women today reinterpret and use violent memory as an impulse for motivation and resilience in their dimensional struggles (political, economic, cultural, social).

**Keywords:** *violence against women, gender and social imaginary.*



## Linhas de protesto: análise do conteúdo da campanha “Cartas de Mulheres” no Peru

**Resumo:** Este artigo analisa os contextos culturais fundadores e as narrativas centrais do conteúdo da campanha “Carta das Mulheres” no Peru. As representações e experiências sobre a situação das mulheres no Peru são descritas para romper o silêncio sobre a violência contra elas e elucidar os vínculos com os contextos políticos, sociais, econômicos e culturais mais amplos. Mais tarde, exploramos, reflexivamente, como a violência se move na vida cotidiana e é ativada por meio de dispositivos violentos. Terminaremos refletindo sobre como as mulheres hoje reinterpretam e usam a memória violenta como um impulso à motivação e resiliência em suas lutas dimensionais (políticas, econômicas, culturais, sociais).

**Palavras-chave:** *violência contra a mulher, gênero e imaginário social.*

## Introducción

El ojo de la tormenta se centró otra vez en Ayacucho. Una violencia sexual masiva contra una adolescente de 15 años perpetrada por 4 varones movilizó un conjunto de reflexiones. Algunos apelaban a la desunión familiar, otros al descontrol de los adolescentes. Lo indiscutible era que otra vez el cuerpo de la mujer era el depositario de la violencia. La violencia hacia las mujeres es un problema persistente y muy generalizado en nuestra sociedad. Las cifras en torno a la violencia hacia las mujeres son sumamente preocupantes e indignantes. Según el Programa Nacional Contra la Violencia Familiar y Sexual del Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, en lo que va del año 41,297 mujeres peruanas han sido víctimas de maltratos en el Perú y 65 han muerto víctimas de feminicidios a cinco meses del presente año.

Estas cifras se convierten en un activador de memoria que nos evoca a una iniciativa que buscó desmitificar las relaciones estructuradas entre el hombre y la mujer. Me refiero a la campaña latinoamericana “Cartas de Mujeres” que como punto de partida tuvo a Quito (Ecuador) luego se extendió a Perú y concluyó en Bolivia. El objetivo de esta campaña era visibilizar la violencia que viven las mujeres en su cotidianidad y priorizar su prevención y poner en tapete de la agenda pública. Se buscó generar consciencia pública sobre todas las formas de violencia contra las mujeres, desde las más sutiles hasta las más extremas como los feminicidios, y sus secuelas en diferentes dimensiones. Esta campaña tuvo una naturaleza preventiva e inclusiva que invitó a diferentes grupos etarios, de todos los lares, sin importar su condición social, cultural, política y económica, a escribir cartas que sirvan como dispositivo para visibilizar, sensibilizar y denunciar la violencia que sufren las mujeres y las niñas a lo largo de su vida.

Como parte de la estrategia metodológica utilizo dos marcos de referencia; la primera se basa en un análisis hermenéutico denso de 14,657 cartas que corresponden a la

Campaña “Carta de Mujeres” de Perú; la segunda, se concibe a estas cartas no como meros escritos circunstanciales sino como una madeja compleja de representaciones y discursos experienciales múltiples encaminados a desnaturalizar lo obvio.

Con la seguridad de invitar a la reflexión y a repensar el abordaje de género pretendo exponer los hallazgos de mi investigación, no como una verdad absoluta, fija e invariable, sino para sumar interés, generar cuestionamientos que endulcen el debate.

### **Aproximaciones sociales a la Campaña “Carta de Mujeres”**

La campaña “Cartas de Mujeres” en el Perú<sup>1</sup> tuvo una duración aproximada de casi cuatro meses, siendo el lanzamiento oficial de la campaña un 24 de noviembre de 2012 en la Plaza Mayor de Lima a puertas de conmemorar el día Internacional de la No Violencia contra la Mujer. Culminó el 8 de marzo de 2013, Día Internacional de la Mujer, realizando una exposición museográfica de la campaña y entregando a las autoridades pertinentes las propuestas de políticas públicas elaboradas a partir de las cartas. Como parte del proceso de recolección de cartas se utilizaron cuatro estrategias motivacionales: los puntos de escritura (lugares estratégicos como centros comerciales), los talleres (espacios de reflexión), los buzones (colocadas en instituciones a nivel nacional) y el portal web

(redes sociales). Se instalaron 283 puntos de escritura, 83 talleres de información, 19 talleres de sensibilización y se realizaron 107 incursiones urbanas.

Durante la ejecución de la campaña, entre noviembre de 2012 y marzo de 2013, se recibieron 14,687 cartas a nivel nacional. Del universo de cartas recolectadas 88.6% fueron de Lima y el resto de otras regiones del país. De estas, 60% fueron escritas por mujeres, adolescentes y niñas, 20% por varones y niños. El mayor número de cartas provino de mujeres y



varones adolescentes y jóvenes, entre los 13 y 25 años. En todo el proceso de ejecución de la campaña contó con apoyo de los medios de comunicación lo que ayudó de manera significativa a la difusión y, en especial, a la sensibilización de la comunidad peruana.

Si bien la campaña fue iniciativa promovida por instituciones privadas, asumidas por las instituciones estatales, parten de esfuerzos de organizaciones de mujeres de base quienes realizan acciones para erradicar la violencia hacia las mujeres en espacios de concertación, tal como la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP).

Es pertinente hacer algunas precisiones sobre lo que encierran las cartas para una aproximación más certera. En primer lugar, debemos comprender que las cartas son escritas en contextos variados donde prima la subjetividad de transmitir algo hacia un “otro” desconocido, porque muchas personas llegaron a escribir sin saber que se iban a topa con la campaña. Lo que nos muestra una predisposición. Expresa un arraigo de la subjetividad sin mayores esfuerzos de trazar una escritura muy tecnificada. Se entiende por subjetividad:

...el espacio donde se articulan lo biológico-pulsional y lo simbólico, el lugar en el que se entretiene lo social y lo personal, donde se define la individualidad. En efecto, la subjetividad es organizada por la cultura en la medida que las significaciones sociales permiten una regulación viable de la impulsividad (Portocarrero & Komadina, 2001, pág. 15).

Segundo, las cartas no son más que un ejercicio de memoria, es decir que es una representación sobre un pasado que caló profundamente en él, o la, participante quien evoca la escena, silencia algunos aspectos y olvida ciertos detalles. Nos muestra que su verdad es válida frente a las otras que están

en juego en la narración. A su vez, otorga una división ética a sus participantes (bueno y malo) quienes se encuentran en una relación antagónica, dicotómica y existe una proximidad violenta.

Tercero, a través de las cartas mujeres, hombres, jóvenes, niños y niñas poseen una agencia social y política quienes comparten una producción simbólica para lograr que sus sentidos de interpretar la realidad sean tomadas en cuenta en las relaciones de género que se tejen dentro de la sociedad. Tener agencia supone devolverles la actoría, concebirlos como sujetos sociales que definen, elaboran y re-elaboran criterios de relaciones socioculturales con un “otro” y un nos-“otros” diverso.

Por último, debemos comprender que los sujetos sociales están inmersos dentro de un marco cultural plagado de significados y símbolos que ordenan y des-ordenan, legitiman y desmitifican, encubren y denuncian los razonamientos



Su carta podrá ser publicada de forma total o parcial para promover la campaña  SI  NO

SEXO:  M  F  Otro

EDAD:  0-12  13-25  26-35  36-45  46-55  56-65  + de 65

¿Desea que sus datos personales aparezcan?  SI  NO

Si desea que aparezcan, por favor llene los siguientes datos:

Nombre o seudónimo: \_\_\_\_\_

Dirección: \_\_\_\_\_

Correo electrónico: \_\_\_\_\_

Teléfono: \_\_\_\_\_



CUANDO ESTUVE CASADA MI ESPOSO ME TUVO UN AÑO Y MEDIO SIN DARNIS ALIMENTO, SOLO COMIA LO QUE DEJABA MI NIÑO DE 2 AÑOS, PORQUE YO ME DEJABA PARA EL ALIMENTO DE MI NIÑO.

Y CUANDO ME ATREVI A DEJARLO PORQUE VI QUE NO ERA UN BUEN EJEMPLO PARA MI NIÑO, A PESAR QUE YO QUERIA QUE MI NIÑO TUVIERA UN HOGAR PROPIO Y NO COMO YO QUE NO LO HABIA TENIDO, ME DIO QUE YO JAMAS HABIA SIDO MUJER EN NINGUN SENTIDO.

LO CUAL ME DESTRUYO CON SUS PALABRAS EN TAL FORMA QUE YANDO SALIA A LA CALLE, NO HABLABA CON NADIE, Y GRACIAS A UN FAMILIAR MUY CERCAÑO PUDE SUPERARLO CON SU PACIENCIA Y CARIÑO, ME HIZO ENTENDER QUE EL QUE NO SABIA SER HOMBRE ERA EL MISMO.

Imagen 1. Carta 35, mujer, 56-65 años, Miraflores, Lima. Foto del autor.



fundantes sobre lo que significa ser “varón” y “mujer” en la sociedad peruana. Existe un arduo listado sobre la acepción de cultura, pero privilegiamos una de las tantas definiciones. Entendemos por cultura “...un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1973, pág. 88).

Sin pretender homogeneizar las 14,687 cartas recopiladas, insisto en describir las representaciones y experiencias sobre la situación de la mujer en el Perú a fin de romper silencios acerca de la violencia contra ellas y dilucidar los nexos con los contextos políticos, sociales, económicos y culturales más vastos. Además, resaltar las dinámicas de género, cuestionar las imágenes de homogeneidad de los imaginarios sociales arraigados en la cultura. En líneas posteriores, se presenta un análisis de los contextos culturales fundantes y los discursos centrales del contenido de la campaña “Carta de Mujeres”.



### **De la protesta al compromiso**

El acervo de cartas nos muestra un panorama diverso y holista. El tema convocante era poner en tapete las diversas formas de violencia contra la mujer en la sociedad peruana para visibilizar y sensibilizar a la comunidad en su conjunto. A partir del acto voluntario de compartir historias, escritas o dibujadas, de mujeres y varones de diferentes grupos etarios manifiestan sus sentimientos sobre la violencia, discuten, reelaboran una narrativa sobre su vida e instan a las instituciones encargadas de defender los derechos humanos, que incluyan nuevas soluciones más viables y reformular el trabajo a fin de disminuir el maltrato en todas sus formas.

Además, replantean el proceso de construcción de masculinidad y femineidad que no debe obedecer solo a criterios de “la condición sexual” sino que deben de partir de experiencias transformadoras que definan que significa

ser mujer y varón en la actualidad.<sup>2</sup> Y que dentro de estas significaciones se incorpore una visión más histórica, social y cultural acompañado por los valores éticos de igualdad, respeto y empatía. Por ejemplo, la femineidad es portadora de la vida, del amor, pero a su vez posee una fuerza inquebrantable de lucha constante. Encontramos muchas reflexiones que parten desde la maternidad, la ternura y la constancia del bienestar familiar: “la mujer es fuente de vida, receptoras de vida” (Mujer, 46-55 años, NM-PE, Carta 756), “podemos ser duras sin dejar la ternura” (Mujer, 26-35 años, NM-PE, Carta 893), “la mujer es como la gota que abre la piedra no por su fuerza sino por su constancia” (Mujer, no especifica, NM-PE, Carta 706 ), “la mujer en todos sus aspectos es sinónimo de fuerza, empuje, decisión y orgullo porque somos capaces de hacer lo imposible por su familia, por los hijos...” (Mujer, 36-45 años, Fedediarios, Taller, Carta 3441).

La lectura de las cartas recolectadas debe tener como telón de fondo dos aspectos importantes: primero, se debe tener en cuenta la naturaleza de la campaña “Carta de Mujeres” recolecto historias desgarradoras, reflexiones relegadas del ámbito público, que sirvan como una fuente directa, atestiguadora, de la vida de las mujeres. En ese sentido las cartas se convirtieron en un recurso para hacer sentir el malestar, deslegitimar, denunciar y protestar; segundo, el uso diversificado de estrategias comunicativas y narrativas (dibujos, frases, testimonios vividos, o percibidos) incita a la suma de voluntades por un compromiso más consciente.

En consecuencia, las historias compartidas no solo deben ser apreciadas como meros actos de queja o denuncia, más bien deben ser concebidos como líneas que pasan de la protesta al compromiso. Y es ahí donde radica el nudo convocante, la sinergia de la comunidad peruana cuyo reto es salir de la

---

2 El análisis de muchas de las cartas permite insistir en la afirmación de que no se es varón o mujer de forma innata, sino que es un proceso de construcción de la subjetividad a través de la interpretación del cuerpo, otorgándole un sentido cultural. Es decir, no se nace siendo varón o mujer, sino que se llega a serlo.



ceguera moral. Pero, en merced de instituciones patriarcales y tradicionales, aún nos encontramos en el meollo del asunto de cómo incorporar el enfoque de género de manera transversal. No solo para reducir las cifras alarmantes de violencia sino para humanizarnos, ser más democráticos y más, pero más, igualitarios.

## Una madeja de violencia instaurada contra la mujer

*Existe violencia en todos los aspectos hacia la mujer, empezando desde que uno enciende la radio, la T.V. con programas que ven niños, jóvenes y adultos. La sociedad en la que vivimos es machista empezando de casa [...] se nos inculca eso desde que somos niños y luego lo plasmamos en la adolescencia, juventud y también enseñamos a nuestros hijos.*

Mujer, 26-35 años, Pamer, carta 9954.<sup>3</sup>

Dentro de nuestras relaciones cotidianas con las personas próximas solemos tener minúsculos roces violentos. Muchas de ellas están disfrazadas en son de bromas, apelativos y demás formas de hacer una distinción del otro. Esto se complejiza más para las mujeres, quienes a lo largo de la historia tuvieron que ganar derechos a través de movilizaciones y aprovechando coyunturas excepcionales. En este proceso de empoderamiento de las mujeres, tuvieron que enfrentarse y utilizar estrategias para cuestionar y ser parte de la dominación masculina (Bourdieu, 2000).

Y es que hablar de género nos obliga a hacer un paso obligatorio en las construcciones socioculturales sobre lo que significa ser “hombre” y “mujer” en una sociedad. Y cómo la cultura les asigna significados, les otorga conductas, prohibiciones, determina roles sociales, identidades y fija una relación de poder. A su vez, sanciona a quienes escapan de estas definiciones culturales legitimadas. Sin embargo, no pretendo brindar una imagen congelada sobre la cultura como algo estático, sino resaltar que se encuentra en un constante

<sup>3</sup> Las negritas son mías.

proceso dinámico y cambiante que admite cuestionamientos y los incorpora dentro de su orden lógico creando nuevos sentidos de pertenencia de género.

Las mujeres son objeto de una infinidad de formas violentas, desde las frases más sutiles y desapercibidas hasta encuentros con amenazas, golpes e incluso con la muerte. Las diversas cartas evidencian que las mujeres se encuentran dentro de una *madeja de violencia instaurada*<sup>4</sup> y cómo estas son percibidas como naturales e insignificantes. A continuación, presento algunos tipos de violencia contra las mujeres, sin pretender encasillar, ni mostrar un listado exhaustivo; al contrario, ser flexivo para tener un acercamiento más próximo. Los problemas recurrentes que sufren las mujeres tienen lugar en diferentes ámbitos espaciales, comenzando en el hogar y extendiéndose en la sociedad. El modelo ecológico de la violencia propuesto por Bronfenbrenner (1987) , quien se centra en los diversos sistemas de relaciones entre unos con otros, es muy sugerente para complejizar la mirada en distintos campos sociales como el microsistema, mesosistema, exosistema, macrosistema y cronosistema. Este modelo sirvió como referente para entender el caso de la violencia familiar.

La violencia contra la mujer es una práctica generalizada fundada en criterios sistemáticos y culturales arraigados en el proceso histórico. Es así que la mujer, de todas las sangres, sufre violencia en todas partes, en lugares más recónditos del Perú y en diferentes etapas de su ciclo de vida afectando varias dimensiones de su existencia y sus seres cercanos. A tal punto que toda mujer tiene una historia que compartir que evidencia, quizá, una violencia física, familiar, sexual, psicológica y económica. Se torna aún más complejo cuando la mujer no solo recibe una determinada violencia, sino que muchas veces se entrelazan con las otras y es muy difícil, pero no imposible,

---

4 “Somos violentadas en las diferentes entidades públicas, en los hogares, en los círculos de amistades, en la vía pública. Si nos ponemos a analizar nuestro mundo es una madeja de violaciones” (mujer, Lima, carta 202).

Su carta podrá ser publicada de forma total o parcial para promover la campaña  SI  NO

SEXO:  M  F  Otro

EDAD:  0-12  13-25  26-35  36-45  46-55  56-65  +de 65

¿Desea que sus datos personales aparezcan?  SI  NO

Si desea que aparezcan, por favor llene los siguientes datos:

Nombre o seudónimo: La Bellaca

Dirección: Mz 64 LT 15 3ra zona Baybanc

Correo electrónico: rosa\_bellaca

Teléfono: \_\_\_\_\_

# Cartas de mujeres de Perú

¡Ponte en acción!  
Escribe tu carta

Mi historia consiste en que yo me enamore de un hombre que era separado tenía 2 hijos, lo conocí y me enamore de él y me trataba mal me aprendía me decía estas vieja te crees chibola, no te pongas esa ropa, me decía que era fea que estaba flaca, que lo tenía harta, que jamás se casaría conmigo, siempre me trataba mal, nunca tenía tiempo para mí y me aprendía cada vez que pedía, pero yo era una tonta que lo aguantaba y lo quería, ni siquiera vivía conmigo, pero lo veía a diario porque trabajaba con él, en el trabajo igual me insultaba, cuando alguien me llamaba, me decía que le estaban llamando tus maridos, cosas feas al punto de bajaran mi autoestima totalmente, que aún a mis 33 años de edad me siento una vieja y fea, aún no puedo superar ese sentir pero yo era una chica muy alegre y ahora parezco una amargada, pues la verdad ese maltrato psicológico es peor que un golpe creo yo, ahora estoy sola y más tranquila.

Imagen 2. Carta 36, La Bellaca, 26-35 años. Foto del autor.

salir del círculo de la violencia. La violencia contra las mujeres produce múltiples efectos negativos en sus vidas, afectando lo personal, lo social, lo laboral y la salud. Algunas secuelas son baja autoestima, dependencia, depresión, embarazos no deseados, necesidad de recurrir a abortos provocados por cuestiones relacionadas a violencia y/o desigualdad, conductas nocivas a la salud, alteración de la alimentación, enfermedades de transmisión sexual y reproducción de la violencia hacia sus seres cercanos.

Razones para agredir a una mujer no falta, dirían muchos. No obstante, muchos hombres se escudan en criterios lingüísticos, étnicos, clasistas y racistas, en aspectos educativos, laborales, económicos estableciendo una relación injusta, desigual. Es así que la mujer sufre doble violencia, una dentro del hogar y la otra dentro de las estructuras de la sociedad. Asume la carga de roles domésticos, se la asigna, de forma definitiva, un espacio privado familiar y poseen una libertad encarcelada.

Por lo tanto, “detrás de la violencia hay un trasfondo cultural, político y económico” (mujer, carta 187) que opera en nuestra sociedad y se arraiga a los aparatos ideológicos del Estado, e instituciones burocráticas moldeando las estructuras mentales e impone principios de relacionamiento con las mujeres. En consecuencia, “la violencia se mama desde el anochecer hasta el amanecer” (mujer, carta 286) e incluso se extiende hasta nuestros más íntimos sueños.

### **Exotizando a la “otra”<sup>5</sup>: una forma de deshumanizar**

Como actores sociales pertenecientes a una cultura nos arraigamos a elementos, sean materiales, sociales o simbólicos, que forjan sentidos de pertenencia hacia un nos-otros y establece la diferencia de un “otro” distinto, lejano y ajeno. La construcción de un “otro” es muy importante en nuestras culturas porque demarca una distinción entre lo nuestro y lo ajeno, a su vez, nos sirve como un referente para definir y re-definir nuestra identidad. El otro, a su vez, es construido a partir de la mirada de un nosotros. Por lo tanto, ser “otro” es exotizar, remarcar las desigualdades y centrarse en las diferencias. En los estudios de género, la propuesta de la teoría de la otredad echó raíces. Simone de Beauvoir en “*El segundo sexo*”, libro publicado en 1949, plantea que la mujer aún ocupa los confines del otro.

Un sentimiento compartido, dentro de las cartas, es la sensación de ser una “otra” en la sociedad. Esta experiencia se empieza a sentir, con mayor ímpetu, en la adolescencia. Etapa del ciclo de vida donde sale a flote todo un entramado cultural y se hace más notorio las diferencias entre el varón y la mujer. El proceso transitorio evidencia que las mujeres ya no pasan

---

5 La idea del otro ha sido utilizada para comprender procesos dinámicos en los cuales las sociedades y grupos sociales excluyen a aquellos que no cumplen con los estándares culturales convirtiéndose en otro diferente, diverso y sumidos en relaciones de subordinación. Sin embargo, la otredad hace alusión al reconocimiento del otro como un actor social diferente, que no forma parte de una cultura hegemónica sino de otra.

inadvertidas más bien se performan en desconocidas a quienes, en el imaginario colectivo, hay que observarles cual si fueran exóticas. Reparando sus rasgos (bonita o fea), su experiencia sexual (virgen o puta), su atavío (atrevida o conservada) y su actitud (coqueta o reservada).

De manera naturalizada, dentro del itinerario cotidiano trazado por las mujeres, experimentan formas de violencia solapada en piropos, roces en los colectivos, miradas sumamente incómodas produciendo una enajenación de las prácticas de vestir, sentar y de transitar por la ciudad. Así como cuando un foráneo, con rasgos muy marcados, visita a una comunidad se convierte en el foco de atención de todos y todas, quienes estarán atento a cómo reacciona frente a un estímulo. De manera similar, cuando una mujer transita por la ciudad se la exotiza, más aún si es bella de acuerdo a los estándares heteronormativos, voluptuosa y utiliza una indumentaria que resalta, o muestra, su cuerpo. O en caso contrario, cuando una mujer proveniente de lo más recóndito del Perú, con formas particulares de expresar la belleza se la exotiza poniendo mayor énfasis en mostrar el peso de lo étnico, lo pobre y lo “incivilizado”.

De niña parecía que convertirse en mujer era algo doloroso, era como alcanzar algo, seguir creciendo, pero se volvía incómodo, ¿por qué de repente toda la ciudad notaba mi presencia? ¿Por qué los hombres mayores empezaban a mirarme de cierta forma o a decirme cosas? (...) ¿Por qué me sentía amenazada? (Mujer, 36-45 años, Lima, carta 1531).

### **Poemas de violencia: acoso callejero sexual**

Otro de los discursos rondantes e insistentes dentro de las cartas son aquellos que se refieren a la violencia sexual que sufren las mujeres en la cotidianeidad. Al recorrer los confines de la ciudad sienten una mirada amenazadora que reduce su humanidad para percibirla como un objeto de placer, a priori, y

de deseo ignorando sus sentimientos. Esto provoca conductas gestuales (roces intencionados, en su mayoría, en microbuses) y verbales (piropos, silbidos, frases que resaltan la sexualidad) que causan una constante sensación de inseguridad y peligro en lugares seguros. Los que hacen uso y desuso de estas frases y mímicas sexistas es la masculinidad en su afán de exhibir su virilidad y de cumplir con los cánones de ser “macho” en la cultura peruana.

En ese sentido se convierten en victimarios<sup>6</sup> constantes que acechan con miradas furtivas y una bastimenta lexical de dizque hacer elogio a la belleza que posee una mujer. No obstante, ser objeto de una apreciación sexual deja marcas imborrables; más aún en el proceso transitorio de la pubertad hacia la adolescencia, que por ser visible el desarrollo de los rasgos femeninos (cambios biológicos y culturales) experimenta una avalancha de violencia sexual por los miembros de la sociedad, incluyendo a mujeres mismas quienes cuestionan las formas de vestir el cuerpo, tal como lo evidencian los siguientes testimonios:

Me han metido la mano en la calle. Me han punteado en un micro. Me han dicho “piropos” agresivos. He tenido miedo de caminar por las noches. Tengo miedo de subir sola a un taxi. A veces, he querido ser hombre “solo” por estas cosas (Mujer, 13-25 años, CMD-Buzon, carta 5379).

---

6 A lo largo de la explicación y la narrativa del texto se presenta una visión dicotómica y ambigua entre víctima/victimario, mujer/varón, privado/público, subordinada/dominante, entre otras. Dicho uso no obedece a una forma simplista y homogénea del abordaje de las relaciones de género, tampoco de privilegiar a la mujer y relegar al varón, ni mucho menos de mostrar una imagen de la bestialidad del varón y la inocencia de la mujer; sino más bien es un recurso metodológico para una mejor explicación ya que ambos interactúan, comunican violencia, buscan formas estratégicas de violentar al otro u otra. A su vez debemos de reiterar que las relaciones de género están en un proceso dinámico de cambios y, por supuesto, continuidades que definen y re-definen, legitiman y des-legitiman los roles asignados por la cultura.



Recuerdo que tenía 11 años, era un día soleado... Estaba caminando al instituto donde estudiaba inglés. Después de clases iba a ir a la casa de una prima, por su cumpleaños. Era la oportunidad ideal para usar por primera vez una falda que me había encantado y me había regalado hacía poco. Eran cuatro cuabras las que tenía que caminar, desde el paradero hasta el instituto. Esas cuatro cuabras fueron las más largas que he caminado en mi vida. Jóvenes, adultos, ancianos, se acercaban y me decían groserías al oído. Parecía que sus miradas podían desvestirme. Desde taxis sacaban la cabeza y silbaban, hacían sonidos de besos. Incluso un padre con su hija de la mano me dijo la frase más grosera y vulgar que he escuchado en esta vida. Llegué llorando a mi clase, me arrepentí de haberme puesto esa falda. No entendía por qué me habían agredido tantas personas de esa manera. Sentía cólera, tristeza, asco, me sentía sucia... nunca más volví a usar esa falda (Mujer, 13-25 años, PUCP, carta 246).

La magnitud del detrimento se convierte en un agujero oscuro emotivo que deprime y reprime su autoestima, le carga de sentimientos de culpabilidad, concibe a su cuerpo como un dispositivo que provoca sentimientos libidinosos por lo que evita ponerse ropa muy ajustada. Por otro lado, al ser sexualizada percibe emociones dañinas (cuerpo contaminado (Douglas, 1973), impuro), sentimientos de impotencia (shock emocional) y constata una vez más que la mujer es objeto de deseos obscenos.

Hablar sobre los poemas de violencia nos remite a explorar la otra orilla de la playa (la masculinidad) para hurgar en la construcción sociocultural que encierra las prácticas actitudinales alrededor del cuerpo de la mujer que generan una forma de comprender, atribuir y admirar la belleza mediante la elaboración de narrativas sobre lo que es bello. Concebimos al cuerpo como una construcción sociocultural donde elaboramos

símbolos, representaciones y significaciones más no solo como un simple órgano que cumple funciones biológicas. En tanto, dentro de los sentidos de las masculinidades (Fuller, 2001) el apreciar la belleza de una mujer requiere una predisposición gestual y actitudinal para hacer gala de su virilidad y ser más “macho”. El hilo convocante y conductor de los piropos, frases grotescas, silbidos, besos volados, y demás expresiones, reiteran la cosificación del cuerpo femenino en meros territorios simbólicos de placer (sicalíptico).

Las mujeres que nos comparten su experiencia de haber sufrido el acoso callejero sexual desbordan sus sentimientos (contenciosos) de rabia, miedo, pudor, de indignación. Estas subjetividades develan su incomodidad frente al orden instaurado y desmitifican aquellos constructos sociales colectivos que la sociedad misma los normaliza. En su afán de poner en tapete que las frases que hacen mención los varones no alimentan su identidad, ni reafirman su belleza, tampoco un halago, sino que coadyuvan a mermar su autoestima. Mujeres que elevan su voz de protesta. “No somos exageradas, alzamos nuestra voz porque nos disgusta. Detenlo el machismo en todas sus formas y cualquier poema de violencia es la más sutil a veces” (mujer, 13-25 años, Pontificia Universidad Católica del Perú, carta 274).

### **Desencanto del príncipe: impases de dominación**

Podemos identificar tres facetas por las cuales las parejas surcan en una relación amorosa. En primer lugar, distinguimos al tiempo del enamoramiento donde el amor es la palabra central que convoca y propicia el encuentro con el príncipe azul (detallista, cariñoso, caballeroso e ideal). En esta fase abunda un mundo de promesas y la construcción de un futuro quimérico en el cual configuran relaciones de poder y dominación. Un punto de quiebre es la prueba del amor, los celos, el cual, muchas veces, es la imposición del varón.



Su carta podrá ser publicada de forma total o parcial para promover la campaña  SI  NO

SEXO:  M  F  Otro

EDAD:  0-12  13-25  26-35  36-45  46-55  56-65  + de 65

¿Desea que sus datos personales aparezcan?  SI  NO

Si desea que aparezcan, por favor llene los siguientes datos:

Nombre o seudónimo: Aracely Justina

Dirección: \_\_\_\_\_

Correo electrónico: \_\_\_\_\_

Teléfono: \_\_\_\_\_

# Cartas de mujeres Perú

¡Ponte en acción!  
Escribe tu carta

Cuando yo era pequeña, masomenos tenia 6 o 7 años aproximadamente, mi papá era una persona violenta, calasa. Recuerdo una vez que mi mamá se puso un pantalón apretado y mi papá me dejó a mi y a mi hermana viendo una película en la sala y se fue con mi mamá al cuarto y yo escuchaba gritos y toque y toque la puerta, mi papá me abrió y me cargo, aún recuerdo la imagen de mi mamá tirada en un rincón con esa mirada perdida de MIEDO.

También recuerdo una vez que mi papa llega borracho, yo tenía 5 años aprox. y yo sentí muy claro que él llegó, yo dormía con mi mamá, (hasta ahora lo hago), cuando sentí que mi papá venía lo único que hice fue poner a mi mamá en medio y tratar de proteger algo que fue en vano pues mi papá ~~agarró~~ al ver que mi mamá se regalaba a use con él a la sala, le agarró y le jaló el cabello, aún recuerdo como sana la cabeza.

Imagen 3. Carta 105, mujer, 13-25 años. Foto del autor.

En un inicio todo era normal para mí, abrazos, besos, pero luego él se fue proponiéndome más cosas, tener sexo, yo nunca había pensado en eso cuando él me preguntaba yo le decía que no, pero él insistía tanto (...) desde esa vez siempre que nos veíamos él aprovechaba para manosearme; yo no quería, no me gustaba, pero nunca dije nada (Mujer, 13-25 años, COPLAN-IA, Carta 3014).

El segundo lo conforma el compromiso ya sea vía el matrimonio o la convivencia. “Este es un caso de una mujer que se casó muy joven con un hombre mayor que ella por 10 años y que fue obligada a tener relaciones sexuales y si ella no quería le pegaba con la correa, Sofía llegó a tener 14 hijos y dos abortos” (Mujer, 36-45 años, Foro salud-TA, 10128). Esta fase se caracteriza por el desmoronamiento del mundo utópico, la transformación del varón y el uso desmesurado de la violencia.

“Siempre hay problemas en el hogar como cuando él me alza la voz o quiere imponer su palabra sobre la mía ese es su mayor defecto. Espero que cambie en su carácter. Es bien feo cuando él se transforma parece otra persona” (Mujer, Centro de Emergencia Mujer Independencia-IA, Carta 11867).

Es evidente que existe un proceso relacional amoroso centrífugo de manera cíclica que cada vez que se acorta la proximidad y el tiempo se vuelve más caótico y expone la verdadera actitud del varón. Esta imagen, en la misma voz de las participantes, dista mucho de la representación actitudinal en la etapa de enamoramiento. Produciéndose un desfase entre un antes y un después. Los puntos de encuentro son desplazados por los desencuentros y las relaciones de dominación que se arraigan en factores de desigualdad que propician un ambiente de agresión unidireccional. Se reivindican los roles de género.

Y, por último, el tercero lo conforman los mecanismos de afrontamiento frente a la realidad que atraviesan. El dilema permanente oscila entre liberarse de las cadenas del hombre violento y rehacer su vida sola junto a sus hijos, o seguir en los confines de la violencia esperando que el hombre cambie su actitud. En ambos casos las mujeres constantemente hacen uso de su capacidad de agencia política y social de decidir su destino, de refinar sus estrategias culturales de sobrevivencia emocional, económica y social utilizando su capital social.

### **Silencio estruendoso**

En las historias compartidas apreciamos que los rasgos tradicionales aún perviven: la mujer queda en supeditación del hombre, depende económicamente de él, se asume que debe satisfacer las necesidades sexuales de su pareja, encargada de la maternidad y del bienestar familiar. Mientras que el varón ejerce su función de proveedor a media caña, mantiene los privilegios de la soltería y fácilmente se libera del trabajo doméstico y reproductivo. Argumentamos que en el Perú, a grosso modo, perdura el “amor sólido” concatenado con formas tradicionales, pero está dando abertura a un “amor líquido” pensado en los tiempos de la posmodernidad (Bauman, 2005).



Toda forma de contacto y proximidad hacia una persona semejante siempre está plagada de relaciones de dominación. En las relaciones amorosas, por ejemplo, existe un momento específico donde nace la violencia encubierta por bromas, gestos desubicados, deseos de control, celos. A correr del tiempo la violencia se desborda del camuflaje y se expresa la violencia *in situ*. El miedo cobra protagonismo, la depresión consume los estancos de autoestima y el silencio se impone como una estrategia de aparentar un bienestar emocional ficticio. A pesar de que la víctima sea condicionada a callar a través de amenazas por el agresor, o por no generar estigmas, ser objeto de vejámenes, burlas y el temor de ser rechazada, el silencio encuentra válvulas de escape donde susurra, habla y grita. Es un silencio que hace ruido, hace gestos para llamar la atención y que necesitan una mano a extender.

### **Des-construyendo la violencia naturalizada**

Es primordial re-pensar sobre la violencia, ¿A qué se refieren las personas cuando hablan de la violencia contra la mujer? ¿Cuáles son actos de violencia y cuáles no? ¿Cómo explican la violencia que sufren? O mejor aún ¿Qué encierra la palabra violencia en la vida cotidiana? Varias cartas convergen en afirmar que la violencia está en todas partes, en todos los lugares, no distingue clase, educación, ni etnia, sino que está a la vuelta de la esquina e inclusive entre nuestras narices. La violencia tal cual se puede entender como aquellos actos que permean el bienestar de otra persona, causándole alteraciones en el estado de ánimo.

A su vez, la violencia es inherente al sistema, no solo de la violencia física, sino que también de las formas más sutiles de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación. Slavoj Zizek (2009) plantea tres formas de violencia: objetiva, subjetiva y simbólica. Utilizando este planteamiento la violencia contra las mujeres es percibida solo mientras esta sea objetiva, es decir que haya rastros de los actos violentos como moretones, apuñaladas. La violencia física se considera como una prueba

objetiva. Pero las constantes desvaloraciones hacia la pareja a través de insultos,<sup>7</sup> las estrategias de control como los celos, las amenazas, el aislamiento social y el encierro físico no son concebidos mayoritariamente como una forma de violencia. En todo caso son percibidas como una violencia naturalizada, subjetivada que pasa desapercibida. Con justa razón, la violencia simbólica es la que no se distingue fácilmente, por el contrario, difícilmente se la reconoce como una violencia, pues se llega a considerar que es parte de la cultura (amor serrano, más me pegas más te quiero) (la violencia en la educación). El reto está en empezar a reconocer que la violencia se ha naturalizado tanto que es necesario desmitificar las razones fundantes y des-construirla.

De manera similar sucede en las explicaciones sobre la presencia de la violencia, respuestas que juzgan a la mujer por ser quien permite y forma al agresor ya sea por poca autoestima, educación, o por tener miedo de su vida y sus seres cercanos a ella. La justificación del agresor, para quien es normal el uso de la violencia (comúnmente porque sufrió un pasado violento que reproduce en sus relaciones familiares). Lo cierto es que cada historia compartida requiere analizar a los protagonistas, conocer el contexto cultural de la que proceden y se sustentan y explicitar desde sus propias perspectivas sin hacer forcejeos teóricos. Ya que la visión desde ellos es la que cuenta mas no como, a través de nuestro etnocentrismo los juzgamos. Solo de esta forma podremos des-construir la violencia de nuestra vida cotidiana. Sin prescindir del enfoque de género.

### **A manera de conclusión**

La Campaña Carta de Mujeres es un dispositivo activador que coadyuva a abordar la memoria ya que pone en tapete

---

7 Se ha convertido en una narrativa muy perenne en las cartas, cada historia, cada testimonio siempre está repleta por un lenguaje que se impone en la construcción e imposición de un campo simbólico. Este lenguaje ejerce una violencia sobre otro y está infestado por la violencia.



Imagen 4. Módulo de campaña Cartas de Mujeres Perú, en PUCP. <http://dars.pucp.edu.pe>

las múltiples violencias, la diversidad de experiencias de las mujeres para romper con el ciclo de violencia. Nos sugiere que mucho de lo que sucede tiene que ver con la continuidad de la violencia, de sentidos comunes. Dentro de este ámbito, la mujer experimenta una violencia acumulada tales como la violencia económica (manutención, ingreso desigual para la canasta familiar), violencia física (golpes) y psicológica (menosprecio de su condición de mujer), violencia sexual (violaciones, abortos forzados) y violencia simbólica.<sup>8</sup>

Comenzamos analizando los contextos culturales fundantes y las narrativas centrales del contenido de la campaña “Carta de Mujeres”. Posteriormente exploramos, reflexivamente, sobre cómo manobra la violencia en la cotidianeidad y se activa a

8 Sobre un abordaje de la violencia simbólica y sus implicancias (Bourdieu & Wacquant, 1995).

través de dispositivos violentos. Terminaremos reflexionando sobre cómo las mujeres hoy en día reinterpretan y utilizan el recuerdo violento como un impulso de motivación y resiliencia en sus luchas dimensionales (político, económico, cultural, social). Las cartas sirvieron como una correa de transmisión de experiencias, testimonios, opiniones, quejas, demandas y sentimientos respecto a la violencia hacia las mujeres. Varias personas escribieron, dibujaron expresando sus más íntimos deseos en líneas de protesta esperando que se conviertan en líneas de compromiso, de interpelación a través del cual la sociedad, en su conjunto, vea como una demanda urgente y la haga suya.

Por otro lado, la campaña Carta de Mujeres teniendo como eje de referencia los discursos acerca de la violencia experimentada en las distintas dimensiones de la vida. Voces que encuentran un espacio de participación, de denuncia, protesta y de interpelación a fin de romper el silencio de la violencia. Las que operaron como un vehículo de transmisión de testimonios, opiniones, quejas y sentidos comunes respecto a la violencia en una sociedad patriarcal fundante. No son meros escritos que buscan ser leídas y sensibilizar a la sociedad peruana. Las cartas van más allá del objetivo planificado complejizando la vida, introduciendo nuevos debates y cuestionamientos, resignificando formas de agencia política y social. Además, es importante mencionar que la campaña coadyuvó a la promulgación de leyes nacionales de protección contra la violencia y planes de acción.<sup>9</sup> En especial, nos invita a analizar nuestros presupuestos clasificatorios, prejuicios e imaginarios sociales que pautan, moldean nuestro comportamiento para destejer la urdimbre de violencia que atraviesa nuestras vidas.

---

9 El año 2015, el Gobierno peruano aprobó la Ley para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres y los integrantes del Grupo Familiar. Además, cuenta con un Plan de Acción Nacional, que entró en vigor en 2016, y que prevé una mayor cooperación con las empresas privadas en la lucha contra la violencia.



## Referencias bibliográficas:

- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beauvoir, S. d. (1999). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.
- Brendel, C. (2013). *Cartas de mujeres Perú*. Lima: Santillana-GIZ.
- Bronfenbrenner, U. (1987). *La ecología del desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- DARS PUCP. (15 de agosto de 2015). Cartas Digitalizadas de la Campaña Carta de Mujeres Perú. Ayacucho, Huamanga, Perú.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Fuller, N. (2001). *Masculinidades: cambios y permanencias*. Lima: PUCP.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa S.A.
- Gilligan, C. (1982). *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Portocarrero, G., & Komadina, J. (2001). *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*. Lima: IEP.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.



# De los mecanismos de las mujeres a una igualdad de género sustantiva en ciencia y tecnología

**E. Liliana Chaparro Vielma**

*El Colegio de Chihuahua, México*  
echaparro@colech.edu.mx

Recibido: 03-06-2019

Aceptado: 15-07-2019

**Sandra Bustillos Durán**

*Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México*  
sbustill@uacj.mx

**Resumen:** Este documento tiene la intención de mostrar el esfuerzo de grupos de mujeres para lograr la igualdad de derechos, especialmente en los campos de la ciencia y tecnología. Los logros han sido muchos y muy importantes, sin embargo, hasta la actualidad no se logra una igualdad sustantiva. Se parte de la igualdad en general desde el lenguaje de las comunidades internacionales, específicamente la Agenda Global 2030 para el Desarrollo Sostenible; particularmente se profundiza en la igualdad de género en el ámbito de la ciencia y se presenta un breve recorrido por las agrupaciones de las científicas mexicanas.

**Palabras clave:** *igualdad, igualdad de género, mujeres y ciencia, Agenda Global 2030, agrupaciones de mujeres.*

107



## From women's mechanisms to substantive gender equality in science and technology

**Abstract:** This document is focused on analyze the efforts of women's groups to achieve equal rights, specifically in science and technology. Right now, there are many and important achievements, but no substantive equality is accomplished. It starts with the concept of equality in general from the language of international communities, specifically the 2030 Global Agenda for Sustainable Development; it deepened gender equality in the field of science and presented a brief description of the groups of Mexican scientists.

**Keywords:** *equality, gender equality, women and science, Global Agenda 2030, groups of women.*



## Dos mecanismos das mulheres à igualdade substantiva de gênero em ciência e tecnologia

**Resumo:** Este documento pretende mostrar os esforços de grupos de mulheres ao longo do tempo para alcançar direitos iguais, especialmente em ciência e tecnologia. As conquistas foram muitas e muito importantes, no entanto, até agora nenhuma igualdade substantiva é alcançada. Fazer parte da igualdade em geral a partir da linguagem das comunidades internacionais, especificamente a Agenda Global para o Desenvolvimento Sustentável de 2030; Em particular, a igualdade de gênero é aprofundada no campo da ciência e uma breve visão geral dos grupos de cientistas mexicanos é apresentada.

**Palavras-chave:** *igualdade, igualdade de gênero, mulheres e ciência, Agenda Global 2030, grupos de mulheres.*

## Introducción

Desde hace ya más de dos siglos que las mujeres en diferentes lugares del mundo han exigido igualdad en el ejercicio de sus derechos, y en América Latina hace más de 40 años se habla de una Agenda de género. Actualmente continúa el trabajo por evidenciar lo que sucede, tanto en el ámbito de lo público como de lo privado para avanzar en la defensa de la igualdad entre géneros. La lucha ha tenido un desarrollo, se ha hecho notorio que no se trata solo de hacer evidente lo invisibilizado y llevar al ámbito político el tema de la igualdad de género,<sup>1</sup> lo cual sin duda es uno de los mayores avances, sin embargo, actualmente estos esfuerzos están vinculados a provocar un verdadero cambio de conciencia, más próximo a la exigencia en dar un paso en la evolución de la humanidad.

A veces con paciencia, a veces con ánimos desbordados, las mujeres siguen tejiendo redes de colaboración que permitan avanzar para poner fin a la desigualdad en espacios que van de lo íntimo, lo local, hasta lo regional, global, y este trabajo de zapa sigue rindiendo sus frutos de manera progresiva, a través de la elaboración e instrumentación de estrategias cada vez más estructuradas en las que han involucrado a las comunidades, apoyadas por instituciones internacionales.

La Agenda Global 2030 para el Desarrollo Sostenible constituye la estrategia actual más relevante, que posiciona el tema de la igualdad de género en un plano global, con capacidad de injerencia a nivel mundial y donde el papel de las mujeres ha sido fundamental en el diseño de políticas y mecanismos de derechos humanos.

---

1 En este documento solo se utiliza el término *igualdad de género* y no equidad de género, como lo recomienda la ONU Mujeres. Igualdad es un Derecho Humano protegido por distintos instrumentos internacionales y nacionales en materia de derechos humanos; mientras que el término equidad es un principio ético-normativo, asociado a la idea de justicia que se tenga y haya sido adoptada socialmente (Schalkwijk, 2015).

La importancia nodal de la Agenda radica en posicionar el tema de la igualdad como la base para avanzar en todas las restantes modalidades de igualdad, a fin de impulsar un verdadero desarrollo homogéneo de la humanidad en los años venideros. La propuesta humanista de la Agenda 2030 cuestiona el sistema capitalista de explotación reinante y sus efectos polarizadores en todos los aspectos de la vida, cuestiona asimismo la capacidad destructiva que este modelo ha provocado no solo en el planeta sino en las personas, las comunidades, y que incluso amenaza la capacidad de sustentabilidad de las sociedades humanas.

Actualmente se reconoce que la globalización, etapa más reciente del sistema mundo capitalista, ha creado la mayor desigualdad existente en la historia humana en prácticamente todos los aspectos, lo que alerta respecto a la urgencia de revertir este proceso polarizador, de ahí que prestar atención a la igualdad de género constituye un avance significativo en el logro de la igualdad en otros ámbitos.

La Agenda Global 2030 es una estrategia mundial que involucra tanto a los denominados países desarrollados como a los que están en vías de desarrollo, incidiendo en todos los ámbitos de la vida humana y sus instituciones. La igualdad de género es un tema prioritario en dicha Agenda, debido a que es uno de los ámbitos más resistentes al cambio, debido en gran parte a la resistencia estructural en los ámbitos sociales y culturales donde el patriarcado ha asentado sus reales, pero que paralelamente ha constituido la bandera de lucha y organización de las mujeres. En la Agenda Global 2030 se entiende que continuar con el desarrollo del mundo sin incluir a la mitad de su población, es, y sería, un grave error. Darse cuenta del error es un gran paso —tal vez el mayor de todos—, empero, hacerse consciente de él, exige acciones en todos los ámbitos de la vida humana, lo cual no es tarea fácil.

Pero, ¿qué significa que el tema de la igualdad sea el centro motor de la Agenda Global 2030? ¿por qué se considera que la desigualdad de género es una de las más difíciles de superar?

Para ello es necesario desentrañar la intencionalidad de dicha Agenda, el alcance y significado del tema de la igualdad no solo para las mujeres, sino en general, y en particular, a las mujeres en el ámbito de la ciencia. Como señalan Coba y Herrera (2013), siempre ha sido fundamental y necesaria la intervención de feministas para defender la idea de equidad.

### **Una deuda histórica**

Históricamente, las mujeres han luchado por sus derechos, y han defendido con unas y dientes cada paso avanzado. Las mujeres, solas, unidas, o reunidas, luchan por causas comunes que sean de beneficio para todas: el reconocimiento de su condición humana, aunque es preciso señalar que debemos hablar de “mujeres” en plural, por la gran diversidad, que da cuenta de las condiciones diferenciadas en que se vive la condición de mujer en función de la edad, la raza, la etnia, la clase social, entre otros aspectos. A lo largo de la historia, siempre encontramos las gestas de mujeres que tempranamente tomaron conciencia de la desigualdad en que vivían respecto a los hombres, dentro de sus sociedades. Aunque es preciso reconocer que es hasta las décadas de los sesentas y setentas del siglo pasado cuando las académicas feministas reflexionan sobre la invisibilización del papel de las mujeres en la historia, y se proponen rescatar esta faceta del olvido (Scott, 2003).

La deuda histórica del escaso o nulo reconocimiento de la complejidad de las vidas y aportaciones de las mujeres a sus respectivas sociedades permanece como un gran pendiente, no obstante, los avances logrados en las últimas décadas gracias a la insistencia y empecinamiento de las feministas por traer a la luz y al espacio público lo que ocurre y ha ocurrido en las vidas de las mujeres a lo largo del tiempo y a lo ancho del mundo. Las teorías feministas han constituido la palanca que articula aspiraciones académicas y activistas por el reconocimiento y retribución de las luchas de las mujeres. Como menciona Ritzer:



la teoría feminista contempla el mundo desde el ventajoso punto de mira de una minoría hasta ahora invisible y no reconocida —las mujeres—, con la vista puesta en la manera relevante, aunque desconocida, en que las actividades de esa minoría han contribuido a crear nuestro mundo. Este punto de vista requiere una nueva elaboración de nuestra comprensión de la vida social (Ritzer, 1993, pág. 91).

Las teorías feministas han enfrentado fuertes obstáculos epistemológicos desde sus mismos orígenes, cuando surgieron como teorías periféricas de la sociología ortodoxa y lidiaron con la falta de reconocimiento de las comunidades científicas, donde se les ha acusado de miradas reduccionistas sobre una única variable en la investigación: el sexo y un único patrón de roles sociales: el género. Según Ritzer (1993), algunas de las razones para que la sociología ortodoxa haya realizado tan grandes esfuerzos por mantener fuera a las teorías feministas remite curiosamente a fuertes prejuicios antifeministas, las dudosas credencias científicas de una teoría tan próxima al activismo político, así como a la precaución que suscitó el reconocimiento de las implicaciones profundamente radicales de estas perspectivas teórico-analítico-empíricas, para la teoría y el método sociológico tradicional. Lo que resulta indudable, es que tanto las teorías feministas como la perspectiva de género han ensanchado el campo de análisis y de activismo, al hacerse visible ellas mismas, también propiciaron la visibilización de otros grupos en condiciones de desventaja y vulnerabilidad histórica como adultos mayores, niños y niñas, personas con discapacidades, personas con VIH, indígenas, entre otros.

El empuje de las mujeres y para las mujeres, traspasó el individualismo y trascendió hacia las minorías invisibilizadas que quisieran arroparse con ella. Al recorrer la historia del feminismo, es evidente que las mujeres han encontrado en la organización la forma de obtener el estatus de ciudadanía en un



mundo patriarcal: los espacios vedados a los que han arribado, logrados a través del activismo político.<sup>2</sup>

El enfoque estructural de los derechos permite evaluar rápidamente el grado de avance de las mujeres en el ejercicio de sus derechos en cinco campos fundamentales donde pueden ser cuantificables: educación, trabajo, salud, acceso a la justicia y representación política (Bustillos, Rincones, & Padilla, 2009). Dentro de las múltiples deudas históricas con las mujeres, el tema de la educación como un derecho es la antesala para llegar al rubro de la participación de las mujeres en la ciencia y tecnología, ya que no se puede llegar a la segunda sin haber pasado por altos grados educativos.

### **Entramado internacional para la igualdad de género**

Para entender la Agenda Global 2030 es pertinente conocer el entramado estratégico en el que se desenvuelve. Aprobada en septiembre de 2015 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, la Agenda Global 2030 para el Desarrollo Sostenible incluye 17 objetivos y 169 metas. La Agenda se considera que establece una visión transformadora hacia la sostenibilidad económica, social y ambiental de los 193 Estados Miembros que la apoyan. Es considerada la “hoja de ruta que presenta una oportunidad histórica para América Latina y el Caribe” (Naciones Unidas, 2018).

La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, que incluye 17 Objetivos y 169 metas, presenta una visión ambiciosa del desarrollo sostenible e integra sus dimensiones económica, social y ambiental. Esta nueva Agenda es la expresión de los deseos, aspiraciones y prioridades de la comunidad internacional para los próximos 15 años.

---

2 Ritzer (1993), señala que la población afrodescendiente logró un cambio antes que las mujeres, el movimiento feminista logró el derecho al voto en los Estados Unidos en 1920, cincuenta y cinco años después de que se reconociera constitucionalmente a las personas de ascendencia africana.

La Agenda 2030 es una agenda transformadora, que pone a la igualdad y dignidad de las personas en el centro y llama a cambiar nuestro estilo de desarrollo, respetando el medio ambiente. Es un compromiso universal adquirido tanto por países desarrollados como en desarrollo, en el marco de una alianza mundial reforzada, que toma en cuenta los medios de implementación para realizar el cambio y la prevención de desastres por eventos naturales extremos, así como la mitigación y adaptación al cambio climático (Naciones Unidas, 2018).

A continuación, se mencionan a grandes rasgos los objetivos que conforman a la Agenda 2030.

<b>Tabla 1. Objetivos de la Agenda Global 2030 para el Desarrollo Sostenible</b>	
<b>Objetivo 1</b>	Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo.
<b>Objetivo 2</b>	Poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición y promover la agricultura sostenible.
<b>Objetivo 3</b>	Garantizar una vida sana y promover el bienestar de todos a todas las edades.
<b>Objetivo 4</b>	Garantizar una educación inclusiva y equitativa de calidad y promover oportunidades de aprendizaje permanente para todos.
<b>Objetivo 5</b>	Lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y las niñas.
<b>Objetivo 6</b>	Garantizar la disponibilidad y la gestión sostenible del agua y el saneamiento para todos.
<b>Objetivo 7</b>	Garantizar el acceso a una energía asequible, fiable, sostenible y moderna para todos.
<b>Objetivo 8</b>	Promover el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos.
<b>Objetivo 9</b>	Construir infraestructuras resilientes, promover la industrialización inclusiva y sostenible y fomentar la innovación.
<b>Objetivo 10</b>	Reducir la desigualdad en los países y entre ellos.
<b>Objetivo 11</b>	Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles.
<b>Objetivo 12</b>	Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles.

<b>Objetivo 13</b>	Adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos.
<b>Objetivo 14</b>	Conservar y utilizar sosteniblemente los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible
<b>Objetivo 15</b>	Proteger, restablecer y promover el uso sostenible de los ecosistemas terrestres, gestionar sosteniblemente los bosques, luchar contra la desertificación, detener e invertir la degradación de las tierras y detener la pérdida de biodiversidad.
<b>Objetivo 16</b>	Promover sociedades pacíficas e inclusivas para el desarrollo sostenible, facilitar el acceso a la justicia para todos y construir a todos los niveles instituciones eficaces e inclusivas que rindan cuentas.
Fuente: (Naciones Unidas, 2018).	

Dentro de sus objetivos, la Agenda hace la mención específica en relación con el tema de la igualdad de género en el Objetivo 5, sin embargo, el tema atraviesa transversalmente todos los Objetivos y sus metas, entendida la transversalidad de la perspectiva de género como un método de gestión para promover la igualdad de oportunidades y de trato entre mujeres y hombres, transformando las estructuras y lograr la igualdad sustantiva entre ambos sexos. Ha sido definida como: “la integración sistemática de las situaciones, intereses, prioridades y necesidades propias de las mujeres en todas las políticas del Estado, con miras a promover y velar por la igualdad entre mujeres y hombres” (Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México, 2018).

Para lograr lo anterior, de manera paralela se diseñó la *Estrategia de Montevideo para la implementación de la Agenda Regional de Género en el Marco del Desarrollo Sostenible hacia 2030*, que retoma los principios y compromisos de los gobiernos latinoamericanos plasmados en la Agenda Regional de Género consensada en 1977 en La Habana. América Latina y el Caribe destaca por ser la única región del mundo donde desde hace cuatro décadas y de manera ininterrumpida, los Estados Parte se reúnen para debatir y comprometerse políticamente a erradicar la discriminación hacia las mujeres y las niñas,

y la desigualdad de género. Se considera una agenda “abierta al futuro” que incorpora los nuevos compromisos adoptados por los Estados Miembros de la CEPAL.

La Estrategia de Montevideo es un compromiso político regional que tiene por objeto guiar la plena implementación de los acuerdos de la Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe (la Agenda Regional de Género) y asegurar que sean la hoja de ruta para alcanzar la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible a nivel regional desde la perspectiva de la igualdad de género, la autonomía y los derechos humanos de las mujeres. Así, la Estrategia de Montevideo es un instrumento político-técnico que permitirá dar un salto cualitativo hacia la puesta en marcha y el fortalecimiento de políticas públicas multidimensionales e integrales para garantizar los derechos humanos y la autonomía de las mujeres y alcanzar la igualdad de género en América Latina y el Caribe (CEPAL, 2017).

La búsqueda de la igualdad sustantiva se considera posible únicamente si todas las personas son reconocidas iguales en dignidad y consideradas y reconocidas como sujetos de derecho. Por lo que, es necesario analizar en profundidad para conocer lo que sucede realmente en el tema de la igualdad de género, consideradas y reconocidas como sujetos de derecho los hombres. La Estrategia de Montevideo hace tar las cifras en un rubro. No basta con aumentar las cifras de mujeres en un sector, sino que su participación y acceso a cualquier ámbito de la vida lo puedan hacer en igualdad de circunstancias que los hombres.

La Estrategia de Montevideo enfatiza en los cambios que se han dado a través de la historia, pero, sobre todo, en las persistentes desigualdades de género ancladas en modelos patriarcales androcéntricos, el principal, que refiere a la división sexual de trabajo basada en relaciones de poder

desiguales, que produce campos diferenciados para hombres y mujeres en la vida social, que si bien ha ido incorporando paulatinamente a las mujeres al trabajo productivo, restringe las áreas donde las mujeres pueden trabajar, mayormente en trabajo doméstico, salud y educación, y mantiene a las mujeres atadas a los espacios privados donde se les asigna el trabajo de cuidados. La persistencia al parecer inamovible de estructuras institucionales, sociales y culturales, restringen el acceso de las mujeres al ejercicio pleno de sus derechos en condiciones de igualdad: al poder, a la justicia, al trabajo. Tampoco existe reconocimiento a las contribuciones realizadas por ellas.

La Estrategia se erige sobre cuatro operaciones encaminadas a alcanzar la igualdad de género: 1) la superación de la desigualdad y la pobreza, 2) la transformación de los patrones culturales patriarcales discriminatorios y violentos y de la cultura del privilegio; 3) la superación de la división sexual del trabajo, y 4) la consolidación de la democracia paritaria. La Estrategia es multisectorial y llega a los niveles nacional, subnacional, local, regional e internacional. Comprende 74 medidas y diez ejes para la implementación a nivel regional por los Gobiernos de América Latina y el Caribe, para ser adaptadas a las prioridades y necesidades de los países insertadas en los planes de desarrollo sostenible. Su marco normativo comprende el poder ejecutivo, legislativo y judicial. Desde la institucionalidad, involucra a toda la sociedad y sus aparatos, impulsa políticas multidimensionales e integrales de igualdad de género, con la intención de asegurar que los procesos de transversalización de la igualdad de género permeen toda la estructura del Estado y garanticen los mecanismos para el adelanto de las mujeres una jerarquía del más alto nivel.

Considerando que la igualdad de género no es un asunto únicamente de mujeres, sino que atañe a todos los integrantes de la sociedad, la medida 1.M promueve medidas, políticas y programas que incluyen la participación de los niños, los jóvenes y los hombres, como aliados estratégicos en pro de la igualdad de género. El carácter regional de la Estrategia

responsabiliza de su aplicación a las instancias regionales de los Estados, con la participación de la sociedad civil, donde un aspecto de la mayor importancia refiere a incorporar procesos de rendición de cuentas. Desde el 2016 y hasta el 2030 cada país informa voluntariamente sus avances.

La perspectiva economicista, por otra parte, señala que la pobreza y la desigualdad provocan ineficiencia y bajo desarrollo, ya que desigualdad a largo plazo cuesta más, en términos socioeconómicos, que la igualdad. Las políticas a favor de la igualdad generan además de bienestar social, entornos económicos favorables para la innovación y el aumento de la productividad. Unas décadas atrás la desigualdad era considerada como el *mal necesario* para el desarrollo económico de los pueblos.<sup>3</sup> Igualdad-desigualdad constituyen un binomio obligado referido a igualdad de medios, oportunidades, capacidades y reconocimiento:

La igualdad de medios se traduce en una distribución más equitativa del ingreso y la riqueza, y una mayor participación de la masa salarial en el producto; la de oportunidades, en la ausencia de discriminación de cualquier tipo. La igualdad en materia de acceso a capacidades hace referencia a habilidades, conocimientos y destrezas que los individuos logran adquirir y que les permiten emprender proyectos de vida que estiman valiosos. Por otro lado, la igualdad como reconocimiento recíproco se expresa en la participación de distintos actores en el cuidado, el trabajo y el poder, en la distribución de costos y beneficios entre las generaciones presentes y las futuras, y en la visibilidad y afirmación de identidades colectivas [...] (la eficiencia económica) se define como la velocidad con que se

---

3 “La gran disyuntiva” de Artur M. Okun y la nueva economía de la desigualdad y la redistribución de Bowles. También encontramos a Thomas Piketty y Joseph Stiglitz como economistas especializados en el estudio de la desigualdad.

puede innovar, absorber las innovaciones generadas en otras partes del mundo y reducir la brecha tecnológica, difundir las innovaciones en el tejido productivo y, a través de ellas, elevar la productividad y abrir nuevos espacios de inversión de manera sostenible (CEPAL, 2018, págs. 6-7).

En el contexto de rápidas transformaciones tecnológicas, y desde la perspectiva de desarrollo de capacidades y cierre de brechas tecnológicas, la CEPAL considera la igualdad como una meta prioritaria, ya que crea un ambiente institucional que prioriza la innovación y por ende, el desarrollo: la Agenda 2030 concreta esta aspiración en la frase *que nadie se quede atrás*. “Todo desincentivo al aprendizaje es una barrera a la innovación y a la productividad, que se suma a la pérdida más directa e inmediata que significa la postergación de una persona talentosa” (CEPAL, 2018, pág. 28).

Desde una mirada amplia, la igualdad debe permear en todas las áreas de la vida de las personas a fin de que existan condiciones basales que permitan lograr el avance generalizado de las sociedades. Históricamente las mujeres han vivido bajo esquemas de desigualdad estructural consustanciales al modelo patriarcal, androcéntrico, capitalista. Es por ello que la lucha por la igualdad de género constituye un bastión fundamental, irremplazable, para avanzar en la consecución de la igualdad en todos los ámbitos de la vida de las personas. En este tenor, la igualdad de género presenta características similares al concepto de igualdad sustantiva que maneja la Agenda Global.

### **La dupla desigualdad-igualdad**

Más allá de un tema con tintes moralistas, la desigualdad histórica consustancial al moderno sistema mundo capitalista ha tenido altibajos, pero desde la década de los años ochenta, con el ascenso del modelo neoliberal y la retirada del estado benefactor (social), ha incrementado notablemente sus niveles en todo el orbe, aunque afecta de manera más rigurosa

a los denominados países dependientes, y dentro de ellos, a regiones, poblaciones, grupos sociales particulares, con mayor rigor que a otros. La desigualdad atraviesa todos los ámbitos de la vida humana, crea círculos viciosos que envuelven la vida de las personas; las desigualdades múltiples y entrecruzadas se exacerban mutuamente, ya que progresivamente se establecen conexiones entre las diferentes dimensiones y este “entrecruzamiento” dificulta distinguir causas y los efectos (CICS/IED/UNESCO, 2016).

La CEPAL menciona que en América Latina prevalece la cultura del privilegio, la cual tiene origen en la conquista y la colonización. Hasta nuestros días la negación del otro, la negación del estatus de ciudadanía continúa. Los privilegios económicos, políticos y sociales se vinculan a las diferencias étnicas, raciales, género, origen, cultural, lengua y religión. Por lo tanto, es necesario erradicar este tipo de prácticas para lograr un mundo igualitario. Trabajar en enmendar la desigualdad hoy por hoy se considera una condición indispensable para que los países rezagados se aproximen a los niveles de los países desarrollados. Para esto, es necesario combatir aspectos culturales, arraigados y normalizados en las sociedades.

Por otra parte, los cambios económicos asociados a la globalización han ahondado las desigualdades sociales, económicas, territoriales, cognitivas, como señala la UNESCO en su Informe Mundial sobre las Ciencias Sociales 2016, que urge a dimensionar la desigualdad teniendo como perspectiva la mirada local y la mirada global, considerando siempre los aspectos históricos y las prácticas culturales que inciden en la configuración local de las desigualdades.<sup>4</sup> El Informe destaca el carácter multidimensional de la desigualdad, por lo que es necesario trabajar incluyendo todos los aspectos que abarca

---

4 Dicho Informe tiene relevancia ya que une visiones multidisciplinares y diversidad de perspectivas. En él participan 107 científicos sociales de 40 países, y de los cuales 46% son mujeres. La intención es conocer lo más posible la situación sobre las desigualdades y las posibles respuestas.



a fin de generar nuevas miradas, nuevos conocimientos que posibiliten construir alternativas para lograr un mundo más justo.

Se hace un llamado a dar mayor importancia a las *desigualdades horizontales*, esto es, la desigualdad existente entre distintos grupos que tienen una identidad compartida, por sus implicaciones para la creación y sustentabilidad de ámbitos de justicia y estabilidad social.<sup>5</sup> Por otra parte, el Informe señala la urgencia de diseñar herramientas que permitan incidir en la disminución de las *desigualdades verticales*, aquellas provocadas por desiguales políticas regionales de distribución del ingreso o los recursos entre los individuos (UNESCO, 2016).

La historia, la cultura y las normas imperantes del país también influyen en el grado de las desigualdades existentes y en su reproducción, manteniendo a menudo o incluso reforzando las exclusiones sociales basadas en género, la raza, la clase social, la casta, la etnia, la discapacidad y otros factores diferenciales (CICS/IED/ UNESCO, 2016, pág. 7).

En el contexto de rápidas transformaciones tecnológicas, y desde la perspectiva de desarrollo de capacidades y cierre de brechas tecnológicas, la CEPAL considera la igualdad como una meta prioritaria, ya que crea un ambiente institucional que prioriza la innovación y por ende, el desarrollo: la Agenda 2030 concreta esta aspiración en la frase que nadie se quede atrás. “Todo desincentivo al aprendizaje es una barrera a la innovación y a la productividad, que se suma a la pérdida más directa e inmediata que significa la postergación de una persona talentosa” (CEPAL, 2018, pág. 28).

La propuesta del Informe Mundial sobre las Ciencias Sociales insta a los gobiernos a poner fin a la escasez sistemática

---

5 Existen diferencias entre los grupos humanos que conllevan a mayor o menor carga de desigualdades. Por ejemplo, la edad y el género son diferencias que universalmente han sido tomadas en cuenta.

de inversiones en trabajos de las ciencias sociales sobre la desigualdad, solicita apoyar la investigación rigurosa sobre el impacto de la desigualdad en la vida de las personas a largo plazo, ya que la desigualdad alcanza los ámbitos económico, político, social, cultural, ambiental, territorial y cognitivo:

Es necesario reconocer la existencia de desigualdades en la construcción del conocimiento. Esas desigualdades afectan los tipos de conocimiento producido, a sus productores, a los sitios donde se producen y a los poseedores de conocimientos importantes. También comprenden las disparidades en el acceso a los conocimientos y la tendencia a dar prioridad a determinadas disciplinas y métodos (CICS/IED/ UNESCO, 2016, pág. 13).

Dicho informe plantea una nueva agenda de investigaciones sobre la desigualdad, donde a través de siete prioridades se establece la importancia de profundizar en el conocimiento de las múltiples desigualdades:

- Prioridad 1: Prestar más apoyo a la producción de conocimientos sobre la desigualdad y los procesos de inclusión y exclusión, allí donde más problemas causan.
- Prioridad 2: Mejorar nuestra capacidad para evaluar, medir y comparar los aspectos y dimensiones de la desigualdad a lo largo del tiempo y en las diversas partes del mundo.
- Prioridad 3: Profundizar nuestro conocimiento sobre diversas experiencias de desigualdad.
- Prioridad 4: Profundizar nuestro conocimiento sobre la forma en que se crean, consolidan y reproducen las desigualdades múltiples.
- Prioridad 5: Profundizar nuestro conocimiento sobre la manera en que se relacionan e interactúan las formas locales y globales de desigualdad.

Prioridad 6: Promover los trabajos de investigación sobre las posibilidades de encaminarse hacia una mayor igualdad.

Prioridad 7: Apoyar la elaboración de síntesis transversales y de una teoría sobre la desigualdad y la igualdad (CICS/ IED/UNESCO, 2016, pág. 14).

## **La desigualdad de género, una de las más difíciles de superar**

El tomar conciencia de la situación de desigualdad en que viven las mujeres implica también reconocerse como grupo en condición de vulnerabilidad; pero es imprescindible que la sociedad también reconozca dicha vulnerabilidad y actúe en consecuencia. Se abandona esta condición cuando desaparecen las amenazas de ser herido física o moralmente que se ciernen sobre quienes la padecen.

Las múltiples desigualdades se acumulan y afectan de distinta manera a los diferentes grupos sociales, la perspectiva de género constituye el prisma a través del cual se puede observar el carácter multidimensional de la desigualdad, referido a su vez, al tema de derechos humanos:

Los derechos de las mujeres y las niñas son derechos humanos. Abarcan todos los aspectos de la vida: la salud, la educación, la participación política, el bienestar económico, el no ser objeto de violencia, así como muchos más. Las mujeres y niñas tienen derecho al disfrute pleno y en condiciones de igualdad de todos sus derechos humanos y a vivir libres de todas las formas de discriminación. Esto es fundamental para el logro de los derechos humanos, la paz y la seguridad y el desarrollo sostenible” (ONU Mujeres, 1998).

Es importante que las mujeres y las niñas conozcan sus derechos. Como menciona Nuria Varela en su texto *Feminismo para principiantes*: “tomar conciencia de la discriminación de las mujeres supone una manera distinta de ver el mundo.



Supone darse cuenta de las mentiras, grandes y pequeñas, en las que está cimentada nuestra historia, nuestra cultura, nuestra sociedad, nuestra economía, los grandes proyectos y los detalles cotidianos” (2013, pág. 19).

Es así como el compromiso con la igualdad de género, los derechos y el empoderamiento de las mujeres es transversal en la Agenda 2030. Dentro de ella existen metas centradas en eliminar leyes, políticas y prácticas discriminatorias. Cuida que un objetivo no se logre a costa de otro, en específico, que no fomente o profundice la desigualdad de género.<sup>6</sup> Por lo que las metas no se centran en los logros de las mujeres, sino en comprender cómo se estructuran las relaciones entre la construcción de lo femenino y lo masculino y cómo se amplían o reducen las desigualdades.

Si bien el enfoque de derechos humanos de las mujeres no es visible en varias de las metas, en el preámbulo de la Agenda 2030 se establece que “la consecución de la igualdad entre los géneros y el empoderamiento de las mujeres y las niñas contribuirá decisivamente al progreso respecto de todos los objetivos y metas. No es posible realizar todo el potencial humano y alcanzar el desarrollo sostenible si se sigue negando a la mitad de la humanidad el pleno disfrute de sus derechos humanos y sus oportunidades (...). La incorporación sistemática

---

6 Un ejemplo claro en Ciudad Juárez, es el caso de la mano de obra barata que se dio con el auge de las maquiladoras en 1965. El desarrollo de las multinacionales para muchos representa un gran desarrollo económico regional, sin embargo, aspectos como la explotación de mano de obra barata, que en sus inicios se reclutaban solo a mujeres por su gran capacidad y paciencia para el trabajo repetitivo y donde los hombres no lograron desarrollarse; por lo que las filas de operadoras estaban llenas de mujeres y los puestos de rango más elevado como supervisores o gerentes, por hombres. Ejemplo como el anterior, son situaciones que mantienen o acrecientan la condición de vulnerabilidad de un grupo y su vida precaria a costa de intereses económicos.

de una perspectiva de género en la implementación de la Agenda es crucial” (Naciones Unidas, 2015a, párr. 20). Por lo tanto, la transversalización de género y los derechos de las mujeres son parte del mandato y deben guiar la implementación de las políticas de desarrollo sostenible (Bidegain Ponte, 2017, pág. 13).

Es así, como la Agenda 2030 se percibe como un mecanismo que realmente puede favorecer a los cambios profundos en el tema de la igualdad de género. La mayoría de los países en el mundo han ratificado su compromiso a través de la CEDAW,<sup>7</sup> sin embargo, en la actualidad existen brechas y violaciones de derechos en todas partes del mundo. A través de la Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing,<sup>8</sup> 189 Estados miembros de la ONU se comprometieron a tomar medidas en este aspecto.

En la actualidad, la Plataforma cumple 20 años de haber nacido con este objetivo, sin embargo, las promesas se han cumplido solo parcialmente. En la Plataforma se enfatiza a que “las mujeres y las niñas deben conocer sus derechos y tener la capacidad de reivindicarlos. Es preciso desafiar y cambiar las actitudes sociales y los estereotipos que socavan la igualdad de género” (ONU Mujeres, 1998). En el año 2014, la mayor parte de los países (143 de 195) garantizan la igualdad entre hombres y mujeres a través de sus constituciones, lo que no significa que se haya llegado a la igualdad máxima, la discriminación persiste de manera directa e indirecta a través de leyes y políticas, estereotipos, normas y prácticas sociales. “La igualdad de género ante la ley no implica necesariamente que las mujeres tengan las mismas oportunidades *en la práctica*”

7 Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, es el tratado internacional de la ONU sobre los derechos humanos de las mujeres firmado en 1979.

8 La Plataforma de Acción de Beijing surgió en 1995, en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer con el objetivo de lograr la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres. En total asistieron 189 gobiernos.

(ONU Mujeres, 1998). Menciona Ana Rubio Castro en su texto *Las innovaciones en la medición de las desigualdades*, cuando después de la Primera Guerra Mundial se dieron cambios en el progreso de las mujeres y que se visualizaba irreversible que éstas abandonaran las fábricas, las escuelas y las calles:

la historia desgraciadamente mostró que los cambios sociales no son irreversibles, y que si éstos no se consolidan a partir de profundos cambios estructurales, los retrocesos se producen. Es más, las conquistas sociales se pierdan con facilidad cuando se piensa que están consolidadas. El esfuerzo por la igualdad y por la democracia es un esfuerzo cada día sin fin, máxime cuando se trata de un colectivo excluido de los circuitos del poder (Rubio Castro, 2013, pág. 88).

### **Ciencia, tecnología, género y desigualdad**

Es necesario reconocer la existencia de desigualdades en la construcción del conocimiento, ya que afectan los tipos de conocimiento producido, sus productores, a los sitios donde se producen y a los poseedores de conocimientos importantes. También comprenden las disparidades en el acceso a los conocimientos y la tendencia a dar prioridad a determinadas disciplinas y métodos (CICS/IED/UNESCO, 2016).

Un ejemplo claro de los estudios unidireccionales, pero “científicos”, es el escándalo que recientemente se presentó en el seno de las ciencias exactas con la controvertida presentación del físico italiano Alessandro Strumia, del laboratorio europeo de física de partículas CERN, asegurando que la física fue inventada por hombres y construida por ellos. En una magnífica presentación cuantitativa, disponible en línea, “dejaba claro”, que las mujeres no eran excluidas de la ciencia y dudosamente, merecían las plazas o financiamientos que se les otorgaban, pues a “la física no se accede por invitación”; asegurando que la cuestión de igualdad de género en la ciencia

era un aspecto político y no precisamente necesario o que las mujeres sufrieran discriminación en el ámbito.

Como evidencia a su planteamiento, puntualizó que los hombres habían predominado en los descubrimientos científicos a través de la historia, y que cuando fueron merecedoras y demostraron ser capaces, mujeres como Marie Curie, fueron bienvenidas para el Premio Nobel. Al día siguiente y con un proyecto de 1.8 millones de euros, fue suspendido por tan desafortunada presentación (Domínguez, 2018; Biosca, 2018). La pregunta es evidente: ¿cómo es posible que un científico como Strumia asegure con una presentación bien armada cuantitativamente, en un simposio sobre física y género, que las mujeres no son tan buenas como los hombres en esta área y se les ha dado demasiada financiación o ascendidas de forma injusta?

El reciente caso (¿o retroceso?) en Budapest, bajo el mandato del primer ministro nacionalista conservador Viktor Orban, que excluye a los Estudios de género de todas las universidades de Hungría a partir del año 2019, con el argumento de que estos son más una ideología (como el marxismo-leninismo) que una ciencia (Redacción EFE, 2018). Otro caso es del presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, al insistir en eliminar de los documentos de la ONU la palabra “género” y cambiarla por “mujer” con el pretexto de que resulta confuso. Esto significaría un retroceso para los grupos LGTTIB al no reconocer su identidad; por otra parte, también se negaría que los roles son impuestos por la sociedad basados en el sexo (Borger, 2018).

El tema de las mujeres en la ciencia y la tecnología no es nuevo. En la actualidad y debido a la Agenda Global, ha resurgido con fuerza debido a los datos que organismos como UNESCO ha hecho visibles, por ejemplo, que menos del 30%, de los 7.8 millones de científicos en el mundo son mujeres (UNESCO, 2017), participación mínima en un mundo que basa su desarrollo en la ciencia, la tecnología y la innovación.

Desde el 9 de diciembre de 2013, ONU aprobó la resolución A/68/442/Add.2, donde aparece el subtema *La mujer en el desarrollo*, en continuidad con otras que, desde 1997 han apoyado la integración de las mujeres en el desarrollo científico y tecnológico. En esta resolución se reconocen varios aspectos que focalizan la urgencia de incorporar la capacidad de las mujeres y su posible contribución a la economía, en contraparte al fenómeno de *feminización de la pobreza* que ha ido escalando en los países en desarrollo. En 2013 se reafirmaba la necesidad de eliminar las disparidades entre sexos en la enseñanza primaria y secundaria y en todos los niveles para el 2015. También se reafirmaba la igualdad al acceso particularmente en áreas como el comercio, los negocios, la administración, nuevas tecnologías para que las mujeres pudieran beneficiarse y contribuir al desarrollo en igualdad. Particularmente en los puntos 23, se alienta a los Estados Miembros a que apliquen leyes y políticas que reduzcan la segregación horizontal y vertical en el trabajo y las diferencias salariales basadas en el género (Naciones Unidas, 2013). Sin embargo, las mujeres siguen subrepresentadas en la investigación y el desarrollo en todas las regiones del mundo (Organización de las Naciones Unidas para la Educación [UNESCO], 2018).

Por lo tanto, el tema de la participación de las mujeres en la ciencia y la tecnología es una asignatura pendiente, aunque con pequeños avances: los estudios recientes demuestran grandes desequilibrios tanto verticales como horizontales, sobre todo en los países en desarrollo. Recientemente Argentina, Uruguay y Chile participan en el proyecto UNESCO, SAGA (STEM<sup>9</sup> and Gender Advancement) como países piloto para medir la brecha de género en la ciencia en Latinoamérica. Como muestra un botón: en 2019, en México, las mujeres representan 37% (10,482 mujeres) del padrón del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), frente al 63% científicos varones (17,551).

México ha tenido un papel pionero en Latinoamérica en la organización de grupos de mujeres académicas en las

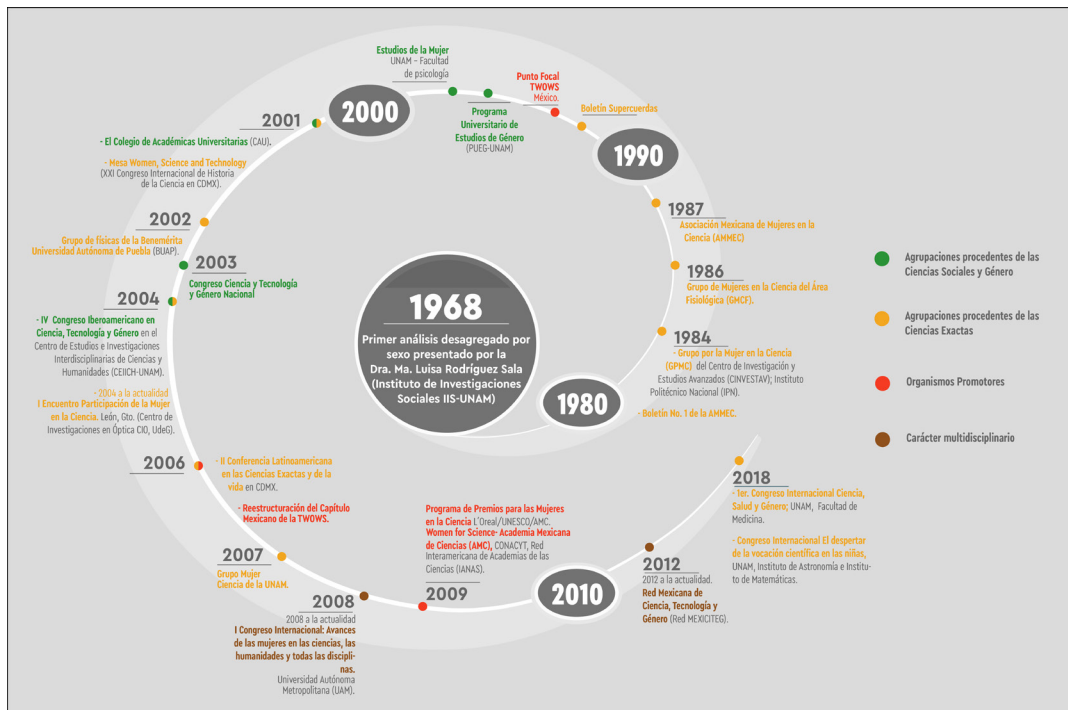
---

9 Por sus siglas en inglés: Science, Technology, Engineering & Maths.



principales instituciones educativas del país. Investigadoras de las ciencias exactas que iniciaron criticando las inequidades en el SNI y las estructuras patriarcales de las universidades. El 9 de marzo de 1984 el Grupo Por la Mujer en la Ciencia (GPMC) fue la primera agrupación de mujeres que se manifestó para analizar la relación mujeres y ciencia. Dicha agrupación fue propuesta por Martha Pérez Armendáriz, luego del Primer Homenaje a la Mujer realizado en el Centro de Investigación y Estudios Avanzados (CINVESTAV) del Instituto Politécnico Nacional y donde ya estaban presentes las académicas pioneras en esta temática. En la figura 1, se muestra cronológicamente el desarrollo de las agrupaciones de mujeres que han impulsado el tema.

Cuadro 1. Desarrollo de las agrupaciones en la temática mujeres y ciencia en México



Fuente: Elaboración propia con información de Grupo Mujer y Ciencia UNAM (Universidad Autónoma de México, 2019), Congresos CIO (Centro de Investigaciones en Óptica, 2019), Avances de las mujeres en la ciencia UAM y el texto Hacia la inclusión de la equidad de género en la política de ciencia y tecnología en México de Martha Pérez Armendáriz (2010, pág. 44).

Posteriormente, en 2012 aparece la Red Mexicana de Ciencia y Género (Red Mexiciteg), con el objetivo general de hacer un:

análisis crítico de la Ciencia y Tecnología desde una perspectiva de género a nivel nacional y por estados del país que permita conocer y visibilizar el ingreso, participación, evaluación, promoción y reconocimiento de las mujeres en el sistema de ciencia y tecnología en México, así como formular recomendaciones e incidir para garantizar la equidad en la ciencia, con acciones a escala local, regional y nacional (Red Mexciteg, 2012).

La Red Mexiciteg como organización, ha logrado profundizar en la temática en todas sus vertientes y ser un referente a nivel nacional y latinoamericano en el tema mujeres y ciencia en México. En su agenda encontramos los puntos estratégicos de trabajo como promover la investigación; visibilizar los estudios de educación superior y de investigación con perspectiva de género; difundir la participación y producción de conocimientos de las mujeres en México en ciencia, tecnología e innovación (CTI); la detección de sesgos de género y generar propuestas para evitarlos en las políticas públicas; visibilizar a las mujeres exitosas en CTI; incentivar vocaciones científicas; desarrollar datos para comprender la dinámica entre ciencia y género; sensibilizar y crear conciencia de género en los gestores de ciencia y tecnología, en el ambiente universitarios y periodistas; entre otros.

Las agrupaciones de estas mujeres científicas han logrado posicionar el tema de las mujeres en la ciencia, llevándola como una problemática al ámbito político. El análisis de la Ley de Ciencia, Tecnología e Innovación que realizaban desde el 2007 y los primeros logros obtenidos al incluir en dicha ley la perspectiva de género en 2013. Las agrupaciones de mujeres continúan vigilando el ambiente CTI, junto a un movimiento que se disemina por el país, para generar datos que reflejen la

situación de las mujeres pertenecientes al SNI, las docentes, las estudiantes y las empresarias.

El 24 de abril de 2019, la Cámara de Diputados a través de la Comisión de Ciencia, Tecnología e Innovación, enmienda los artículos 3º, fracción V, y 73, fracción XXIX-F, incorporando en la Constitución el derecho humano a gozar de los beneficios del desarrollo de la ciencia y la innovación tecnológica, así como expedir una Ley General de Ciencia, Tecnología e Innovación para el año 2020, que contemple este cambio (Foro Consultivo Científico y Tecnológico, A. C., 2019; Vidal & Dolores, 2019). Sin duda, este cambio que busca borrar asimetrías en distintos niveles dentro del ámbito de la ciencia y tecnología, representa una oportunidad para que los grupos de mujeres científicas continúen generando datos y evidenciando los desequilibrios de las mujeres en la ciencia para lograr un paso más hacia la igualdad sustantiva, en un ambiente donde se considera que la ciencia es incluyente por sí misma.

## **Conclusiones**

La desigualdad de género es un tema que permea en todos los ámbitos de la vida humana y en está presente en todas las regiones del mundo. Las desigualdades e inequidades se presentan de manera vertical y horizontal, sin embargo, los desequilibrios horizontales son los de mayor urgencia por conocer y abatir. En el tema de la igualdad de género en la ciencia se evidencia un rezago importante. La participación de las mujeres en la ciencia es un tema que debe estudiarse por justicia social, dignidad, los derechos humanos, por la generación de conocimiento y el desarrollo.

Por lo tanto, son necesarios estudios que otorguen no solo cifras de participación, sino indicadores que permitan visualizar las desigualdades verticales que hasta el momento se desconoce su profundidad. La Agenda global 2030 representa una estrategia que tiene la capacidad de fomentar el camino a la igualdad en todos los sentidos y en específico la de género. Su dimensión global le otorga un sentido de realidad, sin

embargo, finalmente el trabajo real para lograr los cambios está en la voluntad de los gobiernos regionales. A la vez, significa entrar en un terreno que rebasa lo político y llega a lo sociocultural, involucrando a todos los individuos para que se pueda presenciar un cambio que impacte la vida de las mujeres. La resistencia al cambio es la estructura más difícil de romper y son precisamente los grupos de mujeres quienes mantienen el tema en la agenda social y política. Son las agrupaciones de mujeres las que no permiten el olvido, el destierro o los vericuetos.

### Referencias bibliográficas:

- Bidegain Ponte, N. (2017). *La Agenda 2030 y la Agenda Regional de Género Sinergias para la igualdad en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL. Obtenido de [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/41016/7/S1700105A\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/41016/7/S1700105A_es.pdf)
- Biosca, P. (3 de octubre de 2018). Suspendido un científico del CERN por afirmar que «la física fue inventada por hombres». *ABC*. Obtenido de [https://www.abc.es/ciencia/abci-suspendido-cientifico-cern-afirmar-fisica-inventada-hombres-201810031201\\_noticia.html](https://www.abc.es/ciencia/abci-suspendido-cientifico-cern-afirmar-fisica-inventada-hombres-201810031201_noticia.html)
- Borger, J. (25 de octubre de 2018). Trump quiere eliminar la palabra “género” de los documentos de la ONU. *ElDiario.es*. Obtenido de [https://www.eldiario.es/theguardian/Trump-eliminar-documentos-derechos-ONU\\_0\\_828718029.html](https://www.eldiario.es/theguardian/Trump-eliminar-documentos-derechos-ONU_0_828718029.html)
- Bustillos, S., Rincones, R., & Padilla, H. (2009). *Diagnóstico de la discriminación en el estado de Chihuahua*. México: CONAPRED.
- CEPAL. (2017). *Estrategia de Montevideo para la Implementación de la Agenda Regional de Género en el Marco del Desarrollo Sostenible hacia 2030*. Santiago de Chile: CEPAL. Obtenido de [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/41011/1/S1700035\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/41011/1/S1700035_es.pdf)

- CEPAL. (2018). *La ineficiencia de la desigualdad*. Santiago de Chile: Naciones Unidas. Obtenido de [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43442/6/S1800059\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43442/6/S1800059_es.pdf)
- CICS/IED/UNESCO. (2016). *Informe Mundial sobre Ciencias Sociales. Afrontar el reto de las desigualdades y trazar vías hacia un mundo justo. Resumen*. París: Ediciones UNESCO. Obtenido de [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000245995\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000245995_spa)
- Coba, L., & Herrera, G. (2013). Nuevas voces feministas en América Latina: ¿continuidades, rupturas, resistencias? *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*(45), 17-23. doi:<https://doi.org/10.17141/iconos.45.2013.3103>
- Domínguez, N. (3 de octubre de 2018). Apartado del CERN el científico que dice que «la física fue inventada por hombres». *El País*. Obtenido de [https://elpais.com/elpais/2018/10/02/ciencia/1538501856\\_195168.html](https://elpais.com/elpais/2018/10/02/ciencia/1538501856_195168.html)
- Foro Consultivo Científico y Tecnológico, A. C. (25 de abril de 2019). *Comunicado no. 02*. Obtenido de [https://www.foroconsultivo.org.mx/FCCyT/documentos/Comunicado\\_2.pdf](https://www.foroconsultivo.org.mx/FCCyT/documentos/Comunicado_2.pdf)
- Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México. (2018). *Transversalidad de Género*. Obtenido de <https://semujeres.cdmx.gob.mx/politicas-de-igualdad/transversalidad-de-genero>
- Naciones Unidas. (9 de diciembre de 2013). *Erradicación de la pobreza y otras cuestiones de desarrollo: la mujer en el desarrollo*. Obtenido de [https://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/68/442/Add.2&Lang=S%0A%0A](https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/68/442/Add.2&Lang=S%0A%0A)
- Naciones Unidas. (2018). *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Naciones Unidas. Obtenido de [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40155/S1801141\\_es.pdf?sequence=24&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40155/S1801141_es.pdf?sequence=24&isAllowed=y)
- ONU Mujeres. (1998). *Los derechos humanos de las mujeres. Plataforma de Acción de Beijing*. Obtenido de <https://beijing20.unwomen.org/es/in-focus/human-rights>

- Pérez Armendariz, E. (2010). Hacia la inclusión de la equidad de género en la política de ciencia y tecnología en México. *Investigación y Ciencia*, 18(46), 43-56. Obtenido de <https://www.uaa.mx/investigacion/revista/archivo/revista46/Articulo%206.pdf>
- Red Mexciteg. (2012). *Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género*. Obtenido de <http://www.redmexciteg.org/>
- Redacción EFE. (16 de octubre de 2018). Budapest excluye los estudios de género de las universidades de Hungría. *La Vanguardia*. Obtenido de <https://www.lavanguardia.com/vida/20181016/452393641173/budapest-excluye-los-estudios-de-genero-de-las-universidades-de-hungria.html>
- Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw-Hill/Interamericana de España.
- Rubio Castro, A. (2013). *Las innovaciones en la medición de las desigualdades*. Madrid: Dykinson.
- Schalkwijk, B. (2015). *La igualdad de género*. México: ONU Mujeres.
- Scott, J. (2003). Historia de las mujeres. En P. Burke (Ed.), *Formas de Hacer Historia* (págs. 59-88). Madrid: Alianza Universidad.
- UNESCO. (2016). *World Social Science Report 2016, Challenging Inequalities: Pathways to a Just World*. París: UNESCO. Obtenido de <https://www.eassw.org/wp-content/uploads/2018/11/245995e.pdf>
- UNESCO. (2017). *Women in Science*. Obtenido de <http://uis.unesco.org/en/topic/women-science>
- Varela, N. (2013). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.
- Vidal, M., & Dolores, M. (2019). Construyen acuerdos a favor de la ciencia y por México. *Forum. Noticias Del Foro Consultivo*(48), 58-65. Obtenido de [https://www.foroconsultivo.org.mx/forum/2019\\_mayo/#p=58](https://www.foroconsultivo.org.mx/forum/2019_mayo/#p=58)

# Vivas nos queremos: feminicidio y resistencia feminista en tres ciudades latinoamericanas

Marisol *Anzo-Escobar*

Universidad Autónoma Metropolitana, México  
 anzoescobar@gmail.com

Recibido: 15-05-2019

Aceptado: 15-07-2019

**Resumen:** A partir de tres manifestaciones contra el feminicidio llevadas a cabo en Ciudad de México, Montevideo y Ciudad Juárez, este trabajo reflexiona en torno a las formas que adopta la resistencia feminista latinoamericana en la actualidad. En primer lugar, se esboza una breve genealogía del término feminicidio, enfatizando que su conceptualización ha posibilitado la organización en contra de estos crímenes. Luego, se presenta la reconstrucción etnográfica de cada una de las movilizaciones señaladas. Finalmente, se destaca que, a diferencia de otros movimientos, sus particularidades enriquecen una lucha común, que deja una impronta no sólo combativa sino también afectiva.

**Palabras clave:** *feminicidio, resistencia, movilización, mujeres, etnografía.*

135



**Vivas nos queremos: femicide and feminist resistance in three Latin American cities**

**Abstract:** From three manifestations against femicide carried out in Mexico City, Montevideo and Ciudad Juárez, this paper reflects on the shape that Latin American feminist resistance is currently taking. First, a brief genealogy of the term femicide is outlined; emphasizing that conceptualization on femicide has enabled organization practices against these crimes. Then, the ethnographic reconstruction of each of these mobilizations is presented. Finally, it is pointed out that, unlike other movements, the particularities of these mobilizations enrich a common struggle, which leave a trace not only of combative practices but also of affective practices.

**Keywords:** *femicide, resistance, mobilization, women, ethno.*



### **Vivas nos queremos: feminicídio e resistência feminista em três cidades latino-americanas**

**Resumo:** A partir de três manifestações contra o feminicídio realizadas na Cidade do México, Montevideo e Ciudad Juárez, este trabalho reflete sobre as formas que a resistência feminista latino-americana está tomando atualmente. Primeiro, uma breve genealogia do termo feminicídio é delineada, enfatizando que sua conceituação permitiu à organização contra esses crimes. Em seguida, apresenta-se a reconstrução etnográfica de cada uma das mobilizações indicadas. Por fim, destaca-se que, ao contrário de outros movimentos, suas particularidades enriquecem uma luta comum, que deixa uma marca não só combativa, mas também afetiva.

**Palavras-chave:** *feminicídio, resistência, mobilização, mulheres, etnografia.*



*Tuve miedo. Tengo miedo. A causa del miedo reforcé el amor, alerté a todas las fuerzas de la vida, armé al amor, con alma y con palabras, para impedir que ganara la muerte. Amar: conservar viva: nombrar.*

Hélène Cixous

## **Preámbulo**

Los asesinatos de mujeres por razones de género se han convertido en una dolorosa cotidianidad en toda Latinoamérica. Si bien el problema no es nuevo y, por el contrario, fustiga a la región desde hace décadas, en los últimos años su impronta se ha hecho cada vez más evidente. De acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, en la región se encuentran 14 de los 25 países donde se cometen más feminicidios en el mundo (CEPAL, 2018), lo que significa que decenas de mujeres son privadas de la vida cada día. A causa de esta grave situación se han modificado las leyes de 18 países latinoamericanos (Costa Rica en 2007, Guatemala en 2008, Chile y El Salvador en 2010, Argentina, México y Nicaragua en 2012, Bolivia, Honduras, Panamá y Perú en 2013, Ecuador, República Dominicana y Venezuela en 2014, Brasil y Colombia en 2015, Paraguay en 2016 y Uruguay en 2017), para reconocer legalmente al crimen y tipificarlo como feminicidio, femicidio u homicidio agravado por razones de género<sup>1</sup> con el objetivo de otorgar justicia a las víctimas y sancionar a los perpetradores, escenario que se ve lejano considerando los altos niveles de impunidad que caracterizan a nuestros territorios.

Estas reformas legales no son producto de la generación espontánea, tras de ellas se encuentra el esfuerzo de miles de mujeres que, desde la academia, las calles y/o las curules, han luchado incesantemente para visibilizar los feminicidios, desnaturalizarlos y exigir la intervención del Estado y la sociedad para erradicarlos. En la actualidad, este problema constituye uno de los principales ejes de reflexión-acción de

---

1 En el siguiente apartado explicaré a que se deben las diferentes denominaciones.

los feminismos latinoamericanos, que al unísono reclaman el respeto a la vida y a la dignidad de todas las mujeres, ante un panorama que constantemente pone en entredicho no sólo nuestra autodeterminación sino también nuestro derecho a existir. Así, mostrando la capacidad de escucha, diálogo y articulación del movimiento feminista, se han entretejido alianzas para resistir el proyecto de muerte que se nos impone y, contraviniendo el mutismo que la violencia pretende instaurar, de la pérdida y el dolor han florecido voces que resuenan a lo largo y ancho del continente para exigir “Ni una más” y “ni una menos”,<sup>2</sup> dando pie a pactos políticos insospechados, que trascendiendo fronteras han generado formas otras de organización y lucha contra el olvido, por el recuerdo y por la vida, por la memoria de las que se llevaron y por la libertad de las que quedamos.

Precisamente en este texto reflexiono acerca de las formas que adopta la resistencia feminista ante los asesinatos de mujeres por razones de género en Latinoamérica. Para ello, primero esbozo brevemente la genealogía del término feminicidio y establezco las implicaciones de este crimen para las mujeres del sur global. Luego, presento diferentes momentos de la protesta contra el feminicidio en Latinoamérica, a partir de la reconstrucción etnográfica de tres movilizaciones en las que participé en Ciudad de México, Montevideo y Ciudad Juárez entre septiembre de 2017 y febrero de 2018. Finalmente, poniendo en perspectiva cada una de las manifestaciones, discuro sobre las especificidades de esta renovada ola de lucha en las calles y las nuevas formas de apropiación del espacio público que han conllevado.

### **Feminicidio, una definición crítica feminista**

Detrás de aquellos conceptos que tienen un origen político existe una genealogía que invita a ser explorada. Por esta razón, hablar del término *femicide* nos conduce a reconocerlo como un legado de las académicas feministas anglosajonas, pues fue Diana E. H. Russell quien en 1976 lo usó por primera

vez cuando se presentó ante el Tribunal Internacional de Crímenes contra las Mujeres para testificar sobre un asesinato misógino (Radford & Russell, 1992). Del mismo modo, una de las primeras definiciones se la debemos a Jane Caputi y Diana E. H. Russell quienes en el artículo *Speaking the Unspeakable*, lo definen como “el asesinato de mujeres realizado por hombres motivado por odio, desprecio, placer o un sentido de propiedad de las mujeres” (1993, pág. 34); un par de años después, Jill Radford introduce el elemento de la misoginia al aclarar que se trata del “asesinato misógino de las mujeres por los hombres, como forma de violencia sexual” (Radford & Russell, 1992, pág. 3).

Por su parte, algunas investigaciones afirman que la castellanización del concepto y su incorporación a la discusión feminista latinoamericana se remonta a la década de 1980, cuando en Centroamérica comenzaron a emplearlo para referirse al asesinato de mujeres por razones de género (Pola, 2008). Cabe señalar que no existe consenso en cuanto a la traducción del vocablo *femicide*, por lo que en algunos países de habla hispana se usa el término femicidio y, en otros, feminicidio. No obstante, si se sigue el análisis etimológico presentado por Julia Monárrez (2009), observamos que la palabra tiene dos raíces latinas que son *fēmina* (mujer) y *caedo* o *caesum* (matar), por lo que el vocablo apropiado para referirse al asesinato de una mujer sería *feminiscidium*, esto es, feminicidio.<sup>3</sup> Dicha apreciación es importante en tanto se clarifica que el concepto no es una voz homóloga de homicidio, sino que alude a un crimen contra las mujeres cometido en función del género (Lagarde de los Ríos, 2005).

En México, la primera alusión al término remite al año 1994 cuando Marcela Lagarde lo introduce al debate académico (Monárrez, 2009); sin embargo, el concepto cobra relevancia a partir de 1998, cuando Julia Monárrez lo retoma para explicar el fenómeno en Ciudad Juárez,<sup>4</sup> a la luz de una investigación

3 Siguiendo este argumento, opto por utilizar el término feminicidio a lo largo de este trabajo.

4 Ciudad Juárez es una localidad fronteriza que se encuentra en el

empírica de largo alcance que, entre otras cosas, permite identificar las especificidades del feminicidio en el contexto mexicano a través del concepto *feminicidio sexual sistémico*, cuya proeza es señalar todos los elementos de la relación inequitativa entre los sexos que confluyen en el asesinato de una mujer, destacando que no sólo se asesina su cuerpo biológico sino la construcción cultural de lo femenino, donde la tolerancia del Estado, que a su vez es amparada por grupos hegemónicos, refuerza un dominio patriarcal que mantiene a familiares de víctimas y a todas las mujeres en un estado de inseguridad latente que se fortalece con la impunidad, pues en la mayoría de los casos no se sanciona a los responsables, lo que constituye el primer obstáculo para acceder a la justicia (Monárrez, 2009).

La comprensión del feminicidio implica tomar en cuenta las condiciones históricas que han generado prácticas sociales violentas hacia las mujeres, materializadas en distintas y constantes formas de maltrato hacia ellas, incluyendo la socialización de la indefensión, en sentido estricto y figurado (Lagarde de los Ríos, 2005). Las posibilidades que se abren para comprender el feminicidio en estos términos son múltiples porque no se problematiza interrogando ¿Por qué un hombre determinado asesina a una mujer determinada?, sino preguntando porqué un grupo social asesina a otro (Cameron, 1987), lo que permite conectar “los motivos con los actos violentos de los criminales y yuxtaponerlos con las estructuras sociales de determinada región y las diferencias en la jerarquía del poder sexual” (Monárrez, 2009, pág. 49).

Así, otro de los factores a considerar para entender el feminicidio, remite a los cambios estructurales dados en

---

estado de Chihuahua al norte de México y colinda con los Estados Unidos. Alrededor de 1993, se volvió tristemente célebre a nivel mundial después de que se reportaron múltiples hallazgos de mujeres torturadas sexualmente, asesinadas y abandonadas a la intemperie. Esta situación inédita sacudió al país y a la región entera, propiciando investigaciones que posibilitaron conocer las dimensiones involucradas en el fenómeno.

una sociedad determinada y la forma en que éstos impactan aumentando o disminuyendo las brechas de desigualdad entre mujeres y hombres en el ámbito económico, político y social (Monárrez, 2009; Arteaga & Valdés, 2010). De este modo, en algunos contextos sociales en transición (Arteaga & Valdés, 2010) las mujeres se convierten en “encarnaciones del mal” (Monárrez, 2009), pues salen del espacio doméstico que les es asignado como natural para existir, transfigurándose en “mujeres públicas”, contaminadas socialmente y causantes de los daños que puedan sufrir al ocupar un espacio (público) que no les corresponde y de los males que aquejan a la comunidad (Wright, 2007).

En consecuencia, se configura una *necropolítica de género* (Sagot, 2013) en la que las estructuras de desigualdad, los discursos y prácticas que éstas generan, son letales para las mujeres, explicitando un biopoder basado en la soberanía, es decir, “en la capacidad de definir quién importa y quién no, quién es desechable y quién no” (pág. 7). Así, la necropolítica de género produce una “instrumentalización generalizada de los cuerpos de las mujeres, construye un régimen de terror y decreta la pena de muerte para algunas” (*ibíd.*), es decir, representa una forma de pena capital que tiene la finalidad de controlar a las mujeres, obligándolas a aceptar las reglas masculinas para preservar el *statu quo* genérico.

Estos elementos nos permiten leer el feminicidio como una “política sexual letal que busca controlar a las mujeres que interiorizarán la amenaza y el mensaje de dominación, permitiendo límites a su movilidad, a su tranquilidad y a su conducta, tanto en la esfera pública como en la privada” (Sagot, pág. 8), evidenciando al patriarcado como “una institución que se sustenta en el control del cuerpo y la capacidad punitiva sobre las mujeres” (Segato, 2013, pág. 3). En este sistema, poder y masculinidad son sinónimos, lo que genera un ambiente social misógino en el que predomina el desprecio por lo femenino y lo feminizado. De este modo, los feminicidios son crímenes de poder que pretenden mantenerlo y reproducirlo,

por lo tanto, son expresivos y no solamente instrumentales, lo que presupone el reconocimiento de interlocutores más importantes que las propias víctimas (Cf. Segato, 2013).

Toda esta problematización nos permite observar que el feminicidio es una definición crítica aportada y nutrida por la academia feminista (Monárrez, 2017). Fionnuala Ni Aolain (2000) señala que estamos ante una *definición crítica* cuando ésta: a) permite a las víctimas reconocer el daño que han sufrido, b) posibilita que otros entiendan el daño causado en las víctimas; y c) funciona como catalizadora para otorgar justicia a las víctimas en el marco legal. En este sentido, el término feminicidio ha permitido nombrar el asesinato de mujeres como resultado de las violencias estructurales que padecen, al mismo tiempo ha posibilitado la comprensión del daño causado a la víctima en una escala social y, gracias a su tipificación, debería garantizar impartición de justicia, reparación del daño y sanción a los responsables. Pero, además, como veremos a continuación, esta definición crítica ha dado paso a que las mujeres se organicen para manifestar su rechazo a este crimen letal cometido en su contra.

### **Imágenes momentáneas: tres estampas de la protesta feminista latinoamericana contra el feminicidio**

Las condiciones que han posibilitado la articulación de una respuesta feminista contra el feminicidio en Latinoamérica surgen del esfuerzo llevado a cabo por distintas mujeres para visibilizar, desnaturalizar y nombrar el problema. Esto se debe a que los feminismos comparten una raíz política que no sólo pretende teorizar de una manera distinta, sino también intervenir en el mundo para lograr una transformación social profunda. De ahí que entre las reflexiones y las acciones no medie una gran distancia, sino se mantenga un intercambio permanente que las fortalece en igual medida, mostrando rutas inexploradas para la actuación y razonamientos inéditos surgidos a la luz de la experiencia colectiva. Precisamente uno de los objetivos de este texto es mostrar algunas imágenes

momentáneas de la protesta contra el feminicidio mediante una reconstrucción etnográfica de tres manifestaciones en las que participé entre septiembre de 2017 y febrero de 2018, con el objetivo de destacar que entre las principales fortalezas del movimiento feminista latinoamericano encontramos su enorme capacidad de diálogo y organización ante los problemas comunes y su recursividad.

### ***Indignación nacional por el feminicidio de Mara Fernanda***

Mara Fernanda Castilla Miranda fue asesinada la madrugada del 8 de septiembre de 2017, luego de abordar una unidad de Cabify que contrató para que la llevara a salvo a su domicilio tras salir de una reunión con amistades en The Bronx, bar ubicado en la ciudad de Cholula, Puebla, México.<sup>5</sup> Durante una semana permaneció en calidad de desaparecida, hasta que su feminicidio se dio a conocer oficialmente el 15 de septiembre de 2017, a través de la cuenta de Twitter del gobernador constitucional del estado.

Inmediatamente después de saberse la noticia, las mujeres, feministas o no, comenzaron a manifestar su preocupación por el caso a través de las redes sociales, señalando que la violencia en su contra había alcanzado tal grado que ni siquiera contratar un servicio de transportación privada podía mantenerlas seguras. Muy pronto la indignación dio paso a la organización de una marcha por la memoria de Mara Fernanda y en contra del feminicidio, la cual se convocó el día 17 de septiembre de 2017 en más de quince ciudades del país.<sup>6</sup>

---

5 Para conocer más detalles del caso se puede consultar el siguiente enlace: <https://bit.ly/2Y6s7DF>.

6 Durante 2017, en México se registró un promedio de siete feminicidios al día (CEPAL, 2016); debido a esta situación, las noticias de asesinatos de mujeres por razones de género se han convertido en parte de la cotidianidad nacional, esto hace inusitada la reacción al caso de Mara Fernanda. Una posible explicación tiene que ver con que haya generado una gran identificación por sus características: era una joven de 19 años, universitaria, de clase media y foránea que fue atacada por un desconocido en el que depositó su confianza para llegar con bien a su domicilio.

En Ciudad de México, la cita fue al medio día en inmediaciones del zócalo capitalino. A la apacibilidad de un domingo en la mañana, se sumaba el silencio que viene luego de una festividad oficial, pues el 15 y 16 de septiembre se había celebrado un aniversario más de la Independencia nacional. Quizá por ello la presencia de todas esas mujeres ataviadas con prendas de color morado y pancartas en mano irrumpió tan drásticamente el panorama y el ruido rabioso por el feminicidio de Mara Fernanda se escuchó más que otras veces.

Ya sea en grupo o solas, miles de mujeres se presentaron para cumplir con la ineludible cita e inmediatamente organizaron el contingente que marcharía con destino a la Procuraduría General de la República. A diferencia de otras manifestaciones, en las que se identifica claramente a las convocantes, ésta tuvo una lógica propia, sin figuras que estipularan los términos en que había de darse, de alguna manera fue mucho más espontánea pues la necesidad de exigir justicia y reclamar el cese de las violencias cotidianas era el elemento común de las participantes.

La marcha comenzó con la rechifla de un grupo de hombres que se encontraban en el lugar, según algunas de las asistentes éstos fueron enviados por el jefe de gobierno capitalino para fustigar la concentración. Rápidamente, ese ruido burlón fue acallado por el sonido de los tambores de la batucada feminista que acompañó a los contingentes durante todo su recorrido y por el coro de voces que al unísono gritaba “ni una más, ni una más, ni una asesinada más”, “se ve, se siente, Mara está presente”, “porque vivas se las llevaron, vivas las queremos”; el miedo había detonado en rabia.

Mujeres de todas las edades desfilaron por las calles del centro histórico con rumbo a, la que en teoría es, una de las máximas sedes de procuración de justicia en el país, ya no con la esperanza de que algún funcionario atendiera las demandas que han sido archivadas por años, sino para hacerle saber al Estado que la indolencia e indiferencia recibidas por décadas



han sido transformadas en un *acuerpamiento*<sup>7</sup> amoroso que tiene como objetivo resistir el embate patriarcal del feminicidio y las violencias machistas.

Un cúmulo de emociones flotan en el ambiente: algunas mujeres no pueden contener el llanto por el miedo de convertirse en la siguiente o por la rabia que la impunidad deja a su paso; otras sonríen tras encontrarse con amigas durante la marcha, se saludan efusivamente, se abrazan; varias se muestran burlonas y confrontativas ante las miradas que juzgan su cuerpo o su atuendo; unas más muestran un gran entusiasmo al intervenir calles, monumentos y casetas telefónicas con marcadores, esténciles y aerosoles.

Pasadas las dos de la tarde la multitud comienza a congregarse en las inmediaciones de la Procuraduría General de la República ubicada en la avenida Paseo de la Reforma. Algunas mujeres aprovechan las pancartas para formar un papel tapiz que cubre la parte más visible de las paredes del edificio, otras hacen pintas con frases como “vivas nos queremos” y “yo soy Mara”. Los tambores siguen acompañando las consignas al tiempo que se ondean banderas moradas con el lema “ni una menos”.

Mientras, algunas compañeras van tomando una a una la palabra. Lo que dicen suena familiar, hablan de las violencias machistas que sorteán día con día y del Estado patriarcal que sostiene una conveniente impunidad, pero también de la determinación de no formar parte de las cifras de feminicidio, de la voluntad de vivir libres de temores, de las acciones que, en caso de ser necesario, llevarán a cabo para conservar la vida resumidas en frases como “machete al machote” o “mata

---

7 De acuerdo con Lorena Cabnal (2015) el *acuerpamiento* es “la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos. Que se auto convocan para proveerse de energía política para resistir y actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racistas y capitalistas. El *acuerpamiento* genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas para recuperar la alegría sin perder la indignación”.



Imagen 1. Marcha por el feminicidio de Mara Fernanda llevada a cabo el 17 de septiembre de 2017 en Ciudad de México. Fuente: archivo personal de la autora.

a tu macho”. Se rememora a otras víctimas detonando así una catarsis colectiva. Después, el grupo comienza a dispersarse poco a poco.

### *Alerta feminista por el feminicidio de Alison Patricia*

Alison Patricia Pachón Toranza fue asesinada el 6 de diciembre de 2017 a manos de su pareja, quien le disparó en cuatro ocasiones, mientras se encontraba en el comedor de su casa, ubicada en el barrio Tres Ombúes en la ciudad de Montevideo, Uruguay. La tarde de ese mismo día la prensa dio a conocer el caso.

Durante las primeras horas del 7 de diciembre, la Coordinadora de Feminismos<sup>8</sup> lanza la convocatoria para llevar a cabo una nueva Alerta Feminista para denunciar el feminicidio de Alison Patricia. Ésta es una iniciativa que surge

en 2014, su objetivo es denunciar públicamente cada uno de los feminicidios ocurridos en Uruguay, mediante concentraciones y/o marchas que se convocan a través de Facebook en un lapso no mayor de 48 horas después de haberse cometido el crimen. Se cita ese mismo día a las 19:30 horas en la Plaza Libertad, ubicada en el centro de la ciudad. En la imagen que hacen circular en redes sociales se enfatiza que con éste suman 33 feminicidios en lo que va del 2017, es decir, alrededor de 32 concentraciones previas.

Por lo menos 30 minutos antes de la hora especificada, mujeres y hombres jóvenes comienzan a llegar a la Plaza Libertad, se sientan en las bancas o en el piso, ceban mates, mantienen charlas informales mientras acomodan las pancartas que han llevado. Apenas da la media, algunas comienzan las maniobras para cerrar la Avenida 18 de julio, que es por donde avanzará la marcha. La organización se da casi automáticamente: al frente mujeres con una manta de gran tamaño que dice “todas en alerta y en las calles”, luego aquellas que llevan carteles con los datos de cada mujer asesinada en el año, después otro grupo de mujeres y al final *los aliados*, esto es, aquellos varones que se suman a la causa feminista suscribiendo sus preceptos teórico-políticos y sus acciones; quizá una manifestación de 500 personas es más fácil de manejar y el orden establecido entre participantes, pensado así para visibilizar a las mujeres en su propio movimiento, se mantiene hasta el final.

El sonido de los tambores va marcando el camino, al tiempo que se gritan consignas como: “señor, señora, no sea indiferente, se mata a las mujeres en la cara de la gente”, “frente a los machismos acción directa, ninguna agresión sin respuesta”, “tocan a una, tocan a todas”, “se va a acabar, se va a acabar, esa costumbre de matar”, “fuego, fuego, fuego al patriarcado”, “olé olé, olé olá, ni una menos, ni una más, este sistema es opresor y patriarcal”. Apenas unas 10 calles después, se encuentra la Plaza de los Treinta y Tres que es el destino de la movilización; una vez ahí, las mujeres y asistentes en general comienzan a dejar un gran círculo en el centro y se acomodan



Imagen 2. Intervención realizada durante la marcha por el feminicidio de Mara Fernanda en la fuente de la glorieta del Caballito. Fuente: archivo personal de la autora.

148

en los extremos, preparando el terreno para lo que está por ocurrir.

A continuación, reparten hojas tamaño media carta con la “proclama” hecha para ese día, después una compañera toma micrófono y le da lectura, el resto de las asistentes también la leen en voz alta. El texto leído es el siguiente:

Otra vez...  
Otra vez la noticia desgarradora  
Otra vez el nudo en la panza, la asfixia en la garganta y el llanto en los ojos  
Otra vez nos roban la vida  
Otra vez una mujer  
Otra vez una niña  
Otra vez esa impotencia  
Otra vez esas ganas de nadar en llanto mientras quemamos todo

Otra vez un feminicidio, el de Alison Pachón de 20 años,  
asesinada a disparos por su ex novio

Otra vez el “te abrazo compañera” por redes, esperando  
para abrazarnos, como si no nos fuésemos a soltar nunca...  
Como buscando curarnos, como buscando fuerza.  
Como queriendo no dejar ir ese pedacito de alma que nos  
matan.

Otra vez la hipocresía

Otra vez el “algo habrá hecho”

El “pero los varones también sufrimos”

Otra vez volviéndonos a matar con la culpa lo que ya  
mataron con sangre y se desecha por ahí cual bolsa de  
basura

Como si nada importase, como si ella solamente fuese  
un soldadito caído de algún videojuego y no una mujer y  
no una niña y no una cuerpo muerta y no una puñalada,  
de herida punzante, en nuestras cicatrices de otras miles  
puñaladas anteriores.

Y otra vez y otra vez y otra vez... un varón mata, el  
patriarcado muestra sus dientes, se lleva otra de nosotras  
y nosotras desde desde ese dolor gritamos que estamos  
hartas. Desde ese dolor aquí estamos otra vez y estaremos  
mil veces hasta que seamos libres.

NI UNA MUERTA MÁS NI UNA MUJER MENOS  
TODAS JUNTAS TODAS LIBRES<sup>9</sup>

Una vez concluida la lectura colectiva, la mujer al  
micrófono comienza a nombrar a cada una de las víctimas de  
feminicidio, dice su edad, su lugar de origen, la forma en que  
fue asesinada y menciona quién la asesinó; al mismo tiempo,

---

9 Texto elaborado por la Coordinadora de Feminismos y difundido el  
día de la marcha.

algunas de las asistentes se van tendiendo al centro del círculo que se hizo previamente, hasta que en el suelo hay 33 mujeres emulando a las compañeras cuya vida ha sido arrebatada.

Después de algunos minutos de silencio, las mujeres del centro se ponen de pie, se toman de las manos y comienzan a formar un caracol mientras cantan “somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar”, van integrando poco a poco a las manifestantes que se encuentran en los extremos, hasta que la mayoría se encuentra bailando y cantando, todo finaliza con un abrazo multitudinario, entre lágrimas y risas, moviéndose por todo el espacio, eso es a lo que llaman “el abrazo caracol”.

*Marchar contra el olvido: en conmemoración de la desaparición [y feminicidio] de Idaly*

Idaly Juache Laguna desapareció el 23 de febrero de 2010, sin embargo, fue hasta el 16 de abril de 2012 cuando los restos de su cuerpo fueron hallados en los alrededores del arroyo El Navajo,

150

Dossier

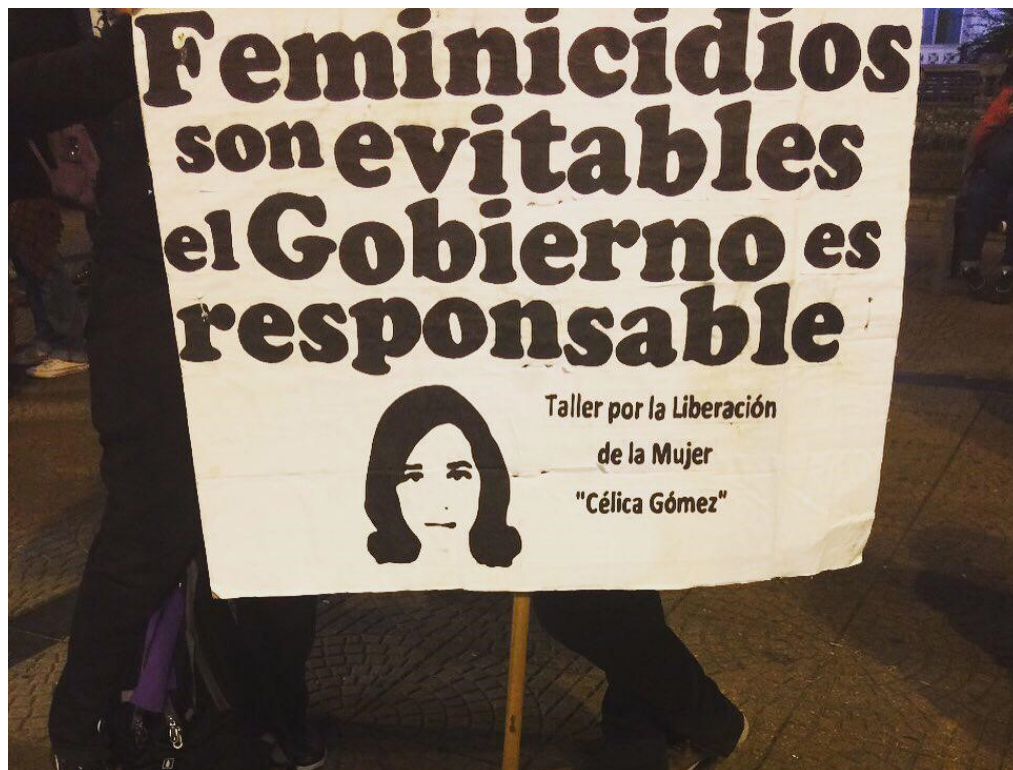


Imagen 3. “Feminicidios son evitables el gobierno es responsable” pancarta en la Alerta Feminista por Alison Patricia realizada en Montevideo, Uruguay. Fuente: archivo personal de la autora.

en el Valle de Juárez, Chihuahua, México.<sup>10</sup> Su asesinato, junto con el de otras 11 jóvenes, se relaciona con redes de trata y prostitución que operaban en Ciudad Juárez.

Como cada año, el 23 de febrero es una fecha oscura para Norma Laguna, madre de Idaly, y sus familiares cercanos, pues un día como ese, pero de 2010, fue cuando la vieron viva por última vez. La marcha se convocó no sólo para recordarla sino para renovar la exigencia de justicia al Estado mexicano, por éste y otros tantos casos que han quedado en la impunidad. La convocatoria se lanzó en redes sociales, se invitaba a la comunidad a reunirse a las 11 de la mañana en la plaza comercial que se encuentra en el cruce de las calles Constitución y Vicente Guerrero, donde Idaly fue vista por última vez, para marchar con destino al sitio donde ella y otras jóvenes estuvieron privadas de su libertad.

Un grupo de mujeres llegan puntualmente con prendas moradas y rosas, pancartas, cruces y un féretro del mismo color hecho de cartón y adornado con una cruz de flores negras. Media hora más tarde, y en vista de que no llegará nadie más, las 50 personas que se manifiestan, en su mayoría amas de casa y niños, comienzan a caminar con rumbo al centro de la ciudad. En el lugar hay otras 40, pero éstas son fotógrafos, reporteros y agentes de la policía que tienen la misión de resguardar la marcha. Los dos grupos pueden identificarse desde lejos.

Si bien la marcha fue poco concurrida, eso no impide que en las calles se escuchen consignas como “son nuestras hijas, no mercancía”, “porque vivas se las llevaron, vivas las queremos”, “hija escucha, tu madre está en la lucha”, “donde están, dónde están, nuestras hijas dónde están”. Así, el contingente se va abriendo paso entre miradas esquivas y automóviles que se alejaban a toda velocidad de la escena de dolor hasta llegar al edificio abandonado en donde se encontraba el Hotel Verde, lugar en el que Idaly fue retenida en contra de su voluntad para ser prostituida.

---

<sup>10</sup> Para conocer más detalles del caso se puede consultar el siguiente enlace: <https://bit.ly/2XPXgw5>

Una vez ahí, Norma Laguna toma el micrófono y relata la historia de su hija, su sueño de ser modelo y el infierno que vivió mientras estuvo cautiva, también habla de la larga travesía que ha implicado su búsqueda por la justicia; mientras, algunas madres de desaparecidas o víctimas de feminicidio la reconfortan tocándole la espalda o abrazándola y otras, en un acto simbólico, pegan pesquisas en las paredes del viejo edificio con la información de sus hijas, madres, hermanas o familiares desaparecidas. Los vecinos también participan, algunos se apersonan directamente y otros se asoman desde sus puertas y ventanas.

Al menos una decena de medios de comunicación se encuentran filmando, tomando fotografías y/o grabando el discurso que pronuncia, una vez que éste concluye, los reporteros se abalanzan sobre ella para hacerle las preguntas que, con toda seguridad, le realizan en cada oportunidad, sin embargo, su expresión es amable y su tono de voz tranquilo, va



Imagen 4. Alerta feminista por Alison Patricia llevada a cabo el 7 de diciembre de 2017 en Montevideo, Uruguay. Fuente: archivo personal de la autora.



contestando a cada uno hasta despacharlos a todos, mientras ellos se despiden y retiran. No mucho tiempo después se da por concluida la movilización, las asistentes se retiran rápidamente arguyendo que tienen que ir por sus hijos a la escuela o a resolver pendientes, los vecinos poco a poco regresan a sus hogares y para Norma se reanuda la espera por la justicia y por otro 23 de febrero.

## ¡Vivas nos queremos!

*Acordamos vivir y como para nosotras vivir  
es luchar, pues acordamos luchar cada quien,  
según su modo, su lugar y su tiempo.*

Las Mujeres Zapatistas

El lema “Vivas nos queremos” se popularizó a partir de la movilización en contra de las violencias machistas denominada #24A, misma que se llevó a cabo en más de 40 ciudades mexicanas el 24 de abril de 2016 (Meyra, 2016; Zeiske, 2016). Como ha ocurrido en otros casos, la consigna se propagó en Latinoamérica y otros países de habla hispana, adoptándose como un nuevo lema de lucha contra del feminicidio. Esto fue posible porque, además de compartir una agenda política en torno al tema, el movimiento feminista puso en práctica la capacidad de escucha y la disposición al diálogo, lo que resultó en la fuerte resonancia violeta que nos envuelve hoy en día.

Esta atmósfera posibilitó una crítica fundamental a cierto discurso feminista que asegura que en la actualidad las mujeres ya gozamos de todos los derechos y libertades posibles, evidenciando una dura realidad: nuestro derecho a la vida se encuentra seriamente en entredicho; por lo que al día de hoy su defensa es una reivindicación compartida por los feminismos del sur global y que, entre otras cosas, ha abierto un espectro reflexivo que problematiza las formas en que nuestra existencia ha sido instrumentalizada para beneficiar a un proyecto capitalista y heteropatriarcal de cosificación de la vida que, mediante la colonialidad del género y una serie



Imagen 5. Lapa y Sirena Negra para *rebelArte*. [www.rebelarte.info/ALERTAS](http://www.rebelarte.info/ALERTAS)



Imagen 6. Marcha en memoria de Idaly Juache Laguna llevada a cabo el 23 de febrero de 2018 en Ciudad Juárez, Chihuahua. Fuente: archivo personal de la autora.

de estrategias biopolíticas de las que somos objeto, evidencia la escala corporal que sus procedimientos de muerte han alcanzado.

Las tres imágenes momentáneas que presenté son singulares no sólo por las ciudades en que ocurrieron, sino por la impronta feminicida que tiene cada una: si bien en Ciudad de México el feminicidio no es un tema nuevo, el asesinato de Mara Fernanda tocó profundamente a miles de mujeres que hasta entonces no habían salido a las calles y que desde ese momento no las han abandonado para exigir justicia; por otro lado, la Alerta Feminista en Montevideo se convierte en una muestra tangible de la fuerza política que sostiene un movimiento, al marchar por cada mujer asesinada y con ello presionar a la elaboración de un duelo público; finalmente, Ciudad Juárez se erige como un lugar resiliente que se niega a olvidar, donde las y los sobrevivientes de las víctimas de feminicidio han optado por politizar la memoria de las vidas arrebatadas.

Las protestas guardan mucho en común: el dolor de la pérdida, la rabia ante la injusticia y el deseo de recobrar la alegría para revitalizar la lucha. No son casuales las formas que toman las manifestaciones hechas por mujeres, mucho menos aquellas influenciadas por el feminismo, pues en éstas se advierte el anhelo de dejarse afectar por el dolor, por la rabia, por la alegría; no sólo se pone el cuerpo, sino que se acuerpa. Erróneamente se cree que las feministas nos ponemos en los zapatos de la otra, pero más bien nos ponemos a su lado, admitimos compartir su dolor, lo sentimos en carne propia, asumiendo una actitud de duelo ante el mundo (Das, 2016), porque frente a un escenario de muerte como en el que nos encontramos ¿Qué otra cosa podríamos hacer sino duelar públicamente, haciendo visible nuestra vulnerabilidad, pero también nuestra fuerza? ¿Cómo podríamos soportar el peso del dolor si no es compartiéndolo entre todas?

La toma del espacio público para nombrar a aquellas que ya no están y el estallido en las calles para gritar que queremos vivir, han resultado del trabajo que se realiza cada hora de cada

día, el cual consiste en replantearlo todo, incluyendo el enojo y el dolor. En el primer caso para habitar la digna rabia y en el segundo para salir del terreno de la violencia e imaginar una vida diferente, vivible (Rivera Garza, 2011). En ello radica la potencia transformadora de los feminismos, pues nos insta a hablar en lugar de callar y nos exhorta a reivindicar el gozo y la alegría, incluso después de enfrentarnos a experiencias dolientes como el feminicidio, para dejar en claro que “nuestra lucha es por la vida”.



Imagen 7. Hotel Verde, Ciudad Juárez, Chihuahua.  
Fuente: archivo personal de la autora.

## Referencias bibliográficas:

- Arteaga, N., & Valdés, J. (2010). Contextos socioculturales de los feminicidios en el Estado de México: nuevas subjetividades femeninas. *Revista Mexicana de Sociología*, 72(1), 5-35. Obtenido de <http://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v72n1/v72n1a1.pdf>
- Cabnal, L. (2015). *Lorena Cabnal. Experiencias*. Obtenido de <https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>
- Cameron, D. (1987). *The lust to kill*. New York: New York University Press.
- CEPAL. (2016). *Prevenir el feminicidio: Una tarea prioritaria para la sociedad en su conjunto*. Obtenido de <https://oig.cepal.org/es/infografias/prevenir-feminicidio-tarea-prioritaria-la-sociedad-su-conjunto>
- CEPAL. (2018). *Al menos 2.795 mujeres fueron víctimas de feminicidio en 23 países de América Latina y el Caribe en 2017*. Obtenido de <https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-al-menos-2795-mujeres-fueron-victimas-feminicidio-23-paises-america-latina-caribe>
- Cervantes, E. (14 de junio de 2011). Susana Chávez Castillo. Obtenido de <https://cimacnoticias.com.mx/noticia/susana-chavez-castillo/>
- Colectivo Ni Una Menos. (2015). *3J*. Obtenido de <http://niunamenos.org.ar/quienes-somos/3-j/>
- Coordinadora de Feminismos UY. (2019). *Our Story*. Obtenido de [https://www.facebook.com/pg/coord.feminismos.uy/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/coord.feminismos.uy/about/?ref=page_internal)
- Das, V. (2016). Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción del dolor. En *Violencia, cuerpo y lenguaje* (págs. 57-90). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lagarde de los Ríos, M. (2005). El feminicidio, delito contra la humanidad. En *Feminicidio, justicia y derecho* (págs. 151-164). México: H. Congreso de la Unión, Cámara de Diputados, LIX

Legislatura. Obtenido de <http://archivos.diputados.gob.mx/Comisiones/Especiales/Femicidios/docts/FJyD-interiores-web.pdf>

Meyra, C. (2016). *Vivas nos queremos: Las calles en México se pintan de violeta*. Obtenido de <http://rosalux.org.mx/articulo/vivas-nos-queremos-las-calles-en-mexico-se-pintan-de-violeta>

Monárrez, J. (2009). *Trama de una injusticia. Femicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.

Monárrez, J. (2017). Las definiciones críticas, lo primitivo-cultural y la justicia. Temas en el análisis de la violencia. En *Estudios de género en el norte de México en las fronteras de la violencia* (págs. 23-34). Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.

Ni Aolain, F. (2000). Sex-Based Violence and the Holocaust – A Reevaluation of Harms and Rights in International Law. *Yale Journal of Law & Feminism*, 12(1), 43-84. Obtenido de <https://digitalcommons.law.yale.edu/yjlf/vol12/iss1/3>

Pola, S. (Ed.). (2008). *Femi(ni)cidio en República Dominicana 2000-2006*. San José: CEFEMINA-COMMCA.

Radford, J., & Russell, D. (1992). *Femicide: the Politics of Woman Killing*. New York: Twayne Publishers.

Rivera Garza, C. (2011). *Dolerse: textos desde un país herido*. México: Sur+.

Russell, D., & Caputi, J. (1993). Femicide: Speaking the Unspeakable. *Ms. Magazine*(2), 34-37.

Sagot, M. (2013). El femicidio como necropolítica en Centroamérica”. *Labrys. Études Feministes/ Estudios Feministas [en línea]*. Obtenido de <https://www.labrys.net.br/labrys24/femicicide/monserat.htm>

Segato, R. (2006). *Qué es un femicidio. Notas para un debate emergente*. Obtenido de <https://www.nodo50.org/codoacodo/enero2010/segato.pdf>

Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Wright, M. (2007). El lucro, la democracia y la mujer pública: estableciendo conexiones. En *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México* (págs. 49-81). México: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.

Zeiske, K. (2016). “Wir wollen uns lebend”. *Landesweite bewegung gegen sexualisierte gewalt in Mexiko*. Obtenido de [https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/Standpunkte/Standpunkte\\_12-2016.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Standpunkte/Standpunkte_12-2016.pdf)





# *Sangre Violeta: la radio comunitaria como espacio de aprendizaje y articulación de la lucha feminista*

Juan Daniel *Montaño Rico*

Universidad Nacional Autónoma de México  
dany.riico@gmail.com

Recibido: 02-06-2019

Aceptado: 15-07-2019

**Resumen:** El presente trabajo tiene como objetivo describir y analizar las posibilidades que un espacio radiofónico dentro de la programación de un medio de comunicación comunitario ofrece como espacio de aprendizaje, organización y participación social para la reivindicación de los derechos de las mujeres y la igualdad de género. La investigación se realizó bajo un enfoque cualitativo y se tomó como estudio de caso el programa Sangre Violeta, producido y conducido por una colectiva feminista, que se transmitió desde 2003 a 2014 por las señales de *Radio Bemba 95.5 FM* y *Política & Rock'n'Roll 97.7 FM* en la en la ciudad de Hermosillo, Sonora, México.

**Palabras clave:** *radio comunitaria, programa radiofónico, feminismo, perspectiva de género, Sangre Violeta.*



**Sangre Violeta: community radio as a learning space and articulation of the feminist struggle**

**Abstract:** The present work has as objective to describe and analyze the possibilities that a radio program within the programming of a community radio offers like space of learning, organization and social participation for the vindication of the rights of the women and the gender equity. The research was conducted under a qualitative approach. The program called Sangre Violeta, produced and directed by feminists, was taken as a case study. It was broadcast from 2003 to 2014 by *Bemba Radio 95.5 FM* and *Política & Rock'n'Roll 97.7 FM* in the city of Hermosillo, Sonora, Mexico.

**Keywords:** *community radio, radio program, feminism, gender perspective, Sangre Violeta.*



## Sangre Violeta: rádio comunitária como espaço de aprendizagem e articulação da luta feminista

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo descrever e analisar as possibilidades que um espaço de rádio dentro da programação de um meio de comunicação comunitário oferece como espaço de aprendizagem, organização e participação social para a reivindicação dos direitos das mulheres e a igualdade de gênero. A pesquisa foi conduzida sob uma abordagem qualitativa e foi tomado como estudo de caso o programa Sangre Violeta, produzido e conduzido por um grupo de mulheres feministas. Este programa foi transmitido de 2003 a 2014 por *Rádio Bemba 95.5 FM* e *Politics & Rock'n ' Roll 97,7 FM*, na cidade de Hermosillo, Sonora, México.

**Palavras-chave:** *rádio comunitária, programa de rádio, feminismo, perspectiva de gênero, Sangre Violeta.*

## Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo describir y analizar las posibilidades que un espacio radiofónico dentro de la programación de un medio de comunicación comunitario ofrece como espacio de aprendizaje, organización y participación social para la reivindicación de los derechos de las mujeres y la igualdad de género. La investigación se realizó bajo un enfoque cualitativo y se tomó como estudio de caso el programa *Sangre Violeta*, producido y conducido por una colectiva feminista, que se transmitió desde 2003 a 2014 por las señales de Radio Bemba 95.5 FM y Política & Rock'n'Roll 97.7 FM consecutivamente, en la en la ciudad de Hermosillo, capital del estado de Sonora.

El trabajo se organiza de la siguiente manera: en primer lugar, se ofrece una definición de radio comunitaria; el segundo paso es exponer el diseño metodológico, para después describir el contexto y las características del programa radiofónico de interés; se continúa con los resultados de la observación en cuanto al papel que representó el espacio radiofónico, por un lado, como espacio de aprendizaje y formación en la perspectiva feminista para sus productoras y, por otro, como herramienta de convocatoria, organización y articulación del movimiento feminista local. Después se presentan interpretaciones de los resultados a partir de conceptos y propuestas de diferentes autores que han hecho investigación y aportes en torno a la práctica de la comunicación comunitaria. Se finaliza con una serie de conclusiones.

## Producción en la radio comunitaria

La radio, desde el plano técnico, es un medio de comunicación que se basa en la propagación de ondas hertzianas, sin guía artificial, haciendo uso, aprovechamiento o explotación de las bandas de frecuencia del espectro radioeléctrico, que se fijan convencionalmente por debajo de los 3,000 gigahertz (SEGOB, 2014). Las ondas electromagnéticas propagadas son

convertidas en señales audibles por un aparato receptor -al cual también se le llama radio-, sintonizado a la anchura de la banda empleada por el transmisor. Desde el punto de vista expresivo, la radio tiene como único soporte sensorial el sonido, lo que lo convierte en un medio de comunicación social que genera imágenes sonoras en sus oyentes a partir de la mezcla de los cuatro componentes del lenguaje radiofónico: voz, música, efectos de sonido y silencio. Al exigir sólo el empleo del sentido auditivo, permite al radioescucha realizar otras actividades, ya sean manuales o intelectuales, al mismo tiempo que atienden las transmisiones radiofónicas. Por tanto, puede inscribirse de manera discreta en la vida cotidiana de sus usuarios, como acompañante en el trabajo o el hogar (Villar, 1988, págs. 28-29).

La radio se caracteriza por la inmediatez o instantaneidad (capacidad de transmitir información en tiempo real), penetración (puede ser escuchada por todos los estratos sociales), cobertura (puede tener un amplio alcance geográfico), accesibilidad (alcanza a enunciatarios con discapacidad visual o analfabetas) y asequibilidad (a comparación con la prensa o la televisión, es barata y técnicamente sencilla). Gracias a estas características, desde los inicios de la radio, empresarios y gobiernos visionaron el potencial de este medio. A pocos años de su consolidación, la radiodifusión irrumpió en el escenario económico y político global como una eficaz fuente de ganancias (Mejía, 1989), como arma política y propaganda ideológica (Hale, 1979); y como herramienta para la participación y movilización social (Collin, 1983).

Según los fines que persiguen las emisoras, así como la entidad que las gesta, se pueden clasificar como radio comercial, radio pública, radio universitaria, radio comunitaria e indígena. Por lo general, estos tipos de emisora son reconocidas en los marcos legales. También hay radios que operan sin permiso del Estado, ya sea que persigan un objetivo social, lucrativo, religioso o esotérico, entre otros. Cabe destacar que, tras décadas de persecución judicial y reivindicación de la libertad

de expresión por parte de redes y asociaciones de radialistas comunitarios, académicos y políticos en América Latina, la radio comunitaria sólo en los últimos años ha sido reconocidas como figura jurídica plasmada en las leyes, con derechos y obligaciones. En México, el reconocimiento se dio en 2013 con la reforma constitucional en telecomunicaciones. Este trabajo se interesa en este tipo de emisoras.

La Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC) define las radios comunitarias como:

actores privados que tienen una finalidad social y se caracterizan por ser gestionadas por organizaciones sociales de diverso tipo sin fines de lucro. Su característica fundamental es la participación de la comunidad tanto en la propiedad del medio, como en la programación, administración, operación, financiamiento y evaluación. Se trata de medios independientes y no gubernamentales, que no realizan proselitismo religioso ni son de propiedad o están controlados o vinculados a partidos políticos o empresas comerciales (2009, pág. 3).

Se hace énfasis en que, al ser gestionadas por *organizaciones sociales de diverso tipo*, las radios comunitarias son proyectos heterogéneos. Alfonso Gumucio, quien ha investigado centenares de proyectos de comunicación comunitarios en diversas regiones del mundo, observa que estos pueden adoptar diferentes formas debido a las diferentes necesidades, problemáticas y condiciones sociales, económicas y políticas de los contextos donde surgen; por tanto “no pueden considerarse un modelo unificado de comunicación, las experiencias son tan diversas como los ámbitos culturales y geográficos donde se desarrollan” (2001, pág. 9). De igual manera, Ernesto Lamas (2003, pág. 4) afirma que estas emisoras sólo “pueden comprenderse en el marco de las situaciones sociales en los que nacen, de las realidades sociales en las que surgen y a las que pretenden transformar”. Además, como sugiere Larisa Kejval

(2010, pág. 39), las radios comunitarias no pueden analizarse al margen de los sujetos que definen, construyen y gestan estas emisoras: son: “constituidas por personas concretas, con sus propias historias y experiencias, búsquedas y preguntas, ilusiones y frustraciones”. Por lo general, como observan Aleida Calleja y Beatriz Solís (2007, pág. 36), lo comunitario se tiende a pensar como sinónimo de radios pequeñas, de baja potencia y poca cobertura, restringida a un área geográfica limitada y, sobre todo, situadas en pueblos marginados y aislados. Sin embargo, las radios comunitarias se pueden localizar en el seno de las grandes ciudades del mundo, dentro de universidades<sup>1</sup>, o hasta un centro psiquiátrico<sup>2</sup>, y con la potencia suficiente para cubrir toda una mancha urbana.<sup>3</sup>

Bajo estos supuestos, Gumucio (2001, pág. 21) argumenta que no es posible, o necesario, describir un modelo ideal que las defina y estructure. Sin embargo, se identifican algunas características generales que les son comunes a estas emisoras y que al momento de operar en un contexto social, económico y político determinado adquieren su especificidad. Una característica es su búsqueda por la *transformación social*, de ahí que se surjan de -o inserten en- *luchas sociales* en el marco de los *derechos humanos*. Por tanto, toda práctica de radio comunitaria tiene como base un *proyecto político-cultural* que definen sus gestores, es decir, poseen una visión política y un conjunto de objetivos y estrategias que tienen como centro la comunicación, con las cuales se busca alcanzar

- 1 La *Ke-Huelga Radio* es gestionada de manera autónoma por estudiantes y transmite desde el interior de Ciudad Universitaria, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) desde 1999, en la Ciudad de México.
- 2 T22 Radio La Colifata es una emisora radial que transmite en la frecuencia de 100.3 FM desde el interior del hospital neuropsiquiátrico Borda, en Buenos Aires, conducida por internos del hospital.
- 3 La actual Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión en México no restringe a las radios comunitarias en watts de potencia, por tanto, pueden transmitir con miles de watts de potencia, según se los permita su capacidad económica (SEGOB, 2014).



Imagen 1. Productoras en eventos de recaudación. Foto: Alejandra Enríquez.

cambios posibles en las relaciones sociales existentes para dar lugar a sociedades justas e igualitarias. En este sentido, la *independencia* y *autonomía* de la emisora respecto al poder estatal, los grupos de poder político, económico u otro poder fáctico es fundamental.

Como señala AMARC ALC, una característica esencial es la *participación de la comunidad* en los diferentes ámbitos de la emisora. Gumucio (2011, pág. 32) habla de *apropiación del proceso comunicacional* o *apropiación comunitaria*. La apropiación no se reduce a la propiedad de la radio, aunque esto es central para entender su funcionamiento, pues es necesario conocer quién la gestiona (asociación, colectivo, sindicato, grupo religioso, organización política), cuál es su proyecto político comunicacional y sus estrategias de sostenibilidad. La *apropiación* es “un modo de desarrollar la capacidad propia, comunitaria y colectiva, de adoptar la comunicación y sus medios como un proceso coadyuvante de las luchas sociales” (pág. 32). Significa la intervención voluntaria de la comunidad

en la producción y emisión de contenidos, promoción de intercambio, diálogo, debate y negociación social, cultural y política mediante la emisora. La existencia de apropiación del medio se expresa en la accesibilidad de la comunidad en la producción y planeación del medio, pero también en los procesos de sostenibilidad.

Comunidad, sin embargo, al ser un concepto que se actualiza en una pluralidad de sentidos tanto en las ciencias sociales como en su uso cotidiano, resulta complejo para definir a las radios en cuestión. Kejval (2010) apunta algunas nociones de comunidad más productivas analíticamente a la que pueden hacer referencia las emisoras con su práctica: a) Reconstrucción de vínculos y lazos sociales; b) Comunidad territorial; c) Comunidad de identidades sociales y titularidad de derechos; d) Comunidad política.

Si bien, el término *radio comunitaria* no es la única manera como se ha nombrado y se han autonombrado estas emisoras (se han designado como alternativas, populares, horizontales, radicales, libres, truchas, democráticas, ciudadanas, del tercer sector, entre otros), en la actualidad, la noción de comunitario ayuda a dar cuenta de la diversidad social y de pueblos, zonas y regiones, de tradiciones y costumbres, así como de intereses, necesidades y conflictos propios de las ciudades. En este trabajo se les designará como radio comunitaria, aunque nociones como radio popular, radio alternativa, radio libre y radio comunitaria, entre otros, se siguen usando de forma paralela hasta nuestros días.<sup>4</sup>

Dentro de la diversidad de experiencias radiofónicas y diversidad de grupos que las gestan y participan en ella, Gumucio (2001, pág. 6) observa que las radios comunitarias están sujetas a las influencias positivas y negativas propias la dinámica de las luchas sociales y del desarrollo social, ya sea

---

4 Por ejemplo, Larisa Kejval (2013, pág. 15) cuando nombra estas experiencias radiofónicas, lo hace como “Las radios comunitarias, populares y alternativas”. Se nota la idea de proyectos comunes, relacionados, pero diferenciados en su especificidad.





En el marco del 1er Aniversario de

**Política & Rock 'n roll Radio**  
La radio ciudadana de Hermosillo 97.7 FM

*Sangre Violeta*

Invita a la Mesa de análisis:

## Femicidio en Sonora

*"Violencia feminicida en Sonora: Diagnóstico 2012"*  
Dra. Margarita Bejarano. Centro de Estudios Multidisciplinarios para el Desarrollo (CEMD)

*"Femicidio en Sonora"*  
M.C. Silvia Nuñez Esquer. Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio-Sonora (OCNF)

Martes 18 de junio a las 6pm.  
Centro Universitario Sonora, calle 2 entre Ley 57 y Ley Federal del Trabajo, Colonia Colinas. Hillo, Son.

Imagen 2. Cartel de evento organizado por Sangre Violeta. Foto: Colectiva Sangre Violeta.

en términos organizativos, coyunturales o culturales. Es decir, una radio comunitaria puede fracasar en alcanzar sus objetivos por cuestiones de conflictos internos entre sus miembros, por cuestiones financieras, por reproducir los discursos y prácticas de los medios comerciales, en cuyos modelos de comunicación y contenidos se ha educado la mayoría de la población, o simplemente reproducir discursos hegemónicos sexistas, machistas, racistas, homofóbicos, xenofóbicos, entre otros.

En este trabajo de investigación es de interés particular los discursos y la participación de y sobre las mujeres en la radio comunitaria. A pesar de representar poco más de la mitad de la población y ser una fuerza productiva importante para el país en sectores como el servicio financiero, el comercio, servicios privados y el manufacturero, como actor social, las mujeres han sido históricamente excluidas, discriminadas y marginadas. Situación extensiva al campo de la comunicación. Aimée Vega (2014, págs. 200-205) muestra que la industria de la radiodifusión en México ha dado muy poca apertura a

las mujeres en la administración y producción. Las mujeres constituyen el 13% del total de los propietarios y apenas representan el 8% de quienes ocupan cargos en los consejos de administración. En el caso de las grandes cadenas televisivas, los consejos administrativos están conformados exclusivamente por hombres. En la industria periodística, ninguna mujer figura como propietaria de los principales medios del sector, y en sus órganos de gobierno sólo el 11% son mujeres. Para Vega (2014, pág. 205), las anteriores cifras “evidencian la clara expresión del poder patriarcal en el terreno de las industrias culturales”, que prioriza colocar a las mujeres en funciones acordes a los estereotipos de género. El tener las mujeres pocos espacios en la propiedad y producción facilita que se refuercen las relaciones de desigualdad entre ellas y los hombres, y se reproduzca una agenda que opaca sus problemáticas, acciones y derechos.

La inclusión y visibilidad de las mujeres en el espacio público mediático y en la toma de decisiones es un reclamo imperante de la democracia y la justicia social. En esta tarea las radios comunitarias pueden jugar un papel fundamental, esto si crean estructuras que potencien las posibilidades de participación de las mujeres tanto en la producción, conducción, dirección y gestión.

### **Metodología**

Para el análisis se recurrió a un *estudio de caso* bajo un enfoque cualitativo. Se seleccionó al programa radiofónico Sangre Violeta, producido y conducido por una colectiva feminista, que se transmitió desde 2003 a 2014 por las señales de Radio Bemba 95.5 FM y Política & Rock´n´Roll (P&RR) 97.7 FM en la en la ciudad de Hermosillo, capital del estado de Sonora, ubicado al noroeste de México, frontera con Estados Unidos. Al momento de realizar la investigación Radio Bemba FM ya no existía y Sangre Violeta se transmitía por P&RR.

La ruta metodológica fue la siguiente. Primero, se realizaron entrevistas a los gestores de P&RR integrados en la asociación

civil *Autogestión Comunicativa A.C.*<sup>5</sup> y se analizaron dos documentos fundacionales de la emisora: el *Acta constitutiva de Autogestión Comunicativa A.C.* y el *Escrito en alcance a solicitud de concesión social comunitaria*, ambos presentados al pleno del Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT)<sup>6</sup> para obtener la concesión de uso social comunitario. El objetivo era identificar el perfil del medio y sus objetivos políticos comunicacionales con respecto a la participación de las mujeres en la radio. En un segundo momento se entrevistó a tres productoras del

programa Sangre Violeta. La técnica de la entrevista individual a profundidad permitió que las entrevistadas reflexionaran sobre su ejercicio de comunicación a través de la emisora y la participación social de las mujeres que permitió.

Se utilizó un método de análisis basado en la comparación y el contraste con el fin de encontrar vínculos claves relacionados con las categorías de *apropiación comunitaria, participación social, perspectiva de género, igualdad de género y derecho de las mujeres*, para después descubrir o verificar aquellos vínculos que determinan el mayor número posible de conexiones.

### **Sangre Violeta: un programa con perspectiva de género**

El Municipio de Hermosillo se ubica en la parte centro de Sonora, a 270 km de la frontera con los Estados Unidos. Según datos del INEGI (2000), en el año 2000, contaba con una población de 609,829 habitantes. Para el 2015, creció

---

5 A.C. constituida por los gestores como requisito de la normatividad existente para que las organizaciones sociales pudieran solicitar un permiso de transmisión ante la COFETEL. La asociación está integrada por seis miembros (tres hombres y tres mujeres). En noviembre de 2015 obtuvo la concesión de uso social comunitaria por parte de IFT.

6 Organismo autónomo creado a partir de la reforma en telecomunicaciones de 2013, encargado de regular los sectores de la radiodifusión y las telecomunicaciones y al cual se le otorgó la atribución de asignar las concesiones.

a 884,273 (COESPO, 2015), concentrada su mayoría en la mancha urbana, que a su vez ha sido la ciudad más poblada de la entidad. Estadísticamente, en las últimas décadas las mujeres han representado poco más del 50% de la población. De 1997 a 2015, el municipio estuvo en manos del Partido Acción Nacional (PAN) a excepción del periodo 2006-2008, cuando gobernó el Partido Revolucionario Institucional (PRI). El gobierno del Estado de Sonora estuvo en manos del PRI desde 1929 hasta el 2009, año en el que el PAN ganó la gubernatura. En 2015, tanto la entidad como su capital cayeron en manos del Revolucionario Institucional. Guillermo Núñez (2017) identifica que la hegemonía de estos grupos políticos en Sonora se ha afianzado en la sociedad, desde la década de los setentas, a partir de discursos regionalistas, que recurren a imágenes de ruralidad norteña masculina y apelan al sexismo y la homofobia. Discursos cuya construcción de la subjetividad de “lo sonorenses” evoca cualidades de interacción social como: “aprecio por la familia, roles de género bien delimitados en la oposición hogar-vida pública, protección del honor femenino, catolicismo, valoración de la homosocialidad y los espacios agónicos masculinos, iniciativa empresarial y pragmatismo” (pág. 101).

Para ilustrar el imaginario de género impulsada desde el poder político sonorenses que refleja -a la vez que reitera- los roles de género y los valores familiares presentes en la sociedad regional, cabe destacar que en reacción a la despenalización del aborto en la Ciudad de México en 2007, al siguiente año el Congreso del Estado de Sonora modificó el artículo primero de la Constitución local para establecer la protección de la vida desde la concepción (excepto en caso de violación o peligrar la vida de la mujer embarazada). Esta modificación imposibilita ampliar las causales de aborto. Asimismo, el Código Penal de Sonora es el más severo de todo el país en cuanto sentencias por aborto.

Es en este contexto político y cultural donde opera Sangre Violeta, el cual es definido por sus productoras

como un programa radiofónico con perspectiva de género conducido por mujeres transgresoras, feministas, libertarias, que promueven la igualdad, el respeto a los derechos humanos, el acceso efectivo a una vida libre de violencia y el respeto a la diversidad sexual<sup>7</sup>. Fue transmitido de 2003 a 2011 por Radio Bemba 95.5 FM y de 2012 a 2014 a través de la señal de P&RR 97.7 FM todos jueves de 20:00 a 21:00 horas, en Hermosillo, capital del estado de Sonora, México.

Se entiende por *programa radiofónico* a un producto comunicativo que se transmite con cierta periodicidad a través de la señal de una emisora, cuyo contenido, discurso, estética, estructura, duración y público objetivo se construyen a partir de un tema o concepto que lo diferencia de otros programas y espacios radiofónicos. Los programas de radio se caracterizan por tener un nombre (que puede acompañarse por un lema), objetivos, estructura, duración y un horario constante.

La *perspectiva de género* se entiende como un instrumento analítico para comprender, detectar y modificar situaciones de discriminación, sobre todo hacia las mujeres, que tiene como base la construcción cultural de la identidad y de roles sociales asignados a hombres y mujeres a partir de la distinción entre la diferencia sexual; distinción que genera y reproduce determinadas jerarquías, relaciones de dominación y desigualdad social, pues establece posiciones de inferioridad a las mujeres en las sociedades actuales, que deriva en problemas sociales, culturales, económicos y políticos. La perspectiva de género se constituye como herramienta de transformación social, pues su principal objetivo es la consecución de la igualdad de derechos y oportunidades entre varón y mujer, sin homogeneizarlos, y así modificar las condiciones sociales que perpetúan la subordinación de la mujer (Miranda-Novoa, 2012, págs. 346-347).

Se entenderá al feminismo de manera amplia como:

---

7 Descripción que se encuentra en el grupo de Facebook administrado por las productoras del programa. Disponible en: <https://www.facebook.com/groups/202549483112216/>

una teoría, una agenda, una vanguardia y un conjunto de acciones dirigido a cambiar la posición inferiorizada de las mujeres, rescatando su libertad y asegurando su igualdad como ciudadanas. El feminismo es una opción política que permite una lectura de la realidad desde otro enfoque ya que pone en marcha medidas de transformación del conjunto de la sociedad. Cuestiona las prioridades de la vida colectiva y la actual praxis política, incorporando la perspectiva de género. Conlleva una dimensión ética que enlaza con el concepto de política, entendida como servicio a la colectividad (Escapa & Martínez, 2008).

Sangre Violeta nació formalmente en 2003 en Radio Bemba FM. Sin embargo, sus antecedentes se remontan a un par de años antes, cuando un grupo de estudiantes -la mayoría mujeres- de la carrera en ciencias de la comunicación en la Universidad de Sonora organizaron de manera autogestiva la “semana cultural de las mujeres”, en el marco del día internacional de la mujer. Alejandra Enríquez,<sup>8</sup> fundadora del espacio radiofónico, comentó que este evento tenía como fin “darle vida a la escuela, de organizarnos entre nosotras y de saber que podíamos lograr cosas. [...] era una semana donde abordábamos diferentes temas, diferentes problemáticas que tenía que ver con las mujeres en diferentes ámbitos: cultura, política, periodismo, entre otras”. En dichas jornadas invitaban a diputadas, alcaldesas, editoras de revistas, periodistas, entre otras, a dialogar sobre sus actividades. Wendy Briceño,<sup>9</sup> también fundadora del programa, relató que, a partir de la semana cultural de las mujeres, las organizadoras se integraron como colectiva bajo el nombre Mujeres Socialmente Activas

---

8 Comunicóloga, activista y trabajadora *freelance*. En entrevista para esta investigación realizada el 24 de febrero de 2016.

9 Licenciada en Comunicación. Maestra en Estudios de Género, Procesos Políticos y Transformaciones. Actual diputada federal por Sonora de Morena, presidenta de la Comisión de Igualdad de Género. En entrevista para esta investigación realizada el 24 de febrero de 2016.

(MUSAS), que en 2004 recibió un reconocimiento por parte del Senado de la República y el Instituto Sonorense de la Mujer (ISM) por su compromiso por trabajar en contra de la violencia hacia las mujeres. Después de egresadas, continuaron con la organización de este evento por un par de años más, en espacios ajenos a la universidad.

Radio Bemba FM surgió en el año 2000 a iniciativa de un egresado y estudiantes dentro de las instalaciones del Departamento de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Sonora (USON). Por presión institucional, en 2003 la emisora abandonó el campus universitario y transmitió de forma clandestina desde diferentes puntos de la ciudad y en distintas frecuencias. Es en esa etapa en que los gestores de la radio invitaron a MUSAS a producir un programa radiofónico. Alejandra Enríquez comentó que el grupo aceptó la invitación, pues como estudiantes de comunicación tenían la inquietud, por un lado, de contar con su propio espacio de expresión durante su proceso de formación profesional; por otro lado, como estudiantes mujeres miraron la necesidad de visibilizar en ese espacio radiofónico la participación de las mujeres en la sociedad, tal como lo hacían con la semana cultural. De esta manera, produjeron uno de los primeros espacios radiofónicos constantes en Radio Bemba FM en el difícil periodo que significó la clandestinidad. Organizaron un taller en la universidad para planear el programa, donde surgió el nombre de Sangre Violeta, por la relación de ese color con la reivindicación de no violencia hacia las mujeres y la sangre como símbolo de identidad.

Wendy Briceño reconoció la importancia que significó como antecedente el programa radiofónico de tendencia feminista que produjeron jóvenes mujeres como parte del movimiento estudiantil de 1973 y que se transmitió por Radio Universidad de Sonora.<sup>10</sup> Asimismo, Enríquez observó

---

10 El movimiento estudiantil nació en 1973 bajo el objetivo de modificar la Ley Orgánica para la Universidad. El programa de radio se llamó “Nuestra lucha, la participación de la mujer en el cambio social”, producido por estudiantes de la Escuela Preparatoria, integrada a la

que cuando inició Sangre Violeta (2003), en el espectro radioeléctrico de la ciudad también existían programas de radio producidos y conducidos por mujeres que impulsaban temas relacionados con la participación social de las mujeres y cuya labor era importante para ellas; sin embargo, anotó que hablaban desde una visión institucional. En cambio, la radio comunitaria ofrecía un espacio de organización propia, autogestivo, lo que ofrecía mayor libertad.

En 2005 Radio Bemba FM obtuvo el permiso del Estado para transmitir por el 95.5 FM, donde estuvo al aire hasta finales de 2011. En ese periodo, la programación de la emisora estaba conformada por programas de análisis y discusión política, culturales, ecologistas, estudiantes, entre otros. Asimismo, el medio dio cobertura y acompañamiento a diversos movimientos ambientales,<sup>11</sup> sindicales<sup>12</sup> y sociales.<sup>13</sup> Sangre Violeta fue constante en la barra de programas en esos años. Consistió en un programa semanal de una hora de duración, sin una estructura fija, pero basado en entrevistas, análisis, comentarios, denuncias públicas y cortes musicales. Cada programa procuraba contar con una invitada diferente, como académicas, trabajadoras en instituciones públicas, activistas en organizaciones sociales o creadoras en el ámbito

---

Universidad de Sonora, en donde abordaban temas como sexualidad, anticonceptivos, aborto, el trabajo de las mujeres en las maquiladoras y la participación femenina en los movimientos sociales (Vidales, 2019, págs. 119-120).

- 11 Por ejemplo, el movimiento social que inició en 2005 en contra del Cytrar, un confinamiento de residuos industriales que viola las normas ecológicas.
- 12 Como la huelga de los mineros, pertenecientes a la sección 65 del Sindicato Minero Nacional de Trabajadores Mineros, Metalúrgicos, Siderúrgicos y Similares de la República Mexicana en contra de Grupo México en Cananea que estalló en 2007, en demanda de mayores medidas de seguridad e higiene laboral.
- 13 Como el Movimiento Ciudadano Por Justicia 5 de Junio (MCJ5J), encabezado por los padres y madres de las niñas y niños que fallecieron en el incendio de la guardería ABC -subrogada del IMSS- en 2009.



cultural. Con el tiempo se fueron integrando al programa otras mujeres con diversas formaciones, como fue el caso de Leyla Acedo e Ismene Figueroa, que son abogadas. Acedo<sup>14</sup> describió que Sangre Violeta no sólo era un programa de radio, sino también un grupo de mujeres activistas que se constituyó como colectiva y como tal firmaban, apoyaban, participaban, acompañaban y convocaban peticiones, denuncias e iniciativas sociales.<sup>15</sup>

En 2011 estallaron al interior de Radio Bemba problemas que venían creciendo desde años anteriores por quejas sobre el trato que la dirección daba a productores de programas independientes y peticiones por parte de estos de democracia en la toma de decisiones. Asimismo, expresaban sospechas sobre la procedencia y uso de recursos que recibía el medio, hasta que se encontraron evidencia de que la dirección de la radio recibía recursos discrecionales por parte del Gobierno del Estado. En respuesta, un grupo de productores, encabezados por los realizadores del noticiero matutino llamado Política & Rock'n'Roll noticias, realizaron una fuerte campaña para exigir formalizar procesos democráticos en los órganos de gobierno de la radio a través de la instalación de un consejo directivo conformado por el director, productores y radioescuchas, así como transparencia en las finanzas.

La dirección respondió despidiendo a varios productores, entre ellos al noticiero, lo que motivó la movilización de un sector de la audiencia. Otros productores -como fue el caso de Sangre Violeta- decidieron renunciar a la radio en forma de

---

14 Abogada. Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Cultura Política. Trabaja temas sobre políticas públicas y género. Productora de Sangre Violeta. Entrevista realizada para esta investigación el 6 de junio de 2016.

15 Ver por ejemplo la petición en change.org “Justicia integral para Citlali niña embarazada por violación en Sonora”. Disponible en: [https://www.change.org/p/claudia-pavlovich-justicia-integral-para-citlali-ni%C3%B1a-embarazada-por-violaci%C3%B3n-en-sonora?recruiter=47284858&utm\\_source=petitions\\_share&utm\\_medium=copylink](https://www.change.org/p/claudia-pavlovich-justicia-integral-para-citlali-ni%C3%B1a-embarazada-por-violaci%C3%B3n-en-sonora?recruiter=47284858&utm_source=petitions_share&utm_medium=copylink)

protesta en contra la dirección y en apoyo a los productores despedidos. Tras meses de negociaciones, la dirección de Radio Bemba -quienes poseían el permiso de transmisión- expulsó a todos los productores independientes y clausuró la emisora para fundar Zoom 95.5 FM, con un perfil de música alternativa, pero con objetivos más cercanos a la radio comercial que a una radio comunitaria (Montaña, 2016).

Algunos productores, liderados por los periodistas de Política & Rock'n'Roll noticias, junto a centenares de radioescuchas, tomaron la decisión de crear una nueva emisora que respetara los valores y objetivos con los que fue fundada Radio Bemba. Esta emisora fue llamada *P&RR*, retomó los ejes temáticos<sup>16</sup> de su antecesora, integró las voces de diversos actores sociales, colectivos y movimientos sociales y tuvo incidencia política en la localidad al actuar como mediador entre grupos ciudadanos y el poder político durante coyunturas sociales y políticas entre el 2012 y 2014.<sup>17</sup> En su conformación participaron activamente las productoras de Sangre Violeta, donde también fueron de los primeros espacios en su barra programática que inició en 2012.

### **Feminizar la radio comunitaria**

En ambas estaciones, los objetivos de *Sangre Violeta* fue visibilizar e impulsar, con una postura feminista, los temas de los derechos de las mujeres y la perspectiva de género, así como invitar y motivar a otras mujeres a participar en estas discusiones y crear vínculos con otras mujeres que ya

---

16 a) derechos humanos, b) equidad de género, c) medio ambiente, d) salud sexual y reproductiva, e) cultura alternativa, f) migración, g) "participación ciudadanía en la vida social, cultural y política del municipio, estado y país.

17 A falta de permiso del Estado para transmitir, en marzo de 2014, *P&RR* fue confiscada por la policía federal en un operativo a medianoche donde participaron decenas de agentes. Este acto interrumpió la señal de la emisora hasta que obtuvo la concesión a finales de 2015 y al siguiente año regresó al aire; sin embargo, por diversas razones, el programa *Sangre Violeta* dejó de producirse.



Imagen 3. Productoras e invitadas en cabina. Foto: Alejandra Enríquez.

participaran activamente en la vida pública bajo perspectivas similares. La colectiva negó cualquier intento de censura o imposición de temas por parte de los gestores respectivos de las dos radios comunitarias. Al contrario, trataron de impulsar su agenda no sólo en el contenido de su programa, sino también en la práctica cotidiana al interior de las emisoras, es decir, promovieron los temas de la igualdad de género y los derechos de las mujeres en la práctica y comportamientos de quienes participaban en las emisoras.

En su etapa en Radio Bemba, Enríquez reconoció que siempre tuvieron accesibilidad al diálogo y buen trato por parte de la dirección de la radio a excepción del último año en que se suscitó el quiebre del proyecto radiofónico. Con esta apertura, la colectiva intentó realizar talleres con los compañeros y compañeras de la radio para sensibilizar en temas de género; sin embargo, nadie mostró interés en asistir, a pesar de proponer horarios accesibles. Al contrario, algunos productores con los que tenían contacto las llamaron feminazis en ciertas ocasiones

a modo de broma. La colectiva denunció estas actitudes con la dirección, pero esta no encontró soluciones ni mecanismos para atender la situación, como se identifica en el testimonio de Enríquez:

no sé si era por la cercanía y por eso lo hacían, pero estaba mal hecho [llamarlas feminazis]. Ahí sí, hicimos la denuncia ante el director y no, nos respondió “¿qué? ¿quieres que los corra?”. Nuestra respuesta fue “no, habla con ellos, has valer tu autoridad, pero no corriéndolos. Hazles entender, senténcialos a tres talleres de perspectiva de género”.

Ya en P&RR 97.7 FM, Sangre Violeta, desde un inicio, trató de ponerle su sello, como afirmó Leyla Acedo: “Hicimos un slogan, la radio feminista de Sonora”. Pero no lograron organizar talleres por las condiciones y dinámicas de la emisora que transmitió en clandestinidad en ese periodo (2012-2014). Respecto al trato con la dirección, en esta emisora también encontraron apertura al diálogo. Así lo reconoció Alejandra Enríquez: “Había agarres que nos dábamos afuera de la cabina, una vez [con la dirección], pero de ideas, no más allá de eso [...], diferencia de alguna idea, pero podíamos discutir sin mayor consecuencia”. Las productoras observaron que en el contenido general de *P&RR* se respetó una visión con perspectiva de género, en especial, al evitar un lenguaje sexista y de cosificación de la mujer. Sin embargo, Enríquez observó que cuando algunos productores de otros programas utilizaban un lenguaje inadecuado, en la mayoría de las veces se disculpaban al aire, a la vez de expresar bromas como: “ay, nos van a llamar las de Sangre Violeta, ahorita nos van a regañar”. Esta expresión, y por la forma en que fue expresada por la entrevistada, más que hablar de denostación al quehacer de la colectiva, habla de la autoridad que fue adquiriendo la figura y el discurso de la colectiva en los demás miembros de la radio.

Por su lado, Leyla Acedo afirmó que no fue igual en las redes sociales digitales que administraban productores de P&RR como parte de sus programas. En una ocasión iniciaron una discusión pública en estas redes debido a una publicación que realizó un integrante de la emisora que, a consideración de ellas, atentaba contra el discurso del proyecto radiofónico por estar en la página oficial de la emisora que utilizaba el productor para promocionar su programa:

Encontramos contradicciones y falta de apoyo en las redes sociales digitales. De repente, encontrar mofas del tema del feminismo o haciendo apología de la cosificación femenina, lo encontramos como una acción directa a nuestro discurso. [...] Eres un programa que te alineas a una radio con un discurso, entonces tienes que ser consecuente. [...] Brincamos en la red social, ahí mismo hicimos la discusión, [...] y le pusimos un alto ahí en la red social. Y lo volvimos a sacar en una reunión [asamblea de P&RR] [...] Fue algo que resonó a las personas y ese fue el objetivo de encararlos públicamente (Acedo).

Se observa en las anteriores experiencias que la colectiva no se limitó a producir un programa para difundir su agenda feminista, sino que buscaba incidir en la construcción de un medio de comunicación que respetara una perspectiva de género en la totalidad de su discurso, el cual estaba conformado por una diversidad de actores con agenda, ideologías, intereses y puntos de vista distintos.

### **La radio como parte del engranaje del movimiento feminista**

Los objetivos políticos comunicacionales de la P&RR identificados en las entrevistas y documentos, entre ellos, ser contrapeso informativo, dar acceso y visibilizar los discursos de los sujetos sociales con poca accesibilidad a los sistemas de

comunicación, impulsar el activismo social y la participación ciudadana, contar con independencia y autonomía de instituciones públicas, del poder político y de poderes económicos, así como impulsar la igualdad de género, estaban en concordancia con los objetivos y práctica de Sangre Violeta. En la solicitud de concesión social comunitaria, los gestores anotaron:

En una emisora comunitaria debemos lograr que tanto hombres como mujeres tengan los mismos derechos, así como las mismas oportunidades de participación, de proponer y poderse escuchar en los diferentes espacios de acción, administrativos, de producción, conducción, noticiosos y de cualquier otra índole. Además, como lo constatan nuestros documentos, nuestra Asociación Civil, Autogestión Comunicativa A.C, se encuentra representada legalmente con el mismo número de mujeres y hombres. Además de poner en práctica el tema de la equidad de género desde su misma constitución, es una parte fundamental de uno de los ejes temáticos de Autogestión Comunicativa, descritos con anterioridad y contemplados en nuestra acta constitutiva.

Los gestores intentaron actuar en conformidad a este objetivo, pues en el mismo momento en que se constituyó la A.C., ésta se integró en partes iguales entre ambos sexos. Sin embargo, los números expresaron una asimetría en la intervención de las mujeres en la producción: de los 19 programas producidos localmente, 11 eran producidos sólo por hombres, las mujeres intervenían directamente en la producción de ocho, pero de estos ocho programas, sólo dos eran producidos y conducidos exclusivamente por mujeres.

A pesar de esta diferencia cuantitativa, Leyla Acedo expresó: “No sentía que era una radio que tratara de menos a las mujeres, de hecho, la A.C. era formada por tres mujeres activas y feministas y no daba cabida para que ello pasara. [...]

Había una complicidad y hermandad entre las mujeres de la radio”. Se observa que era favorable para este objetivo que las gestoras, como actores sociales, se asumían como feministas y contaban con una trayectoria de activismo social. Sin embargo, la gestora Judith Tánori<sup>18</sup> advirtió que los miembros de la A.C. esperaban que fueran las propias mujeres que participaban en *P&RR*, como productoras o audiencia, quienes impulsaran los temas referentes a sus derechos en el quehacer de la emisora: “En el caso de las mujeres, hay grupos fuertes de colectivos [dentro de la emisora], en realidad ellas llevan la batuta del tema y ellas decidían en la radio propiamente sobre mujeres”. El principal colectivo de mujeres que se reivindicaba como sujetas de derechos, se aglutinaba, organizaba y expresaba a través del programa Sangre Violeta.

Sangre Violeta se dirigía a la comunidad de mujeres por ser sujetas de derechos los cuales históricamente le han sido denegados. Asimismo, se dirigían a esta comunidad en el reconocimiento del otro que niega sus derechos, como lo son los jerarcas de la iglesia católica, legisladores conservadores, autoridades judiciales, entre otros. De igual manera, a través de su discurso impulsaban el apoyo comunitario hacia las mujeres. En su momento, las integrantes de Sangre Violeta apoyaron a una deportista que denunció acoso sexual dentro de la CONADE. Según relató Wendy Briceño, además de abordar el tema en la radio, organizaron ruedas de prensa, acompañaron a la deportista a realizar las denuncias formales correspondientes, redactaron cartas, acudieron a distintas dependencias y medios de comunicación, etc. Sin embargo, reconoció que en ese caso no obtuvieron una respuesta positiva debido, a consideración de Briceño, al predominio masculino y machista que impera en las instituciones deportivas en el país. De igual manera, dieron acompañamiento a una señora de la costa de Hermosillo, cuya pareja intentó asesinar con un martillo, para después arrojar su

---

18 Socia y Tesorera de AC. Doctora en Química, especialista en nanociencia, profesora investigadora y activista. Entrevista realizada para esta investigación el 5 de junio de 2016.

cuerpo inconsciente a un terreno baldío y cubrirla con basura; no obstante, la señora sobrevivió al atentado. Las productoras de *Sangre Violeta*, al enterarse del hecho, apoyaron a la víctima para recaudar los fondos suficientes para cubrir los costos de las operaciones y cirugías que necesitaba la señora a raíz de los golpes en la cabeza que recibió.

Junto a las acciones independientes que realizaba la colectiva, también describieron el espacio radiofónico como parte de un engranaje más amplio que representaba el movimiento feminista, integrado por mujeres insertas en diferentes ámbitos sociales e institucionales. La concepción del programa como parte del engranaje más amplio de relaciones, vínculos y actividades dentro del feminismo local se observó, por ejemplo, en la organización de la Marcha de las Putas. Ésta es una movilización callejera que inició en 2011 en Toronto, Canadá, a partir de la indignación que provocó entre las mujeres el comentario público del policía canadiense Michael Sanguinetti: “Las mujeres deben evitar vestirse como putas para no ser víctimas de la violencia sexual”. En respuesta, más de 3 mil mujeres salieron a las calles de Toronto vestidas “provocativamente” para denunciar la violencia de género y la culpabilización de las mujeres en los crímenes de violencia sexual, en lugar de acusar de las agresiones a los perpetradores. En los años siguientes, la marcha se replicó en diferentes ciudades del mundo<sup>19</sup>. En Hermosillo, la Marcha de las Putas fue organizada por varias asociaciones de mujeres, entre ellas GEMAS IAP, Mujer Construye y la colectiva *Sangre Violeta* (Marcha de las Putas, 2013). El espacio radiofónico funcionó para convocar, así como para dialogar y discutir la problemática central de dicha movilización.

También *Sangre Violeta* participó en la acción coordinada el 3 de septiembre de 2013 por varios grupos y mujeres que consistió en decretar la muerte simbólica del Instituto Sonorense de la Mujer (ISM), para lo cual se extendió un acta de

---

<sup>19</sup> Para más información ver: “La marcha de las putas” (Lamas M. , 2011).



defunción ciudadana y se realizó una procesión fúnebre hacia su sede, en respuesta de la inoperancia y falta de respuesta para atender la situación de las mujeres en Sonora (Núñez S. , 2013). Wendy Birceño y Alejandra Enríquez relataron:

Hubo en su momento, con una de las titulares del ISM varias críticas claras a la gestión, pues, bastante mala, de Dolores Alicia Galindo [...]. En su momento también se hicieron las críticas a través de las redes sociales y después a varias de nosotras se nos bloqueó de esa página para que no hiciéramos los comentarios y las críticas. Se clausuró el Instituto por parte de varias compañeras, se hizo un funeral simbólico porque estaba muerto (Briceño).

La crítica también se dirigió a la carencia de perspectiva de género de la institución, así como el predominio de varones en su planta de trabajo:

Y fue muy curioso, porque nos dimos cuenta de que el ISM, es en singular, no, “de la mujer”, estaban trabajando puros hombres. Era una directora mujer, pero toda la gente que nos atendió en esa marcha, en esa procesión, puros hombres se acercaron. Es más, a cerrarnos las puertas, porque ni siquiera hablaron con nosotras (Alejandra Enríquez).

De igual manera, el programa de radio tomó parte en denuncias públicas y acciones que realizaron diferentes grupos y personas, como las suscitadas a raíz de la campaña publicitaria de la fiesta popular más importante de Sonora, la Expogan, en el año 2013. El lema de la campaña fue “seguimos teniendo el mejor ganado”, acompañada por la imagen de una mujer. El anuncio, de explícito contenido sexista, provocó la reacción a través de las redes sociales digitales y los medios de comunicación gestionados por grupos feministas, como Sangre



Imagen 4. Logo Radio Bemba, realizado por Comunicadores del Desierto A. C.

Violeta. Asimismo, estos grupos recabaron firmas para exigir a las autoridades el retiro de los anuncios publicitarios de la feria ganadera, objetivo que se logró. Si bien, no hubo sanción para los responsables de la campaña de la Expogan, las acciones y presiones de los grupos feministas logró que el Congreso del Estado de Sonora hiciera un punto de acuerdo para exhortar a los municipios a no autorizar publicidad con lenguaje sexista. De esta manera, el Ayuntamiento de Hermosillo hizo modificaciones en su reglamento para no autorizar contenidos de ese tipo.

Otro acontecimiento importante donde el espacio en la emisora se identificó como una elemento o herramienta del plural y diverso movimiento feminista, fue durante la participación e incidencia que los grupos y mujeres tuvieron durante el proceso legislativo para la tipificación del *feminicidio* como delito en Sonora, en 2013. La discusión pública se detonó a partir del asesinato de una joven a manos de su novio el 1 de julio de ese año en Bahía de Kino, Hermosillo (Samaniego, 2013). Acedo destacó:

La radio fue una herramienta, no sólo de difusión, sino también de articulación. Fue importante porque éramos un grupo de mujeres que nos constituimos y nos fuimos

organizando por medio de un programa de radio, pero que también se articuló por medio de la radio con otras mujeres con agenda feminista. Y nosotras sentíamos que tener el espacio de *Sangre Violeta* era un nicho de aglomeración, que teníamos que jalar de todos lados y eso hacía que tuviéramos una agenda más activa. Yo creo que no se hubiera podido lograr una articulación de tantas mujeres y grupos tan distintos si no hubiéramos tenido como de respaldo el programa. Todo lo que pasaba lo decíamos en la radio, la gente le dio seguimiento al proceso [de reforma para la tipificación]; la agenda fue transparente porque nosotras estábamos en el proceso de aprobación de la ley y estábamos en los micrófonos. La primera y única fuente éramos nosotras [...] yo creo que el hecho de tener el micro abierto y crear material fue un elemento de presión, pero también de necesidad de crear e impulsar una agenda. Y entender que no podíamos trabajar solas, que necesitamos a otras compañeras y las compañeras entendieron que los micros también son de ellas. [...] Para mí, fue enriquecedor en muchos aspectos...estaba haciendo agenda por medio de un medio de comunicación, pero también en la batalla de *lobby*.

Junto a otros espacios de comunicación y actividades de visibilidad pública, como manifestaciones y actos performativos,<sup>20</sup> el espacio radiofónico fortaleció la demanda y organización ciudadana al permitir la promoción y articulación de los discursos y la participación de las personas interesadas en la reforma, desde la perspectiva de los derechos de las mujeres.

---

20 Entre otros, se realizó un acto de presencia de las mujeres asesinadas en el Congreso del Estado a través de pañuelos bordados con sus nombres, los cuales fueron colocados en los asientos del público. Esta acción fue realizada por el colectivo Bordamos por la Paz Hermosillo. También se colocaron 44 pares de zapatos de mujeres a las afueras del Poder Judicial del Estado, aludiendo a la cantidad de mujeres asesinadas en los últimos años.

Sangre Violeta utilizó el medio para la creación y fortalecimiento de redes sociales de la comunidad feminista en el transcurso de su existencia. Enríquez señaló que el vínculo con otras colectivas, como Nosotras Ciudadanas y las Hijas de Lilith, sirvió para realizar talleres y cursos en conjunto. Leyla Acedo reflexionó:

Nuestro trabajo fue de las familias de todos, siempre participaban las parejas y los hijos. [...] Ismene [Figuroa<sup>21</sup>] formaba parte de Diverciudad<sup>22</sup> y acompañó a los padres del ABC.<sup>23</sup> [...] Cuando fue la reforma antiaborto, Silvia<sup>24</sup> era nuestra clienta asidua en el programa como parte del Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio (OCNF), quien también traía su propia agenda. También trabajadoras del Instituto Sonorense de la Mujer (ISM) que trabajaban el tema de la violencia intrafamiliar y otros grupos de mujeres cada uno con temas muy específicos. [...] Se empezaron a crear redes nacionales, contactar gente en el D.F. Yo participé en un campamento de activistas de toda la república. [...] [El programa] fue un nicho de redes importantes, además de que las chavas, también ya con las redes sociales [digitales] podían contactar. Todas estábamos en otros grupos, no sólo feministas, sino grupo de activismo político o simpatizaban con partidos políticos. [...] Todas teníamos redes y las empezamos a integrar en el programa.

---

21 Ismene Figuroa era otra productora del programa *Sangre Violeta*.

22 Asociación Civil que promueve los derechos de la diversidad sexual.

23 Se refiere al Movimiento Ciudadano Por Justicia 5 de Junio (MCJ5J), encabezado por los padres y madres de los niños y niñas que fallecieron en el incendio de la guardería ABC, en Hermosillo, el 5 de junio de 2009.

24 Silvia Núñez Esquer, feminista, periodista y comunicadora. Productora en *Radio Universidad*, creadora del portal de periodismo feminista *mujersonora.com* e integrante del OCNF.

Se observa que la articulación no se limitó a un momento coyuntural, sino que fue una constante en la dinámica del programa.

### **La radio como espacio de educación y aprendizaje**

Además de actuar como un lugar de encuentro, conformación de vínculos sociales y el empoderamiento para la acción social, dentro de la experiencia de las productoras también se identificó que la radio comunitaria fungió como un espacio de educación y socialización de valores entre sus participantes. Al respecto, Leyla Acedo reflexionó:

Tuvimos que aprender de estrategia política y comunicación ahí, aparte de que aprendí cuestiones de producción, para mí fue una época enriquecedora a nivel profesional y personal como feminista, porque tuvimos que entablar diálogo con otros grupos, y sobre todo a valorar. Digamos, siempre ser un medio en resistencia te brinda una perspectiva y un panorama muy distinto, las necesidades de la población encararla de forma distinta. Yo creo que es un medio necesario, no solo a nivel comunicativo sino como formador, te cambia la perspectiva estar detrás de un micrófono y armar un programa, te ayuda a crear redes, proyección, un entendimiento de lo social distinto.

Alejandra Enríquez expresó una semejante valorización del medio como espacio de aprendizaje: “ciertamente el programa también fue muy formativo para muchas de nosotras porque nos ayudaba a ir entendiendo todo el asunto que tenía que ver con perspectiva de género, con feminismo, con activismo”. Además, Enríquez apuntó diferencias en la formación que le ofreció la Universidad con la que obtuvo en la radio comunitaria:

[La radio comunitaria] Era una ventanota. Nosotros ahí en la escuela [USON] teníamos la llamada *radio pueblo*<sup>25</sup>, pero ahí hacíamos lo que nos decía la maestra. Ponle que te podías explayar un poco en la conducción, pero era una conducción muy tradicional, eran unos temas muy comunes, muy de radio comercial, pues. Y Radio Bemba nació con la idea de que era una radio comunitaria, que iba a tener una sensibilidad que al menos en mi persona nunca la había conocido porque se iba a preocupar por las problemáticas de la comunidad, no por la venta de publicidad o para ser medio de comunicación para los políticos en turno. Era muy padre participar en una radio así y tratar el tema que nos interesaba tanto a nosotras, que era la perspectiva de género y el feminismo.

La participación directa en la producción de mensajes y contenidos a través de *P&RR* resultó un proceso de aprendizaje y empoderamiento ciudadano, pues impulsó a las emisoras a investigar, analizar, interpretar y enfrentar la realidad y la visión de los otros, a veces contrarias a sus posturas; repercutió en la generación de conocimiento y reflexión sobre la manera de ver la realidad social.

### Discusión

Se puede afirmar que la perspectiva de género ha sido considerada por las radios comunitarias analizadas, y sobre todo por la colectiva Sangre Violeta, como un factor necesario para garantizar la libertad de expresión y participación social de las mujeres. No se redujo a ser un contenido en específico dentro de la programación de las emisoras, sino que incluyó la accesibilidad de las mujeres no sólo en la producción y difusión de contenido, sino también a nivel de participación en la planeación del medio, que consiste, como afirma Cicilia

---

25 Espacio radiofónico del taller de radio dentro del plan de estudios de la licenciatura en comunicación de la USON, donde los estudiantes practicaban producción y conducción.

Perruzo (2007, pág. 21), “en la intervención de las personas en el establecimiento de la política del medio de comunicación”.

La accesibilidad, a su vez, posibilitó lo que Gumucio (2011, pág. 32), llama *apropiación comunitaria* del medio radiofónico: “un modo de desarrollar la capacidad propia, comunitaria y colectiva, de adoptar la comunicación y sus medios como un proceso coadyuvante de las luchas sociales”. Esto se identificó en la manera en que la colectiva nombraba a P&RR públicamente “la radio feminista de Sonora”, para volverla parte de su proyecto. Así como en la frustración que expresó Enríquez respecto a la desaparición de Radio Bemba: “Era lo que nos había costado, que sentíamos, que sentía yo en lo personal, que me había costado a mí construir, junto a un amplio grupo de gente”. Por otro lado, la apropiación del medio por parte de la colectiva se enunció en cuanto a su participación en la sostenibilidad de la emisora:

los programas teníamos medio bien puesta la camiseta, algunos más que otros, y entendíamos que era un proyecto que tenía que resistir y que teníamos que hacer lo que estuviera a nuestro alcance para obtener los recursos, para la subsistencia de la radio. En ese sentido, *Sangre Violeta* tenía muy presente que debía entrarle al *kit* de las actividades (Leyla Acedo).

A este proceso de identificación es al que Gumucio (2005, pág. 9) nombra sostenibilidad social: “Una experiencia de comunicación comunitaria se legitima cuando su proyecto político comunicacional representa las aspiraciones de su audiencia. Su vinculación con los actores sociales es lo que garantiza su permanencia en el tiempo y su consolidación”. La vinculación se construye a partir de la accesibilidad de los diversos actores sociales en la producción, y a la vez estos construyen la audiencia de la radio. En la relación entre gestores, productores y audiencias se desarrollan las fuentes de financiamiento. En el caso de P&RR, los productores

recaudaban con base en sus posibilidades, intereses y capacidades. El programa *Sangre Violeta* realizó eventos con temática feminista: “Para recaudar fondos, proyectamos *Los monólogos de la vagina* y tuvimos muy buena respuesta, mucha gente fue [...] e hicimos un mini performance con unas vaginas gigantes” (Alejandra Enríquez). Asimismo, la afluencia de la diversidad de ideologías políticas de los actores no sólo nutrió la programación, sino también repercutió en la gestión de la emisora, particularmente en la discusión cotidiana y en la realización de asambleas en las que también se deliberaba sobre el quehacer y los contenidos de la radio, creando lazos entre los diversos actores sociales que participaban en la emisora.

Por otro lado, la accesibilidad de la diversidad de actores en la producción de contenido, en la participación de la deliberación social y la socialización de los valores para la convivencia social democrática se asemeja a la diferencia de informar los derechos y comunicar los derechos que observa Gumucio (2012): “Podemos informar sobre los derechos, y está muy bien, pero la comunicación de los derechos pasa por la acción, porque la comunicación es acción relacional y acción comunicativa, no simplemente transmisión de información”. Para este investigador, la comunicación como *puesta en común* no es un espacio estático, sino activo, donde se dan consensos y acuerdos, pero también conflicto y negociación cultural y política, es decir, diálogo entre iguales en derechos y responsabilidades, pero diferentes en identidades e intereses. De ahí que señale que la comunicación genera intercambio de conocimiento y no sólo de información. El diálogo, la producción de sentido, la reflexión y la generación de conocimiento, propios de la comunicación: “contribuyen a empoderar a la ciudadanía en el marco de los principios básicos de los derechos humanos y de las sociedades democráticas [...]. Es una condición para el ejercicio de todos los derechos humanos” (*ibíd.*).

En el caso de *Sangre Violeta*, se desprenden algunos puntos interesantes con relación a los planteamientos anteriores. Desde





Imagen 5. Logo P&RR, realizado por Autogestión Comunicativa A. C.

la acción feminista, el programa funcionó como punto desde donde las mujeres podían posicionarse, empoderarse, dialogar, organizarse, participar en otros espacios que constituyen el espacio público e incidir en las normas que regulan la vida pública. El espacio radiofónico, conjuntamente a otros espacios de comunicación y acción colectiva, lograron que las mujeres, como sujetas de derechos, se pudieran expresar, en términos de Pierre Bourdieu (1988, pág. 141), como “grupo social constituido”: se dotaron de reconocimiento, poder y legitimidad para interpelar al poder legislativo, instituciones públicas como el ISM y el poder económico como la Unión Ganadera Regional de Sonora, organizadores de la ExpoGan. En este sentido, la experiencia de las productoras concuerda con las afirmaciones de Peruzzo (2007): “la comunicación comunitaria tiene el potencial de contribuir a la ampliación de la ciudadanía, no sólo por los contenidos críticos, [...] sino también por el proceso de hacer comunicación”.

La participación en la producción también implicó la afirmación de la identidad social de la colectiva, pues como afirma Martín-Barbero (2001), la identidad “se fortalece en una comunicación hecha de encuentro y de conflicto con el/lo otro”. En los enunciados de las productoras del programa Sangre Violeta se identificó este proceso de reafirmación de su

identidad como feminista. Y el proceso de reafirmación se dio también a través de un proceso de aprendizaje. Por un lado, en la experiencia de Sangre Violeta se identifica el feminismo como praxis, una relación dialéctica entre teoría y las acciones dirigidas a cambiar la situación cultural, social y jurídica que legitiman y reproducen condiciones de subordinación de género. Alejandra Enríquez y Wendy Briceño exclamaron que se fueron descubriendo feministas a partir de su trabajo empírico, de su activismo social tanto dentro como fuera de las emisoras. En un principio, señaló Enríquez, pensaba que feministas sólo podían ser las figuras reconocidas como Marcela Lagarde. Fue con la preparación de los programas, la organización de eventos, lecturas, discusiones, y demás, como se reconocieron como feministas. El programa resultó un espacio para la formación en la perspectiva de género y el feminismo para las productoras.

Los testimonios de las productoras coinciden con las afirmaciones de Peruzzo (2001) acerca de que la esencia de la educación para la ciudadanía dentro de la comunicación comunitaria es “la inserción de la persona en un proceso de comunicación, donde ella pueda convertirse en sujeto de su proceso de conocimiento”. Para esta investigadora, la participación directa de los ciudadanos en la comunicación es un proceso de aprendizaje y educación informal que permite desarrollar el conocimiento de los individuos y cambiar el modo de ver y relacionarse con el contexto donde viven y con el propio sistema de medios de comunicación; fomenta una visión más crítica tanto por las informaciones que reciben como por lo que aprenden a través de la propia práctica (Peruzzo, 2007).

### **Conclusiones**

El análisis arrojó que las radios comunitarias construyen su discurso con base en una programación, estructura y organización diversa y plural a partir del intercambio, visión y participación de quienes participan en ellas, dependiendo del nivel de accesibilidad no sólo en la producción, sino también

en la planeación del medio. En nuestro estudio, se observó que la participación y organización de la colectiva al interior de las dos emisoras y en su activismo social en favor a las demandas feministas, tuvo una incidencia importante en la práctica y filosofía política de los medios. Al final de cuentas, el impulso del derecho a la comunicación de las mujeres, así como la perspectiva e igualdad de género en el medio, fue resultado del impulso generado por la colectiva de mujeres feministas a través de casi diez años de militancia.

Si bien, los resultados obtenidos en esta investigación no se pueden generalizar a otras emisoras comunitarias, se encontró que la radio comunitaria puede fungir como herramienta auxiliar en las reivindicaciones y praxis feminista; en este caso, Sangre Violeta funcionó como foro de participación social, denuncia sobre el uso de lenguaje e ideas sexistas en otros medios y la publicidad, así como espacio para convocar a la acción social. Y esto se posibilitó por la autonomía e independencia tanto del medio en general, como del actuar de la colectiva respecto a los gestores del medio y demás productores, lo que fomentó, en primera instancia, la apropiación del espacio radiofónico, lo que les permitió construir un discurso propio sin presiones externas y sin temor de perder el programa. En consecuencia, la colectiva ganó legitimidad en el espacio público, capacidad de convocatoria y se construyó como nicho de articulación de actividades feministas. En otras palabras, la independencia y autonomía que la emisora ofrecía a las productoras fue fundamental para posicionarse frente a las instituciones y otros focos de poder con los cuales debían vincularse para la reivindicación de la identidad social y la titularidad de derechos. En segunda, propició que la colectiva se apropiara del medio en general, que se reflejó en la participación en las asambleas organizativas, las actividades de mantenimiento y en las prácticas de sostenibilidad.

Un punto importante es respecto a la diversidad y pluralidad al interior de las radios comunitarias debido a la confluencia de diversos actores que participaban en ella, y

quienes se guían bajo diferentes proyectos políticos, formas de actuar y pensar. En esta pluralidad se corre el riesgo de reproducir las relaciones desiguales de género imperantes en la sociedad o denigrar la lucha feminista puesto que atenta con ciertas formas hegemónicas que privilegia al varón en todos los ámbitos de la vida social. Esta situación puede ser más proclive en radios que surgen en contextos culturales y sociales que reproducen por tradición la discriminación, exclusión o roles con respecto a las mujeres.

Así, el papel de los órganos de gobierno de las radios comunitarias es fundamental para mantener la armonía y equilibrio entre los diversos actores. En primer lugar, se observó positivo construir este órgano de manera equitativa y diversa entre hombres y mujeres, y que funcione democráticamente bajo mecanismos colegiados. Asimismo, este órgano, así como la dirección de las emisoras, deben adquirir un papel de mediador entre los diversos productores, como formarse en perspectiva de género para atender las quejas provenientes de las relaciones entre hombres y mujeres al interior del medio. En este respecto, se observó fundamental la preocupación y accionar de las mujeres por feminizar el espacio radiofónico por iniciativa propia y como un objetivo necesario para que las emisoras comunitarias cumplan con su papel democratizador en el espacio público. El reto es que las propias mujeres tomen el poder de la palabra, visibilicen los problemas a los que se enfrentan en sus localidades, casas y en las propias emisoras, y promuevan sus causas y derechos.

### **Referencias bibliográficas:**

- AMARC. (2009). *Principios para un marco regulatorio democrático sobre radio y TV comunitaria*. Obtenido de <http://www.amarcalc.org/publicaciones/2-derecho.php>
- Calleja, A., & Solís, B. (2007). *Con permiso, la radio comunitaria en México*. México: Fundación Friedrich Ebert.

- COESPO, C. E. (2015). *Indicadores demográficos y socioeconómicos 2015*. Obtenido de <http://www.coespo.sonora.gob.mx/documentos/municipio/2015Hermosillo.pdf>
- Collin, C. (1983). *Radiopoder: la radio como instrumento de participación social y política*. México: Folios ediciones.
- Escapa, R., & Martínez, L. (2008). *Guía de formación para la participación social y política de las mujeres*. Fuenlabrada: Ayuntamiento de Fuenlabrada/Concejalía de Igualdad y Empleo. Obtenido de [http://www.mujiresenred.net/IMG/pdf/guia\\_profesorado-participacion.pdf](http://www.mujiresenred.net/IMG/pdf/guia_profesorado-participacion.pdf)
- Gumucio, A. (2001). *Haciendo olas: historias de comunicación participativa para el cambio social*. La Paz: Plural Editores.
- Gumucio, A. (2005). Arte de equilibristas: la sostenibilidad de los medios de comunicación comunitarios. *Punto Cero*, 10(10), 6-19. Obtenido de <http://www.scielo.org.bo/pdf/rpc/v10n10/v10n10a02.pdf>
- Gumucio, A. (2011). Comunicación para el cambio social: claves del desarrollo participativo. En *Comunicación, desarrollo y cambio social: interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios* (págs. 19-35). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Minuto de Dios/UNESCO.
- Gumucio, A. (2012). El derecho a la comunicación: articulador de los derechos humanos. *Razón y palabra*(80). Obtenido de [http://www.razonypalabra.org.mx/N/N80/V80/00\\_Dagron\\_V80.pdf](http://www.razonypalabra.org.mx/N/N80/V80/00_Dagron_V80.pdf)
- Hale, J. (1979). *La radio como arma política*. Barcelona: Gustavo Gili.
- INEGI. (2000). *XII Censo Generales de Población y Vivienda*. México: INEGI. Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000/>
- Kejval, L. (2010). En busca de la comunidad perdida. En *Comunicación comunitaria. Apuntes para abordar las dimensiones de la construcción colectiva* (págs. 33-49). Buenos Aires: La Crujía.
- Kejval, L. (2013). *Significaciones en torno a las radios comunitarias, populares y alternativas argentinas. Tesis para optar por el título de Magíster en Comunicación y Cultura*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Obtenido de <https://bibliotecadigitalacc.>

files.wordpress.com/2015/10/significaciones-en-torno-a-las-radios-comunitarias-populares-y-alternativas-argentinas.pdf

Lamas, E. (2003). *Gestión integral de la radio comunitaria*. Quito: FES /Promefes.

Lamas, M. (13 de junio de 2011). La marcha de las putas. *Proceso*. Obtenido de <https://www.proceso.com.mx/272467/la-marcha-de-las-putas>

Marcha de las Putas. (2013). La publicidad sexista genera violencia: Marcha de las Putas. *Dossier Político*. Obtenido de <https://www.dossierpolitico.com/vernoticiasanteriores.php?artid=130013&relacion=dossierpolitico&criterio=>

Mejía, F. (1989). *La industria de la radio y la televisión y la política del Estado mexicano, vol. 1. (1920-1960)*. México: Fundación Manuel Buendía A.C.

Miranda-Novoa, M. (2012). Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género. *Dikaion*, 21(26), 337-356. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/dika/v21n2/v21n2a02.pdf>

Montaña, J. (2016). *Derecho a la Comunicación y Radio Comunitaria en México: Política & Rock and Roll Radio, un estudio de caso. Tesis para optar por el título de Maestro en Comunicación y Política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Núñez, G. (2017). Masculinidad, ruralidad y hegemonías regionales: reflexiones desde el norte de México. *Región y sociedad*, 29(5), 75-113. Obtenido de <http://www.scielo.org.mx/pdf/regsoc/v29nspe5/1870-3925-regsoc-29-spe5-00075.pdf>

Núñez, S. (15 de octubre de 2013). El ISM cumple 15 años acéfalo, sin programas y “partidizado”. *Cima Noticias*. Obtenido de <https://cimacnoticias.com.mx/noticia/el-ism-cumple-15-anos-acefalo-sin-programas-y-partidizado/>

Samaniego, S. (3 de noviembre de 2013). Asesinato de Priscilla fue feminicidio y fue brutal. *Zócalo*. Obtenido de [https://www.zocalo.com.mx/new\\_site/articulo/buscan-que-homicidio-de-joven-sea-reclasificado-como-brutal-1383422358](https://www.zocalo.com.mx/new_site/articulo/buscan-que-homicidio-de-joven-sea-reclasificado-como-brutal-1383422358)

SEGOB. (14 de agosto de 2014). *Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión*. Obtenido de Diario Oficial de la Federación: [http://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5352323&fecha=14/07/2014](http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5352323&fecha=14/07/2014)

- Vega, A. (2014). Igualdad de género, poder y comunicación: las mujeres en la propiedad, dirección y puestos de toma de decisión. *La ventana*, 5(40), 186-212. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88435817008>
- Vidales, S. (2019). Una troska feminista. En *Feministas troskistas*. México: s.p.i.
- Villar, J. (1988). El Sonido Radiofónico. En *El sonido de la radio: ensayo teórico práctico sobre producción radiofónica* (págs. 24-51). México: UAM-X; IMER, Plaza y Valdés.





# Las olas en el mar nunca se detienen: las mujeres en el Movimiento de Acción Revolucionaria

Nithia *Castorena-Sáenz*

Universidad Autónoma de Nuevo León, México  
castorenaenz@gmail.com

Recibido: 16-05-2019

Aceptado: 15-07-2019

**Resumen:** El presente artículo presenta un análisis de la operación del Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR) en Chihuahua y por integrantes mujeres de Chihuahua. Para ello se plantea la necesidad de reconstruir los roles de género de la época. Esto implica ubicar lo que era válido o esperado en la actuación de las personas de acuerdo con su sexo. Se parte de la premisa de que no hay espacios o eventos en la vida de una sociedad, pasada y presente, en los que las mujeres no se encuentren involucradas.

**Palabras clave:** mujeres, organización, guerrilla, Chihuahua, 70's.



## The waves at sea never stop: women in the Movimiento de Acción Revolucionaria

**Abstract:** This article presents an analysis of the operation of the Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR) in Chihuahua and by women from Chihuahua. For this, the need to reconstruct the gender roles of the time is considered. This implies locating what was valid or expected in the actions of people according to their sex. It is based on the premise that there are no spaces or events in the life of a society, past and present, in which women are not involved.

**Keywords:** women, organization, guerrilla, Chihuahua, '70s.



## As ondas no mar nunca param: mulheres no Movimento de Ação Revolucionária

**Resumo:** Este artigo apresenta uma análise da operação do Movimento de Ação Revolucionária (MAR) em Chihuahua e pelas mulheres membros de Chihuahua. Para isso, é levantada a necessidade de reconstruir os papéis de gênero da época. Isso implica localizar o que era válido ou esperado no desempenho das pessoas de acordo com o sexo. É baseado na premissa de que não há espaços ou eventos na vida de uma sociedade, passada e presente, na qual as mulheres não estejam envolvidas.

**Palavras-chave:** mulheres, organização, guerrilha, Chihuahua, '70s.

201

En general, las mujeres involucradas en los grupos armados en México, en la segunda mitad del siglo XX; habían permanecido en los márgenes de la narrativa histórica de la época. Se plantea abordar a continuación el análisis de estas formas de participación diferenciadas por razón de género, en sólo uno de los grupos que operaron en este periodo en Chihuahua, el Movimiento de Acción Revolucionaria. Como podrá presumirse, este artículo es parte de una investigación más amplia que analiza la participación de las mujeres en los grupos armados de Chihuahua desde 1965 hasta 1973, entre los que se incluyen el Grupo Popular Guerrillero (GPG), el Grupo Popular Guerrillero Arturo Gámiz (GPGAG), el Movimiento 23 de Septiembre, el propio Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR) y el Grupo N (o Los Guajiros).

El análisis parte de la perspectiva de género, lo que lleva a responder de forma reiterada las preguntas ¿qué papel desarrollaron las mujeres en este Grupo? ¿qué formas de participación tuvieron? ¿qué consecuencias diferenciadas vivieron por esta participación? ¿cómo se involucraron en estos procesos? ¿cómo se relacionaron las mujeres con los hombres del MAR? ¿cómo fueron las relaciones de pareja de un hombre integrante del MAR con una mujer no integrada al mismo?

Varias veces me enfrenté a cuestionamientos relacionados con el anacronismo que implicaría la búsqueda de feministas en el pasado de las décadas de 1960 y 1970. Se agradecen siempre los cuestionamientos que ayuden a reforzar la postura que se busca establecer. Esa no fue, ni es mi búsqueda. Los feminismos, lo que va del siglo XXI lo ha dejado claro, son precisamente eso: “los” (diversos, múltiples). Y obviamente, tienen una historicidad, e implican un proceso, arduo y complejo, para cada mujer que se va sumando y problematizando al respecto.

Ahora bien, es oportuno anotar que el movimiento feminista francés y estadounidense, que pueden considerarse los más avanzados en la segunda mitad del siglo XX, se encontraban en un proceso de construcción de los marcos

teóricos para su consolidación. Incluso a nivel de políticas públicas y de legislación a favor de las mujeres, era incipiente.

Propongo que es posible considerar como un texto clave para el desarrollo de una teoría feminista *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, publicado en Francia en 1949 y traducido al español a finales de la década de 1950.<sup>1</sup> Sin embargo, a pesar de sus más de 20,000 ejemplares vendidos, este libro produjo sobre todo críticas,<sup>2</sup> no feministas. María Moreno, en el prólogo a este libro de una edición reciente en español, menciona que Beauvoir no era feminista cuando escribió el libro, sino que se convirtió en “políticamente feminista” hasta la década de 1970 (2012, págs. 8-9).<sup>3</sup> Esta es, obviamente, una idea esencial.

En este punto es oportuno exponer algunas premisas teóricas. Primero, los grupos armados eran grupos que, de cierta forma, buscaron abolir un *status quo*, sin embargo, llama la atención cómo las personas que los integraron no lograron desprenderse del todo de ese *status quo* que pretendían abolir. Hombres de su tiempo, con una tradición a cuestas y un rol de género que les antecedió, ya listo ahí, para ser reproducido (sin importar si sus ideas apuntaban a la izquierda o a la derecha).

Dado que la intención de este artículo es aprehender y reflexionar sobre las operaciones de género alrededor de la operación del MAR, es necesario reconstruir el esquema de género que fue válido en la época a analizar, así se podrá “ver” a las mujeres y concluir que no fue precisamente un lugar marginal en el que permanecieron, sino que habían sido colocadas ahí por una narrativa que no las tomó en cuenta. Traerlas al centro de la narración pone al descubierto que para ser activas políticamente debieron construir resistencias e idear estrategias pues, nunca, el ejercicio de poder se da en forma vertical.<sup>4</sup> Además, el MAR contribuye a aprehender las formas, voluntarias o no, en que ellas se vieron involucradas en los grupos armados, enfrentando de este modo los mismos riesgos que los varones (con los que se relacionaban sobre todo por relaciones sentimentales y/o familiares). En cuanto a las consecuencias, éstas fueron diferenciadas de las que

vivieron los hombres, sobre todo relacionadas con la crianza y manutención de las hijas e hijos, la terrible pérdida de un hermano y la represión militar que no se detuvo frente a esto.

### **Formas de participación de las mujeres**

No es posible que exista ningún evento, ningún periodo en la historia de la humanidad, en el que las mujeres no hayan estado involucradas. En el caso de los grupos armados, es posible apreciar esto a través de dos formas distintas en las que ellas participaron. Cuando se unieron directamente a estos grupos. Y otra, aquella en que las mujeres se vieron involucradas a través de relaciones familiares con los hombres integrados directamente en grupos armados como es el caso del MAR, para el cual se hará énfasis en las tareas u obligaciones que asumieron y las consecuencias que éstas les generaron.

Parto de la idea de que este involucramiento implicó participación, pues finalmente el riesgo en el que se mantuvieron y las consecuencias que sufrieron son exactamente aquellas que sufrieron sus compañeros (detenciones, persecución, destierro, encarcelamiento y muerte). Esta forma de participación obedece, indefectiblemente, a una cuestión de género. Ellas se hicieron responsables de alojar y/o proteger a guerrilleros que estaban huyendo, o se vieron obligadas a la manutención y crianza de sus hijas e hijos cuando sus compañeros sentimentales se integraron de lleno en una vida clandestina propia de la guerrilla, o cuando murieron por su participación en la misma; fueron detenidas ilegalmente y en algunos casos torturadas.

Los roles asignados tradicionalmente a las mujeres son los de esposas, hermanas, hijas y madres; considerados como papeles subalternos, sin poder, sometidos a las órdenes de esposos, hermanos y padres. Sin embargo, aunque estos roles las colocan en una situación proclive al sometimiento y la obediencia, no implican una sumisión total. El poder siempre genera resistencias. Por otra parte, esa experiencia de las mujeres ejecutando un rol basado en su sexo, y la construcción

de identidad a través de ese poder que se ejerce sobre ellas es, precisamente, una cuestión política.<sup>5</sup>

Considero importante exponer el planteamiento de Arlette Farge cuando afirma que: “Utilizar la idea de dominación afirmando que es universal y que tiene como efecto la necesaria exclusión de las mujeres de la esfera política es atenerse a una constante que no se parece en nada a un análisis” (1991, pág. 98). Este enfoque de la opresión presenta su mayor limitación al presentar a las mujeres como víctimas, tanto del patriarcado como del capitalismo, sin embargo, víctimas y nada más. Revictimizándolas se torna imposible dilucidar su actuación como persona políticamente activa. Es necesario superar, o más bien “huir” del simplismo ahistórico: dominación/subordinación.

Alain Touraine (2006) menciona que los propósitos de los movimientos *sociales* son de transformación: “Un movimiento social jamás se redujo a la defensa de los intereses

de los dominados; siempre quiso abolir una relación de dominación, hacer triunfar un principio de igualdad, crear una nueva sociedad que rompiera con las formas antiguas de producción, gestión y jerarquía”. En ese sentido puede resultar esclarecedor localizar los elementos de la “vieja sociedad” que se mantuvieron en esos laboratorios de nuevas sociedades, como lo fue el MAR.

Ahora bien, para lograr este análisis es necesario centrarse sobre todo en las relaciones. En el caso del MAR aquellas que se dieron entre las mujeres no integradas de manera explícita al grupo, familiares de los integrantes de éste.

En los siguientes párrafos se encuentra una presentación del MAR, su conformación, operación e integrantes, y dado que se hace desde la perspectiva de género se ubica en él a las mujeres que estuvieron involucradas. La reconstrucción

---

5 Joan W. Scott menciona que la política es “el proceso por el cual las interacciones del poder y el conocimiento constituyen la identidad y la experiencia” (2008, pág. 24).

se hace a partir de distintas fuentes: entrevistas, archivos personales, el Fondo Carlos Montemayor de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y la Hemeroteca Municipal.

### Algunos puntos de partida sobre el MAR

Mucha de la información que el gobierno (específicamente la Dirección Federal de Seguridad – DFS) generó sobre este grupo, quedó plasmada en una revista caricaturizada por José Guadalupe Cruz (el creador de “Santo. El enmascarado de plata”), titulada *Traición a la patria*, en la que se recrea el proceso de formación, reclutamiento y operación del MAR, publicada en abril de 1971, luego de la detención de 19 de sus integrantes.

Otro aspecto importante del MAR es que su operación a nivel nacional se debió en gran parte a que en sus filas se integraron estudiantes de Escuelas Normales, integradas a redes nacionales de normalistas. Una de las redes más activas en esta operación del MAR fue la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas (FECS), que en varios años estuvo

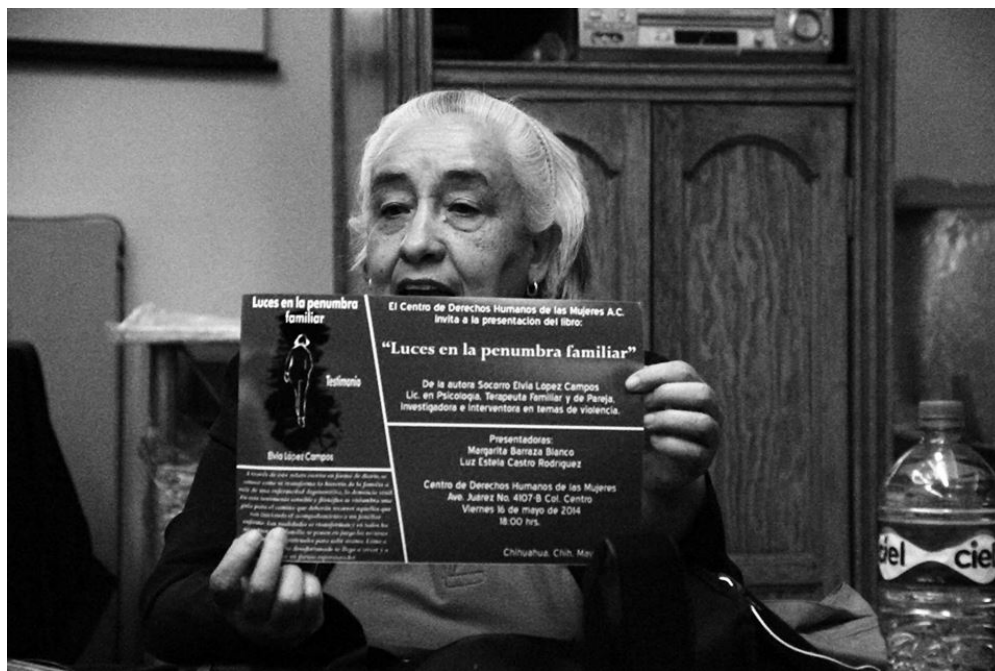


Imagen 1. Alma Gómez, combatiente del Movimiento de Acción Revolucionaria.  
Fuente: Archivo del Colectivo Epistémico de Teoría Crítica de Chihuahua.

presidida por José Luis Martínez, quien muere durante un enfrentamiento en Torreón, Coahuila, el 9 de abril de 1979. Lo que aquí se presenta son los reflejos de lo que fue la operación en Chihuahua.

Gracias a que el MAR obtuvo capacitación militar en Corea del Norte, a sus integrantes se les calificó de “traidores a la patria”.<sup>6</sup> Entre sus iniciadores se encuentran Fabricio Gómez Sousa, Alejandro López Murillo, Camilo Estrada Luviano, Salvador Castañeda Álvarez, Leonardo Isidro Rangel y Candelario Pacheco, quienes realizaron estudios en la Universidad Patricio Lumumba de Moscú, en 1968. Aunque no hay certeza al respecto (y tampoco es objeto de este artículo), sería para 1969 que contaron con el apoyo de autoridades de la República Popular de Norcorea.

Supuestamente al regresar a México el grupo se subdividió en secciones. Una se encargaría de educación o escuelas, otra de reclutamiento y una última de expropiaciones. Además, se dedicaron a la instalación de casas de seguridad en la Ciudad de México, en Zamora (Michoacán), en San Miguel de Allende (Guanajuato); en Querétaro (Querétaro); en Puebla (Puebla) y en Chapala (Jalisco).<sup>7</sup>

### **Integrantes en Chihuahua**

Debido al funcionamiento de la Normal Rural de Saucillo, y de la Normal del Estado de Chihuahua, a nivel estatal hay bastantes personas que se integraron a distintas células del MAR. Son tantas que no fue posible integrarlas a todas en este texto. Por lo tanto, el análisis a continuación se centra en las

---

6 El juicio “Traición a la patria”, refiere al título de un comic publicado el 14 de abril de 1971, apenas unas semanas después de la detención de 17 hombres y 2 mujeres (una de ellas de Chihuahua) integrantes y fundadores del Movimiento de Acción Revolucionaria. El director (sic) de la publicación fue José G. Cruz, y fue publicada por “Ediciones José G. Cruz, S. A.”

7 Alma Gómez Caballero menciona que su primera escuela de cuadros se llevó a cabo en Michoacán, en lo que parecía una casa de campo a la orilla del lago (Castorena Sáenz, 2013b).

formas de participación de cuatro mujeres que estuvieron integradas a este grupo entre 1968 y 1973, aproximadamente. Estas mujeres son Alma Gómez Caballero, entonces maestra recién egresada de la Normal Rural de Saucillo, hija mayor del médico y profesor Pablo Gómez Ramírez, asaltante al cuartel de Madera el 23 de Septiembre de 1965; Minerva Armendáriz Ponce (†), recién egresada de secundaria, hermana de Carlos Armendáriz Ponce, integrante del GPG Arturo Gámiz y abatido en la sierra de Chihuahua el 22 de Agosto de 1968; Carmen Monares Fierro, estudiante de la Escuela de Filosofía y Letras, originaria de Delicias y parte de las jornadas de alfabetización de la colonia Villa, a partir de las cuales se integra a los círculos de estudios de Los Nachos, que aún seguían vigentes (Castorena Sáenz, 2013a); y Elda Nevarez Flores, ex estudiante en la Normal de Saucillo, originaria de Ignacio Zaragoza, Chihuahua.

Elda fue expulsada de la Normal de Saucillo debido a su actividad política. Ella comenta que en Ignacio Zaragoza tuvo un maestro, recién egresado de la Normal de Saltaices, y es él quien

[...] nos platica más, yo lo ignoraba, nos platica más sobre la revolución cubana, nos habla de la URSS y bueno...eso termina por afianzar algunas ideas. Entonces, cuando yo entro a la Normal de Saucillo... inmediatamente a los grupos de la Juventud Comunista, y de ahí sigue. Ella es reclutada al MAR por Armando Gaytán, quien al parecer fue su pareja en ese lapso. Elda tiene 17 años al momento de su integración (Becerril, Becerril, Jardón, López, & Saldaña, 2007).<sup>8</sup>

La forma de integración de Minerva Armendáriz Ponce (†),<sup>9</sup> es completamente distinta a los otros casos. Ella insiste

<sup>8</sup> Véase los minutos 5:36-6:10 y 9:06-9:27.

<sup>9</sup> Minerva fue abatida por una enfermedad voraz y desalmada, el 9 de abril de 2013. Sin embargo, logró concluir dos textos testimoniales sobre la experiencia de su hermano en la guerrilla chihuahuense, y la suya propia. Ella tuvo la claridad para ocuparse en reconstruir



en ingresar a la guerrilla a pesar de su corta edad. Posiblemente haya sido su edad la razón por la que tuvo que insistir para entrar, en lugar de ser invitada. Desde la muerte de su hermano mayor, Carlos David, ella procesa su duelo estudiando los libros que éste había dejado subrayados y con anotaciones. Lee la carta del Che Guevara a la juventud y empieza a elaborar sus propias anotaciones sobre los mismos textos. Compartió sus reflexiones sobre estas lecturas con Jesús María Casavantes, quien fuera compañero de su hermano en el GPGAG. Ella se encuentra ávida de darle sentido a la muerte de su hermano y de demostrar que el gobierno “no ganó con su muerte”, pues, como lo expresa “los ideales nunca mueren”. Ella narra que

En tercero de secundaria logré que me aceptaran en la escuela de cuadros de la guerrilla. Los compañeros de

mi hermano que sobrevivieron se estaban organizando para continuar la lucha contra los latifundistas y sus cómplices; mientras unos trabajaban en la Sierra, otros lo hacían en la ciudad (Armendáriz Ponce, 2006).

Seguramente este contacto se da a partir de la relación que ella construye con Casavantes, pues es éste mismo el que invita a incorporarse a Carmen Monares Fierro.

Por su parte, Alma Gómez Caballero recibe la invitación a participar en el MAR de parte de José Luis Martínez, originario de La Huerta, Michoacán y dirigente estudiantil en la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas (FECS), en la que las normales rurales tuvieron una participación muy importante. Además de él, es invitada a participar por su prima hermana Herminia Gómez, quien además participó de uno de los entrenamientos que se llevaron a cabo en Corea del Norte.

---

su propia historia, en lugar de preocuparse por su desvanecimiento. Como ella misma resuelve en la introducción del primero de éstos: “Seguiré buscando. Seguiré soñando de noche y escribiendo, indagando y recordando de día. Seguiré luchando hasta saciar mi sed – nuestra sed” (2001, pág. 5).

Cuando comienzan a reclutar a gente para el MAR, reclutan a gente de normales rurales y entonces eso hace que se abra terriblemente el abanico, porque ellos tenían conocidos y contactos por todo el país, y luego pues éramos gente política, con ideas socialistas, etcétera, etcétera, entonces muchos de normales rurales entramos al MAR, en particular al MAR, aunque en otras organizaciones también, pero por esta relación (Castorena Sáenz, 2013b).

Carmen Monares Fierro se integra al MAR a través de la invitación de su pareja, Jesús María Casavantes. Ellos se hacen novios en octubre de 1970, inmediatamente después de conocerse. Para diciembre de ese mismo año ella ya se encuentra incorporada al MAR. A la pregunta de si tuvo dudas para entrar, ella responde que “La verdad es que sí, pero no lo pensé mucho, la verdad es que tenía miedo”. En cuanto a las razones que tuvo para integrarse a este movimiento, ella misma se explica, reflexionando desde el presente, que “Eran los sueños románticos de la juventud”. Luego, retoma el proceso de su reflexión en aquel momento al decir que: “entregas tu vida, que es el mayor tesoro que tienes, pero la entregas por una causa, que millones vivan mejor”, y concluye, “y pues te vas convenciendo a ti mismo” (Castorena Sáenz, 2013a).

Al respecto de las razones que la llevaron a involucrarse es sumamente interesante la que ofrece Alma Gómez Caballero. Ella, al momento de la muerte de su padre, lo que más sufrió fue el hecho de que lo mataran en esa primera gran acción, no la sorpresa de que hubiera asaltado el cuartel de Madera y que cayera muerto a manos de los soldados, sino el decir que hubiera sido tan rápido. Se podría pensar que, en esa tradición familiar de lucha, para ella seguía indefectiblemente la integración a un grupo armado, sin embargo, no fue así, el proceso de reclutamiento fue problemático pues reflexionó sobre su integración y las causas para hacerlo. Al respecto ella

menciona que “No era una decisión que sí, pero tampoco que no”. Sin embargo, tal vez como en un sentido de solidaridad con quienes fueron compañeros de su padre, ella realiza labores de mensajera para el GPG Arturo Gámiz.

Para el momento en que Alma se incorpora al MAR, no había otro grupo armado local que estuviera operando en el estado. Desde el otoño de 1968 se había exterminado al GPG Arturo Gámiz, y las bases urbanas de éste no retomaron el proyecto. En 1967 habían sido detenidos la mayoría de los integrantes del Movimiento 23 de Septiembre, en la ciudad de México. En el mismo periodo, se gestaba a nivel nacional el “Núcleo Central” con la participación de Diego Lucero Martínez en él, pero no se tienen datos de que, para 1970 éste ya estuviera conformando el Grupo N en Chihuahua. A la pregunta de si fue la falta de grupos armados en Chihuahua lo que la lleva a integrarse al MAR, ella responde que en esos años previos a 1970 ella todavía no se había planteado incorporarse a la guerrilla, es decir, la actividad de su padre en el pasado no fue determinante para convertirse en guerrillera.



Imagen 2. Alma Gómez, combatiente del Movimiento de Acción Revolucionaria.

Fuente: Archivo del Colectivo Epistémico de Teoría Crítica de Chihuahua.

Alma toma su decisión a partir del final violento que tuvo el movimiento estudiantil de la Ciudad de México, el 2 de octubre en Tlatelolco, como ella lo comenta: “Básicamente fue después del 2 de octubre, en ese momento sentimos que están cerradas todas las puertas. Y no es gratuito que en todo el país miles de jóvenes nos comenzamos a organizar” (Castorena Sáenz, 2013b).

En cuanto a las razones de Elda para integrarse al grupo ella expresa que: “Razones no faltaban, sobraban”. Y aborda el nivel de conciencia que ella tuvo en ese momento sobre “la situación que estaba viviendo el país, de miseria, de represión total”, y agrega “y como mujeres aparecíamos todavía más”. Al momento de su integración corría el año de 1968 y para ella, así como para Alma, la represión que sufrió entonces el movimiento estudiantil, justificaba buscar la transformación por otras vías, pues no había más que se pudiera hacer por la vía pública y pacífica. Ella dice “acababa de pasar lo del 68, que fue terrible”, y agrega sobre la situación no sólo nacional, sino latinoamericana, como parte de la justificación para su decisión: “estaban los golpes de estado en América Latina” (Becerril, Becerril, Jardón, López, & Saldaña, 2007).<sup>10</sup>

### Operación de células en Chihuahua

El 17 de diciembre de 1970, el MAR llevó a cabo una expropiación al Banco de Comercio de Morelia, que enviaba sus fondos en manos de un empleado que ese día viajaba en un camión de la línea comercial Tres Estrellas. El dinero expropiado estaba todo en dólares.

En *Traición a la patria* mencionan que con “su parte” del dinero, Antonio viajó a Estados Unidos “con el objeto de comprar ropa, pelucas de hombre y mujer, bigotes y otros aditamentos propios para disfraz, los que pensaban usar en futuras ‘expropiaciones’, con el objeto de hacerse de dinero para incrementar ‘la lucha.’” Alma tuvo la responsabilidad, luego de esa expropiación, de cambiar los dólares a pesos, “de a poquito”, en Chihuahua, en las casas de cambio de Chihuahua (Castorena Sáenz, 2013b).

<sup>10</sup> Véase los minutos 9:36–10:19.

De las cuatro mujeres que se abordan, tres de ellas nunca manejaron armas y siempre se ocuparon en tareas de enviar o recibir mensajes y paquetes. Alma piensa que fue así pues de alguna forma la “protegían” por saber que era hija de Pablo Gómez Ramírez (Castorena Sáenz, 2013b), aunque se desconoce en qué forma operó en los casos de Carmen y Minerva, es probable que haya tenido relación con esa idea de “protección” por el hecho de ser mujeres. En el caso de Elda, ella llegó a formar parte de la dirección nacional del MAR, sin embargo, al momento de exponer el nivel jerárquico que llegó a tener, ella lo explica en el sentido de que muchos de los integrantes del grupo habían sido detenidos o habían muerto en enfrentamientos, por lo que ella fue ascendiendo a falta de más personas. Es significativa esta explicación pues pareciera que por el hecho de ser mujer, ella debe explicar las razones por las que llegó a ese puesto, como si no fuera suficiente con los más de siete años que ya llevaba en la organización.<sup>11</sup>

Una de las acciones más escuchadas del MAR en Chihuahua fue el asalto a un camión de valores el 29 de julio de 1972. Como en el caso del triple asalto bancario realizado por el Grupo N el 15 de enero de 1972, los periódicos locales documentaron con lujo de detalles sobre el evento. El comando de asaltantes estuvo compuesto por cuatro personas, dos que llegaron de fuera del estado dos semanas antes de la acción, Andrés González Mancilla (a) Claudio, de 24 años de edad y quien dijo ser originario del estado de Guerrero; y Cándido Pérez Verduzco (a) Rubén, de 22 años de edad y quien dijo ser originario de Sonora; ambos detenidos durante la persecución de la policía municipal. Los otros dos integrantes lograron huir y el periódico sólo supo que se hacían llamar (a) El Güero, y (a) Abel.<sup>12</sup>

---

11 Como ella misma lo menciona: “Yo era un guerrillero más en el grupo...este...pero fueron cayendo compañeros, el grupo tuvo una evolución y yo ocupé un cargo de dirección” (Becerril, Becerril, Jardón, López, & Saldaña, 2007).

12 *El Heraldo de Chihuahua*, 31 de julio de 1972.

Durante varios días, estos integrantes del comando no fueron encontrados por las autoridades judiciales, quienes les perdieron la pista a la altura de la calle 27 y Degollado, cerca del parque Urueta. Es probable que estas dos personas hayan sido las mismas a las que hace referencia Gloria Ponce que estuvieron escondidas en su casa luego de un asalto (Montemayor, 2004), pues ella estrechó sus relaciones con Jesús María Casavantes luego de la muerte de Carlos Armendáriz Ponce. Y fue precisamente Casavantes quien fungió como enlace entre los integrantes del MAR que llegaron de fuera, y que ya habían sido “pedidos” por la Procuraduría General de la República y trasladados a México, y los integrantes del MAR en Chihuahua que participaron en el asalto, (a) El Güero y (a) Abel.

La policía, luego de tomar declaración y al parecer también torturar (Castorena Sáenz, 2013a) a los primeros detenidos, cateó la casa de Inés Sofía Casavantes de Meza, en la calle 18 entre Terrazas y Avenida 20 de Noviembre, pues éstos habían declarado que su primera noche en la ciudad la habían pasado en ese hogar. Ella era tía de Jesús María y esa fue su única relación con el grupo, por lo que la policía la puso en libertad.

Esta acción había sido planeada por la dirección nacional del MAR que en esos años analizaba la propuesta de conformarse en una organización nacional. Para ello uno de sus dirigentes, Octavio Márquez, viaja a la ciudad de Chihuahua para proponer una acción, cuyo objetivo principal era probar a algunas personas de un subgrupo del MAR (y son los que propondrían después la creación de la Liga Comunista 23 de Septiembre). Para esta operación estuvo comisionado Jesús María Casavantes para que proveyera la infraestructura para la acción, llegan dos personas de Guadalajara y “otros dos de aquí, muy probados”, el comando se compone únicamente de estos cuatro elementos. Carmen Monares y Jesús María Casavantes tienen la opción de abandonar la ciudad al acercarse el día de la acción, sin embargo, no lo hacen pues los integrantes de Guadalajara se estaban quedando con la tía de éste.

Los errores cometidos por integrantes del grupo armado provenientes de fuera de la ciudad se debieron sobre todo a su desconocimiento de la zona. Quienes dirigieron el vehículo fueron precisamente los integrantes de Guadalajara, y dieron con un camino cerrado pues estaba en construcción el periférico norte, ahora Ortiz Mena, a la altura de la colonia Campesina. Todos se bajaron del auto. Los integrantes del MAR de Chihuahua se dirigieron hacia el Chuvíscar, mientras que los otros dos pensaron que estaban cerca de la sierra y dijeron “nosotros vamos a la sierra” y no escucharon a los del MAR que “les dijeron que no era la sierra, sino un cerro” (Castorena Sáenz, 2013a).

Luego de la detención de Inés Sofía Casavantes, la tía Nechi, aparece una fotografía de Jesús María Casavantes en el periódico, “a todo color”, acusándolo de ser el autor “intelectual” y se menciona que lo acompañaba “una mujer chaparrita, morenita”, Carmen Monares Fierro. Luego de eso, la pareja duró huyendo cinco años, “fuera de aquí de la ciudad, bueno del estado. Y esos cinco años fueron de clandestinidad” (Castorena Sáenz, 2013a).



Imagen 3. Alma Gómez, combatiente del Movimiento de Acción Revolucionaria.  
Fuente: Archivo del Colectivo Epistémico de Teoría Crítica de Chihuahua.

## Las mujeres del MAR en el después

*Es un aislamiento total, terrible, cuando ya estaba detenida, mi defensa única era cantar.*

Elda Nevarez Flores

En el caso de Elda Nevarez Flores, ella fue detenida durante un enfrentamiento con la Brigada Jaguar en Torreón Coahuila, el 9 de abril de 1979, ella ya era parte de la dirección nacional del Movimiento, como se mencionó anteriormente. Al momento de su detención su hijo mayor se encontraba en casa de sus padres y sólo tenía consigo a su hija menor, una bebé que dejó encargada con una vecina, que en el acto le prometió que sólo a ella le regresaría esa niña. Durante el transporte, uno de los compañeros que suben a la misma camioneta que ella le comenta que su compañero sentimental, padre de su hija, murió en el enfrentamiento. Ella menciona que

El hecho de que Elín estuviera muerto me permitía decir que todo lo sabía él, hubiera estado vivo, no hace uno eso, al menos así, de esa manera, no sé hasta qué punto un grado de tortura te pueda obligar incluso a delatar a tu compañero, al que amas, en realidad lo ignoro (Becerril, Becerril, Jardón, López, & Saldaña, 2007).<sup>13</sup>

El recuerdo de Elda sobre la prisión es el aislamiento total, terrible, en el que se encontraban detenidos. Menciona que su única defensa era cantar y que en una ocasión un soldado o policía llegó a dar un golpe estridente en la puerta de su celda y a gritarle que se callara, que si sólo esa canción se sabía. Ella menciona que, aunque un grito pueda parecer que no es mucho, en esas condiciones es algo muy fuerte, y a pesar de eso ella se armó de valor y cantó más fuerte. ¿Qué improntas podemos encontrar ahí, en la imagen de una joven aislada en una celda, para la reconstrucción de ese pasado? ¿Cómo opera

---

<sup>13</sup> Véase el minuto 38:15.



la resistencia en condiciones de vulnerabilidad y violencia tan extremas? En el caso de Elda, su resistencia fue precisamente cantar.

Todas las canciones de protesta que me sabía, ahí salían de mi ronco pecho, todo el rato que yo estaba despierta lo dedicaba en contar y en caminar el trechito de más o menos un metro de ancho que tenía la celda, hubo una vez un individuo que me dijo que me callara, que algo así como “ya cállate, no sabes ninguna otra canción”, pero en esas circunstancias suena terrible, un vozarrón con un golpe en la puerta, y la amenaza. Yo estaba tan desesperada en serio que, si me hubieran vuelto a golpear, yo lo prefería, y entonces le dije: “y me sé otras más bonitas”, y canté... no me volvieron a decir nada. Fue la única ocasión. Yo cantaba mucho.<sup>14</sup>

En un mismo operativo en Chihuahua, habían sido detenidas ilegalmente también Minerva y Alma. Finalmente, Elda, Minerva y Alma, salen libres en gran parte como una respuesta, tanto estatal como federal, al movimiento que se había gestado en el país por las presas políticas. En el caso de Minerva y Alma, el Comité de Defensa Popular (CDP) y el movimiento de ocupación de tierras en Chihuahua presionó fuertemente al gobernador Óscar Flores para que rindiera cuentas de por qué había permitido que la DFS se las llevara, sobre todo en el caso de Minerva, que era una menor de edad de 16 años (Armendáriz Ponce, 2001). En el caso de Elda, ésta menciona que su liberación respondió al movimiento formado por doña Rosario Ibarra, “de una denuncia ya internacional de los secuestros aquí en México, lo que querían era parar las denuncias de alguna manera, y dar una respuesta. Y la respuesta fuimos nosotros” (Becerril, Becerril, Jardón, López, & Saldaña, 2007).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ídem, minuto 45:01.

<sup>15</sup> Véase el minuto 52:25.

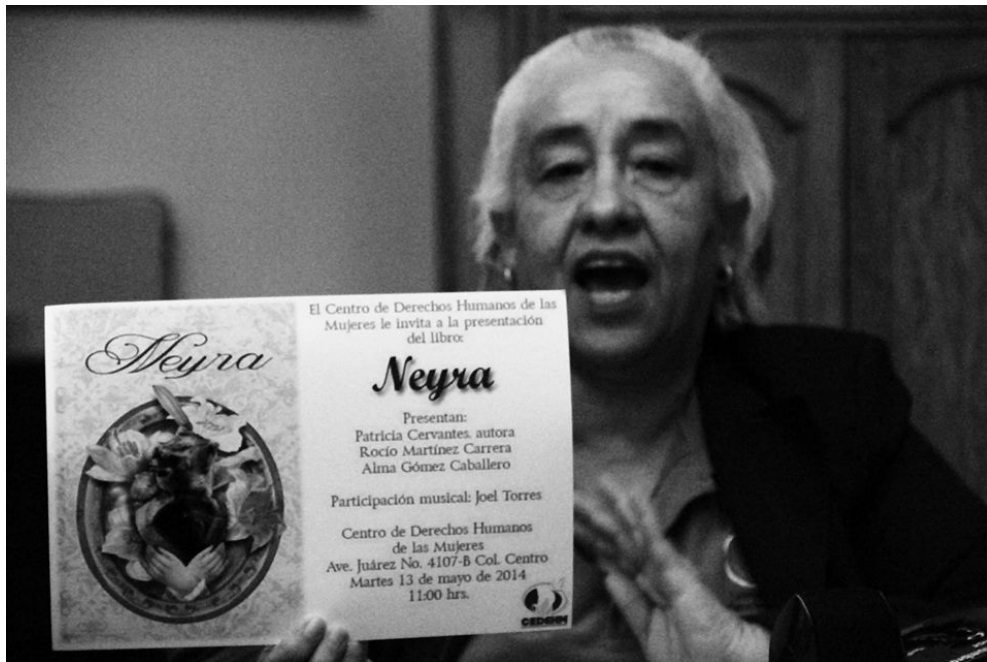


Imagen 4. Alma Gómez, combatiente del Movimiento de Acción Revolucionaria.  
Fuente: Archivo del Colectivo Epistémico de Teoría Crítica de Chihuahua.

Un día, sin informarle nada, Elda fue sacada de su celda. La subieron a un automóvil en el que le ordenaron que se acostara como si estuviera dormida. Llegaron frente a la terminal de autobuses del norte de la ciudad de México y le dijeron “vas a cruzar unos metros con la cabeza mirando hacia abajo y... caminas hasta que veas la banqueta, te vas derecho”. Ella no les hizo caso, pues pensó que le querían aplicar la ley fuga, y levantó la cabeza. El auto se fue, ella tomó el camión y llegó a su casa en Chihuahua. Lo primero que hizo, “obvio” dice, fue buscar a su hijo. Cuando llegó con él éste la recibió a patadas pues creyó que lo había abandonado. La condición de la maternidad en mujeres que se encuentran integradas a un grupo armado es un tema en suma complejo y vasto, por lo que ahora sólo se pretende dejar anotado como una cuestión que puede ser abundada en otras investigaciones.

En el caso de Minerva, también su maternidad se vio marcada por su participación en grupos armados. Al ser detenida ilegalmente a los 16 años, se encontraba ya embarazada de un hijo procreado con un compañero del MAR. Las torturas que

ella sufrió durante su detención la impactaron no sólo a ella sino al bebé en gestación.<sup>16</sup>

En el caso de Carmen Monares Fierro, ella también procrea a su primera hija, viviendo en condición de clandestinidad. Ella y su pareja vivieron por cortos periodos de tiempo en varios estados de la república huyendo de los problemas que comenzaban a generarse con la poca organización entre los grupos armados a nivel nacional, luego de que surgiera la Liga Comunista 23 de Septiembre. Carmen comenta que en una caja pequeña cabían todas sus pertenencias.

### **A modo de conclusiones**

El análisis de la participación de las mujeres en los grupos armados de Chihuahua, requiere la reconstrucción de los roles de género de la época. Esto implica ubicar lo que era válido o esperado en la actuación de las personas de acuerdo con su sexo. No hay espacios o eventos en la vida de una sociedad, aun en el pasado, que no se encuentren transversalizados por esta perspectiva.

Las resistencias de los grupos subordinados, en este caso las mujeres que se vieron involucradas de alguna manera en los grupos armados, no son siempre tácitas. Es decir, no se encuentran en declaraciones públicas, en mítines, o en acciones físicas para enfrentarse al poder que intenta ejercerse verticalmente sobre ellas. Es forzoso buscar los rastros en lo cotidiano.

La mayoría de las personas que murieron tras su participación en grupos armados fueron hombres, y dado que entregaron sus vidas por una causa en la que creyeron, merecen reconocimiento por ello. Sin embargo, el que la mayoría fueran hombres es una consecuencia de que la mayoría de quienes participaron fueran hombres también. Por otra parte, la represión que padecieron las mujeres alrededor es innegable.

<sup>16</sup> Así lo cuenta ella misma en su texto biográfico (2001), considerando ésta como la causa principal de las severas depresiones sufridas por su hijo Carlos que, finalmente, lo llevaron a la muerte a muy corta edad.

El desvanecimiento de la participación de las mujeres en los eventos del pasado es producto de un esquema de género que privilegia y favorece la condición masculina sobre la femenina.

Por otra parte, este esquema de género sí se vio alterado, pero no fueron las mujeres las que lo hicieron, fueron los hombres. Los casos expuestos lo tornan evidente. El MAR fue una organización de mujeres también, dirigida por una en 1979, quien además tenía dos hijos al momento de su detención, y fue ella la que volvió por su hijo, una vez liberada. En el esquema de género válido en la época, los hombres eran los responsables de la manutención de sus familias, esa era su obligación, sin embargo, transformaron el esquema de género en la búsqueda de un objetivo distinto, “más grande”. Las mujeres no sólo no abandonaron su rol tradicional de género del todo, sino que se vieron aún más vulnerables pues no sólo se enfrentaron a la violencia estructural de las instituciones de seguridad de un gobierno que las perseguía, sino que, como en el caso de Minerva y Elda, tuvieron que vivir una figura que en aquel momento ni siquiera tenía nombre: la jefatura de familia sola.



### Referencias bibliográficas:

- Armendáriz Ponce, M. (2001). *Morir de sed junto a la fuente: Sierra de Chihuahua, 1968: testimonio*. México: Ed. de la autora.
- Armendáriz Ponce, M. (2006). *Morir de sed junto a la fuente. 30 años después*. México: Mimeo.
- Becerril, C., Becerril, A., Jardón, L., López, A., & Saldaña, D. (Dirección). (2007). *Mujer guerrillera: el puño de la mujer ¡atentando contra el poder!* [Película]. México.
- Castorena Sáenz, N. (2013a). *Entrevista a Carmen Monares Fierro realizada el 12-03-2013 en Chihuahua, Chihuahua*.
- Castorena Sáenz, N. (2013b). *Entrevista a Alma Gómez Caballero realizada el 11-07-2013 en Chihuahua, Chihuahua*.
- Cruz, J. (1971). *Traición a la patria*. México: Ediciones José G. Cruz.

- Farge, A. (1991). La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía. *Historia Social*(9), 79-101.
- Mizrahi, L. (13 de febrero de 2008). Una mujer terrible. *Página 12*. Obtenido de <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-98848-2008-02-13.html>
- Montemayor, C. (2004). *Entrevista a Gloria Ponce realizada el 22-05-2004 en Chihuahua, Chihuahua*. Obtenido de Archivo de BC, UACJ, Fondo Carlos Montemayor, Sección: Analista Político, Serie: Ataque Cuartel Madera, Sin clasificar, 34 fojas.
- Moreno, M. (2012). Prólogo. En S. d. Beauvoir, *El segundo sexo*. México: Random House Mondadori.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- Scott, J. W. (2008). *Género e historia*. México: FCE/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Touraine, A. (2006). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: Fondo de Cultura Económica.



# Espacios en disputa: trabajo y ciencia desde transgresiones feministas

María Noelia *Correa García*

Universidad Nacional Autónoma de México  
noecorreagarcia@gmail.com

Recibido: 03-06-2019

Aceptado: 15-07-2019

**Resumen:** Este es un artículo escrito desde una postura política feminista y latinoamericanista, donde buscaré plasmar algunas reflexiones sobre las ideas fuerza de la investigación de doctorado que estoy desarrollando. A partir de anécdotas personales recorreré discusiones que abordan el análisis de la división sexual del trabajo, para llegar posteriormente a problematizar el modelo patriarcal del trabajo en el campo de la ciencia y la colonialidad del saber instalada en ciertas formas de producción de conocimientos en nuestras latitudes. En un escenario latinoamericano de urgencia social y política, se discutirá la importancia de producir aportes académicos y científicos desde un lugar políticamente situado y feminista.

**Palabras clave:** *trabajo, ciencia, feminismo, epistemologías feministas latinoamericanas.*



## Disputed spaces: work and science from feminist transgressions

**Abstract:** This is an article written from a feminist and Latin Americanist political position, where I will try to capture some reflections on the ideas of the strength of the doctoral research that I am developing. From personal anecdotes, I will go through discussions that address the analysis of the sexual division of labor, in order to later problematize the patriarchal model of work in the field of science and the coloniality of knowledge installed in certain forms of knowledge production in our latitudes. Having in mind the social and political urgency of the Latin American context, we will debate about the importance of producing academic and scientific contributions from a politically situated and feminist position.

**Keywords:** *work, science, feminism, Latin American feminist epistemologies.*



## Espaços disputados: trabalho e ciência a partir de transgressões feministas

**Resumo:** Este é um artigo escrito a partir de uma posição política feminista e latino-americana, onde tentarei capturar algumas reflexões sobre as ideias da força da pesquisa de doutorado que estou desenvolvendo. A partir de anedotas pessoais, passarei por discussões que abordem a análise da divisão sexual do trabalho, para posteriormente problematizar o modelo patriarcal de trabalho no campo da ciência e a colonialidade do conhecimento instalado em determinadas formas de produção de conhecimento em nossas latitudes. Em um cenário latino-americano de urgência social e política, será discutida a importância de produzir contribuições acadêmicas e científicas de um lugar politicamente situado e feminista.

**Palavras-chave:** *trabalho, ciência, feminismo, epistemologias feministas latino-americanas.*

## Introducción

*La total comprensión solo podría conseguirse  
mediante una transfusión de sangre y una  
transfusión de recuerdos, milagro que aún no  
está al alcance de la ciencia.*

Virginia Woolf

Escribir no es una tarea fácil. El arte de la escritura puede conllevar un movimiento de desarme y, a la vez, también es una muestra de intimidad política. Escribir no es fácil más aún, cuando se viene de una historia, tanto personal como social, de restricciones por género (mujer), por clase (clase trabajadora), por raza (no blanca), por latinoamericana (no anglo-europea), e incluso por uruguaya (poco o nada de “folclore latinoamericano exótico” para la mirada occidental). Concibo a la escritura no sólo como instrumento para, sino como una posibilidad, como un acto de transformación de realidad, es decir, para mí la escritura es un acto político.

Comenzaré con una anécdota personal. Desde siempre me interesó conocer sobre la genealogía familiar (que también siempre es social) en busca de un pasado de ancestralidad indígena en un país donde se llevó a cabo un genocidio de las poblaciones originarias. Así fue que llegué a participar como sujeta de investigación en un estudio sobre ancestralidad, donde además de datos genealógicos utilizaron análisis de sangre para obtener datos de ADN. En esa investigación el resultado fue que me compone un siete por ciento de ancestralidad africana (7%), veintiuno por ciento (21%) de ancestralidad indígena, y setenta y dos por ciento (72%) de ancestralidad europea.

Mi foco de atención siempre estuvo en mi descendencia indígena, ya que siempre la reivindicué, pero con el paso del tiempo, fue cobrando más atención ese siete por ciento afro, e incluso, también tuve que hacerme cargo de ese setenta y dos por ciento de ancestralidad europea, aunque me costara asumirla, pero una también tiene que hacerse cargo de “ciertos



privilegios”. La síntesis era obvia, pero me llevó tiempo entender y asumirla en lo personal y en lo político: soy mestiza.

El mestizaje en nuestra América es un concepto que encierra mucha potencia siempre que se lo entienda desde una mirada crítica y pluralista. Una de las críticas importantes que se han realizado al concepto de mestizaje, es que se lo ha querido utilizar como una política conciliadora que en el fondo invisibiliza luchas de comunidades indígenas que no se identifican con el mestizaje, sino que reivindican en la práctica y en el sentir sus cosmovisiones originarias. No obstante esto, gran parte de la población de nuestra América es mestiza, un mestizaje que nos recuerda las peores traiciones y tragedias de nuestra historia, y a la vez, también es un bastión de resistencia en el presente de nuestros ancestros y ancestras.

Feministas chicanas han elaborado diversos textos que dan cuerpo al concepto mestizaje, Gloria Anzaldúa (1987/2016) en su libro *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza* propone una sujeta interdependiente, híbrida y en proceso, alejándose de las dualidades y de concepciones del ser humano como sujeto individual, esencial y puro. La mestiza para ella se convierte en un cuerpo político y una forma de vivir fronteriza que desafía los deber ser impuestos.

La colonialidad, lejos de ser un hecho histórico superado, es un proceso continuo que se manifiesta actualmente en las políticas extractivas en nuestro territorio, en el despojo, en las violencias instaladas. Una de las formas de colonialidad se manifiesta en la forma en que conocemos y pensamos el mundo. La colonialidad del poder y del saber (Lander, 2000; Mignolo, 2010; Quijano, 2000) que se impuso en nuestro territorio desde el pensamiento occidental hizo que se colocara como gran portavoz de una verdad única y universal. Una verdad, que como suele suceder en un sistema donde unos pocos viven del trabajo de muchos, también se impuso para muchos el relato histórico de unos pocos, la forma de conocer y de ser-estar en el mundo de una minoría que opaca una inmensa diversidad de maneras para habitar nuestro tiempo. María



Imagen 1. “Todavía sueño de mariposas”. Judithe Hernández, 2015.  
[www.judithehernandez.com](http://www.judithehernandez.com)

Lugones (2008) discutirá desde la colonialidad del género para dar cuenta de que en los análisis sobre colonialidad del poder, de cierta forma se estaban invisibilizando las violencias específicas sobre las mujeres, siendo además que la lógica de los ejes estructurales muestra al género como constituido por, así como, constituyendo a la colonialidad del poder.

Así es que determinados cuerpos se han impuesto y legitimado como productores de conocimiento, cuerpos privilegiados que se ubican en ventaja epistémica, mientras que otros cuerpos quedan en desventaja o directamente han sido desacreditados como autoridades cognitivas por los primeros (García Dauder, 2003). Por mucho tiempo, la academia y la ciencia fueron espacios de exclusión para las mujeres y otros sujetos subalternos que no entraban dentro de los parámetros instalados. Las desigualdades y los obstáculos presentes en el trabajo en la ciencia y la academia son el resultado de una organización social androcéntrica, donde históricamente el modelo ha sido masculino y patriarcal. Así, las mujeres han ingresado a trabajar en la academia y en la ciencia, pero bajo los parámetros androcéntricos y eurocéntricos establecidos históricamente.

La ciencia como construcción social no es un espacio de producción neutral. La ciencia y la academia son espacios en disputa, donde se conjugan diferentes perspectivas y fuerzas, ya sea para mantener el *statu quo* y las lógicas de poder dominantes, o para aportar desde una perspectiva de transformación hacia la construcción de nuevos horizontes.

### **Trabajo, ciencia y epistemologías feministas**

Segunda anécdota personal. Una de las tantas veces buscando información sobre mi abuela, encontré fotos en Internet de la casa donde se desempeñó durante años como trabajadora doméstica, niñera y cocinera. Y esto es increíble. Esa misma casa, donde ella trabajó por tantos años en tareas domésticas, actualmente es el Centro Universitario Tacuarembó, una de las sedes descentralizadas en el interior del país de la Universidad de la República, la misma Universidad donde estudié y donde trabajo como docente desde hace años. Esta segunda anécdota me quedó grabada en el cuerpo y pasado el tiempo, me doy cuenta que caló más hondo de lo que pensaba. Ese cruce con la historia del trabajo de mi abuela y mi trabajo, me hizo pensar sobre la fase actual del capitalismo y el modelo flexible de trabajo, donde unas de las características centrales es la intrínseca relación del capitalismo con los avances científicos y tecnológicos. Está claro que hubo un momento de nuestra historia donde se necesitó mucha mano de obra en las fábricas, pero desde hace unos años se volvió imprescindible la mano de obra “calificada” para producir tecnología e innovación, lo que también ha sido una de las tantas causas de la precarización del trabajo académico y científico.

La organización social predominante, además de ser desigual en relación a la distribución de la riqueza y de los medios de producción, también lo es en relación a derechos, en función de factores como la clase, etnia, color de piel, sexo, orientación sexual o identidad de género. La incorporación de las y los sujetos a los distintos trabajos tiene vinculación con las condiciones históricas, materiales y simbólicas del contexto

social en el cual viven. Analizar la relación de las mujeres con el trabajo, ya sea trabajo productivo o reproductivo, requiere considerar las condiciones históricas, materiales y sociales que configuran las relaciones y prácticas sociales. Teniendo como base para el análisis la división sexual del trabajo, ya que ésta configura las condiciones y desigualdades entre hombres y mujeres en los diferentes ámbitos de trabajo, tanto en lo público y como en lo privado. La inscripción en un trabajo es el resultado de la intrínseca relación entre la división sexual del trabajo y las relaciones de género, clase, etnia/raza (Hurtado Saa, 2014; Pfefferkorn, 2007). Asimismo, es importante mencionar que no es la división sexual del trabajo la que genera las desigualdades entre hombres y mujeres, dado que las relaciones sociales no son creadas por la división del trabajo, sino que son las relaciones sociales las que se proyectan a la organización del trabajo y en como se dividen las diferentes tareas y actividades. El foco de atención debe dirigirse en “cómo cada sociedad construye su representación de las diferencias entre los sexos y cómo a través del reconocimiento de las capacidades y habilidades diferenciales de hombre y mujeres se distribuyen las actividades de ambos” (Comas, 1998, pág. 110).

En lo referido al sexo-género existe una dominación del hombre, que se traduce no sólo en que las mujeres realizan ocupaciones con menor valor agregado, sino que también las actividades con mayor valor social son consideradas masculinas, mientras que se deposita en las mujeres las tareas de reproducción teñidas de desvalorizaciones sociales (Batthyány, 2004; Federici, 2011; Kergoat, 2003). La división sexual del trabajo ubicará a la mujer en el ámbito privado, como responsable de la reproducción, y al hombre en el ámbito público, como artífice de la producción (Federici, 2011). En este sentido, Franca Basaglia (1985) expresa que la consideración de la mujer como cuerpo para otros (para el hombre o para la reproducción) ha obstaculizado su reconocimiento como sujeta histórica social, ya que su subjetividad ha sido limitada

y aprisionada dentro de una sexualidad para otros. Así, la mujer, recluida al ámbito de lo privado, debe ocuparse de la reproducción, los cuidados y la producción de valores en la familia, funciones que son intrínsecas al desarrollo del capitalismo, el cual sostiene relaciones de explotación y de apropiación desigual de los recursos necesarios para la vida: el patriarcado jerarquiza la posición de poder del varón heterosexual, legitimando también el control capitalista (Butler, 1999/2007; Federici, 2013).

Silvia Federici (2011) al realizar la crítica al concepto de acumulación originaria incluye varios aspectos que están ausentes en la perspectiva marxista. Uno de ellos es que en la transición del feudalismo al capitalismo se desarrolló una nueva división sexual del trabajo que somete a las mujeres a ser reproductoras de la fuerza de trabajo, colocando todo trabajo femenino a ese fin. El cuerpo de las mujeres se mecaniza y pasa a ser “utilizado” como una máquina de producción de nuevos trabajadores. En directa relación con este último punto, se excluye a las mujeres del trabajo asalariada colocándolas en un estado de subordinación con respecto a los hombres.

La construcción de ese nuevo orden patriarcal enlazado con el desarrollo del capitalismo, impuso normas y formas de comportamiento, y en el caso de las mujeres, si no se amoldaban a los parámetros establecidos eran perseguidas como brujas, desarrollándose una cacería y asesinatos de mujeres de las más grandes en la historia de la humanidad. Es así que, paralelamente a la producción de mercancías surge la separación entre producción y reproducción. El trabajo de reproducción implica toda acción para garantizar la reproducción, desde los cuidados, lo doméstico, traer hijos al mundo, todo lo cotidiano que hace que continuemos viviendo. La reproducción entonces tiene un doble carácter, reproduce nuestra vida, pero también reproduce trabajo.

Por lo general, la gran mayoría del trabajo productivo, esto es que produce valor, tiene como contraparte al salario. Sin embargo, el trabajo reproductivo, en su gran mayoría no tiene



Imagen 2. “Mano de sangre (series)”. Judithe Hernández, 2008. [www.judithehernandez.com](http://www.judithehernandez.com)

como contraparte un salario, dado que desde la perspectiva del capitalismo no produce valor, no produce plusvalía. El salario entonces, juega un rol importante en comprender la separación entre el trabajo productivo y el reproductivo. Se presenta así, un antagonismo a la interna de la clase en relación a la división sexual del trabajo, lo que Federici (2011) denomina “el patriarcado del salario”.

Las sufragistas, en lo que se denomina desde cierta lectura eurocéntrica como la segunda ola en la historia del feminismo y que tiene su nacimiento en 1848 con el manifiesto de Seneca Fall, extendiéndose hasta finalizada la Segunda Guerra Mundial, además de su reivindicación por el derecho al voto, tuvieron un rol muy importante en la búsqueda de derechos para poder acceder a estudiar y trabajar (Valcárcel, 2001). Pero esas mujeres eran de determinada clase social y de determinado color de piel, siendo entonces un grupo pequeño de mujeres que no representaban a todas. La mayoría de las

mujeres siempre trabajaron, ya sea en trabajos asalariados en fábricas, en el campo, en tareas domésticas o en los trabajos no asalariados de reproducción de la vida. Para problematizar este punto siempre ha sido un gran referente Sojourner Truth y su discurso *¿Acaso no soy una mujer?* interpelando a las “feministas blancas clase media-alta” que reivindicaban el derecho a trabajar de todas las mujeres perdiendo de vista la gran cantidad de mujeres trabajadoras existentes. También se han realizado críticas a las producciones más cercanas en el tiempo, como por ejemplo la realizada por bell hooks (2004) al libro *La Mística de la feminidad* de Betty Friedan, ya que más allá de la importancia de la obra y que hasta nuestro días es una referencia, no deja de ser un estudio sobre determinadas mujeres, que tienen determinadas características: blancas, casadas, de clase media o alta y con educación universitaria.

En su libro no decía quién tendría entonces que encargarse del cuidado de los hijos y del mantenimiento del hogar si cada vez más mujeres, como ella, eran liberadas de sus trabajos domésticos y obtenían un acceso a las profesiones similar al de los varones blancos. No hablaba de las necesidades de las mujeres sin hombre, ni hijos, ni hogar. Ignoraba la existencia de mujeres que no fueran blancas, así como de las mujeres blancas pobres. No decía a sus lectoras si, para su realización, era mejor ser sirvienta, niñera, obrera, dependiente o prostituta que un a ociosa ama de casa. Hizo de su situación, y de la situación de las mujeres blancas como ella, un sinónimo de la condición de todas las mujeres estadounidenses (bell hooks, 2004, pág. 34).

Muchos son los aportes en esta línea del feminismo negro y del feminismo chicano, donde se rompe y estalla el concepto “mujer” para dar cuenta de la diversidad de historias, de las múltiples formas de vivir el ser mujer y de la necesidad de tener una perspectiva interseccional.

En los años sesenta y setenta se reivindica el reconocimiento del trabajo reproductivo de la ama de casa como mujer trabajadora y las campañas por el salario doméstico, desde el feminismo se subraya la invisibilización del trabajo femenino, que tiene relación con su condición de trabajo no pago en términos salariales, minimizándolo como trabajo subsidiario del trabajo pago masculino y desconociendo el intrínseco nexo entre ambos (Dalla Costa & James, 1975/1979; Federici, 2011; Gago, 2014).

Paralelamente, ya desde los años sesenta surgen los estudios de ciencia, tecnología y género, del encuentro de los feminismos con los estudios sociales de la ciencia y de la tecnología (Pérez Sedeño, 2016). Así fue que se comenzó un trabajo sistemático de recuperación de mujeres trabajadoras en ciencia y tecnología, colocando también en escena características de la historia de la ciencia hasta el momento olvidadas, “porque el nacimiento de la historia de la ciencia como disciplina académica no había variado la perspectiva hacia las cuestiones relacionadas con las mujeres” (Pérez Sedeño, pág. 12). Por el trabajo de investigación realizado desde el feminismo, se ha visibilizado que más allá de los obstáculos y dificultades, las mujeres trabajadoras en ciencia no han sido tan pocas como se plantea en la historia de la ciencia.

Por mucho tiempo, la academia y la ciencia fueron espacios de exclusión para las mujeres y otros sujetos subalternos que no entraban dentro de los parámetros de hombre, blanco, heterosexual clase media-alta. La incorporación de las mujeres a trabajar en ciencia es el resultado de un proceso gradual iniciado con el ingreso a los estudios universitarios en los siglos XIX y XX (Blazquez Graf, 2008). No obstante, desde muchos años atrás, las mujeres manejaban diferentes conocimientos y saberes. Conocimientos que muchas veces fueron catalogados como “malignos”, donde quienes poseían estos saberes fueron perseguidas y asesinadas. Un hecho histórico que da cuenta de esta situación fue la cacería de brujas de los siglos XVI y XVII. La persecución de brujas, implementada tanto en Europa





Imagen 3. “La luchadora espera”. Judithe Hernández, 2012.  
[www.judithehernandez.com](http://www.judithehernandez.com)

como en América, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización y como la expropiación del campesinado europeo de sus tierras (Federici, 2011). Varios fueron los mecanismos culturales formales o informales que marcaron la subalternidad impuesta a las mujeres. Desde un sistema jurídico que reguló la subordinación de las mujeres en el siglo XIX y que, aunque algunas prácticas discriminatorias se fueron derogando, emergieron otras que perpetuaron la condición de subalternidad de las mujeres. Asimismo, también en el siglo XIX, se instauraron ciertas representaciones culturales, avaladas por los discursos de las ciencias de la época que colocaban a las mujeres en inferioridad biológica. La generalización del discurso de la domesticidad femenina, permeó en la sociedad occidental hasta gran parte del siglo XX, recluyó a las mujeres en la esfera de lo doméstico y lo privado, delimitando de esta forma los posibles ámbitos de actuación (Nash, 2012).

La ciencia es una construcción y una práctica social legitimada, para conocer y producir conocimientos sobre el mundo. La epistemología va a ser la encargada del estudio tanto

de la producción de conocimiento, así como de sus criterios de validación, teniendo en cuenta el contexto histórico y social. Diana Maffía (2007) considera que la ciencia es sexista en su doble aspecto, tanto a nivel del producto (teorías científicas), como a nivel del proceso (desigualdad dentro de las comunidades científicas en relación a composición y exigencias).

Las epistemologías feministas han generado una fuerte crítica a la ciencia, entendiéndola como una construcción social androcéntrica, realizada desde la perspectiva de los hombres. Han replanteando un nuevo objeto de estudio, un nuevo método e instalando un nuevo posicionamiento político que se centra en tener en cuenta las particularidades, criticando fuertemente la universalidad. Se basa en la subjetividad y la concepción fragmentada de las subjetividades (Haraway, 1984). Desde aquí, se han realizado críticas profundas y cuestionamientos a los procesos sociales, en torno a las desigualdades y a la dominación. En la investigación feminista, el concepto de transformación de las relaciones sociales sigue teniendo su plena vigencia desde las primeras formulaciones y sigue siendo el motor de orientación de todos sus desarrollos teórico-conceptuales.

La epistemología feminista va a abordar la producción de conocimiento y sus criterios de validación, en un contexto histórico y social determinado, teniendo en cuenta la incidencia del género en esa producción de conocimiento y al sujeto que realiza esa producción. Dentro de los temas centrales de la epistemología feminista se encuentra la crítica a conceptos como objetividad, neutralidad y universalidad, además de realizar una crítica a las formas de interpretación, teniendo presente la influencia de los aspectos sociales y políticos del contexto de la investigación y de quién investiga (Blazquez Graf, Bustos, & Restrepo, 2010). Desde las epistemologías feministas se busca trabajar en producir una mejor ciencia, “las feministas tienen que insistir en una mejor descripción del mundo; no basta con mostrar la contingencia histórica radical y los modos de construcción para todo” (Haraway, 1995, pág.

321). Una “ciencia sucesora” (Harding, 1996) que teniendo presente el lugar de la ciencia en la producción de discursos y por ende de realidad, así como su posible complicidad con el mantenimiento de múltiples exclusiones y jerarquizaciones sociales, tienen el compromiso ético-político de teorizar y producir una mejor forma de conocimiento. Producciones que aporten a la realidad situada y a comprender las problemáticas de los sectores no privilegiados (García Dauder, 2003).

## **Producción de conocimientos desde la perspectiva feminista y latinoamericanista**

*Está dispuesta a [...] hacerse vulnerable a maneras  
extrañas de ver y de pensar.  
Renuncia a toda noción de seguridad, de lo  
familiar. Deconstruir, construir.  
Se convierte en nahual, es capaz de transformarse  
en un árbol, un coyote, otra persona.*

Gloria Anzaldúa

El feminismo latinoamericano y caribeño además de alimentarse de los desarrollos críticos de las ciencias sociales, en particular se coloca en oposición a determinado feminismo que tiene las siguientes características: “ilustrado, blanco, heterosexual, institucional y estatal. Este feminismo del que hablo se piensa y repiensa a sí mismo en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación sexista, racial, heterosexista y capitalista [...]” (Curiel, 2010, págs. 71-72). Existe un posicionamiento de análisis interseccional, donde las categorías raza, sexo, clase, entre otras, son entendidas como constitutivas unas de las otras. Lo novedoso es reconocer y crear una genealogía feminista descolonizadora, emergente del contexto latinoamericano y caribeño.

Tal como plantea la filósofa feminista argentina Diana Maffía, muchos son los factores por considerar al momento de pensar las barreras de las mujeres latinoamericanas en ciencia y academia.



Imagen 4. "Santa desconocida". Judithe Hernández, 2017. [www.judithehernandez.com](http://www.judithehernandez.com)

Con respecto a las mujeres de América Latina, está la cuestión de género, es muy importante, pero también está la cuestión geopolítica y está la cuestión de la lengua, obviamente la desigualdad económica, la cuestión racial, es decir, hay una serie de barreras que no son las barreras que tradicionalmente se ha ocupado la epistemología tradicional.<sup>1</sup>

La crítica feminista a la ciencia que se pueda establecer desde los esfuerzos latinoamericanos, no solo tendrá que sobrepasar los obstáculos patriarcales y androcéntricos instalados en los sistemas y comunidades científicas, sino que además también será necesario resistir a las imposiciones de las lógicas y discursos en la producción de conocimiento euronorcéntrica instalada (Curiel, 2010). Una de las críticas planteadas es que para que la producción de conocimiento latinoamericano pueda ser reconocido, "el paisaje debe ser suficientemente exótico para que sea atractivo, suficientemente folclórico para que nos sea atribuido como identidad, suficientemente comprensible en los propios términos del pensamiento central para ser significativo" (Maffía, 2007, pág. 94). De esta forma, para que las mujeres latinoamericanas puedan realizar una crítica feminista de la ciencia, pero a su

1 Entrevista de la autora a Diana Maffía. Buenos Aires, 21 de febrero de 2018.

vez, también puedan producir saberes y además que esos saberes se valoren, se imponen determinadas condiciones que están siendo enunciadas desde diferentes latitudes de nuestra América. La dificultad de la colonialidad del saber (Ciriza, 2015; Lander, 2000) es otra de las barreras que se nos impone a las mujeres latinoamericanas.

¿Desde dónde y cómo somos sujetas de enunciación? ¿Qué nos avala como autoridad epistémica para poder decir? O incluso: ¿podemos ser sujetas de enunciación?

Diana Maffía (2007) dialoga con los desarrollos de Gayatri Spivak (1998) donde la pregunta “¿puede hablar un subalterno?” es significativa ya que en caso de que se logre hablar, ese hablar será en los términos que el opresor delimite. El universal “mujer” que de una forma esencialista describía a un modelo universal ha estallado en múltiples diversidades, pero aún no está claro que tanto pueden hacerse oír esas múltiples diversidades.

Volviendo a pensar desde un registro histórico, difícil es pensarnos desde los recortes y la delimitación de saberes que se nos ha impuesto, desde el borramiento o silenciamiento de la historia de los y las vencidas, es decir, de nuestra historia, sus saberes y formas de ver el mundo.

Estas fracturas, disonancias y tensiones son, desde mi punto de vista, asuntos centrales para pensar la cuestión de nuestras genealogías pues ellas se presentan particularmente dispersas: inesperadas para las europeas, desconocidas para otras mujeres del Sur, occidentalizadas para las feministas comunitarias, las feministas sudamericanas que allí vivimos y pensamos solemos hallarnos ante una serie de atolladeros: por cierto el del eurocentrismo que nos ubica como meras repetidoras, pero también el del androcentrismo, los intentos de negación de la perspectiva de clase con que los saberes son producidos y el racismo, que hace inaudibles las voces de las mujeres racializadas (Ciriza, 2015, pág. 86).

¿Será posible salirnos del lugar de la repetición? ¿Es real ese lugar o también es una forma de invisibilizar las producciones que se realizan desde nuestras latitudes? ¿Será que en realidad lo que sucede es que muchas veces no es repetición, sino que es trabajo no reconocido? ¿Qué tanto leemos a quienes están produciendo conocimiento en nuestra América?

Lo cierto es que muchas son las producciones de conocimiento que se han realizado desde nuestra América, ya sea desde antes de la invasión colonia, como también después. Mucho camino se recorrió desde la educación popular, desde la pedagogía del oprimido, desde el modelo latinoamericano de universidad, desde los saberes de los movimientos sociales, desde el feminismo en sus diversas expresiones, desde las luchas por los derechos humanos, desde los saberes y formas de ver el mundo originarias que aún resisten. Todo puede estar atravesado por pocas o muchas contradicciones, así somos, nuestra historia de contradicciones, tragedias y resistencias nos constituye y nos define.

238

Dossier



Imagen 5. Mensaje colocado en la Universidad de la República (Uruguay) en el marco del 8 de marzo de 2019. Fuente: Comunicación Udelar ([www.universidad.edu.uy](http://www.universidad.edu.uy)).

## **Espacios en disputa: Trabajo y ciencia desde transgresiones feministas**

Hace unos años atrás, cuando iniciábamos reuniones para hablar de feminismo, no imaginábamos lo que nos esperaba vivir. El feminismo llegó a nuestras vidas, no solo para no irse nunca más, sino para transformarnos completamente. Así comenzamos un trabajo personal y colectivo, porque el feminismo es eso, se vive de forma personal y colectiva, se construye siempre juntos a otras. Las reuniones de colectivo, las actividades con otras organizaciones, articular diferentes colectivos e individualidades para formar una coordinadora, trabajar para movilizarnos el 8 de marzo, llegar a movilizar en los últimos años a trescientas mil personas en una ciudad de un millón y medio de habitantes como Montevideo, movilizados en la calle cada vez que sucede un feminicidio con las alertas feministas, acompañar la marea verde por el aborto legal, libre y gratuito, tejer lazos con compañeras de otras latitudes, aprender de otras experiencias, escuchar a nuestras maestras, encontrarnos, desencontrarnos y volvernos a encontrar. Abordar desde el feminismo, nuestras relaciones, nuestras prácticas cotidianas, nuestros trabajos, e incluso la forma en que investigamos y producimos conocimientos. Es decir, abordarlo todo.

Discutir el tema trabajo y ciencia desde el feminismo no es una novedad. Muchos esfuerzos individuales y colectivos han aportado para pensar el tema y generar transformaciones desde hace muchos años. Tal vez el punto de novedad sea nuestro contexto, ya que nos encontramos en medio de una crisis humanitaria y ecológica. Nuestro momento histórico nos interpela, convivimos dentro de una crisis civilizatoria donde los fundamentalismos y la violencia extrema están cada vez más presentes (Segato, 2016). El incremento de la violencia es tan imponente, que ya no es la excepción, sino que es la norma. En los últimos años a lo largo de nuestra América han detonado grandes decepciones políticas, crisis económicas y sociales, desesperanza, éxodos migrantes, incremento imparable



Imagen 6. Encabezan la marcha del #8M con el pañuelo a favor del aborto, Dora Barrancos (sociología e historia), Nelly Minyerski (abogada), Martha Rosenberg (medicina) y Nina Brugo (psicoanálisis), feministas que desde sus disciplinas fueron de las primeras voces que se alzaron por los derechos de las mujeres. Argentina, 2019. Foto de Laura Reyes.

240

Dossier

de feminicidios, entre muchos otros ataques y extremas dificultades político-sociales. Es necesario comprender las nuevas subjetividades contemporáneas. Las subjetividades donde la vida no vale nada. Intentar comprender por qué ante tanta explotación y despojo, no hay sublevación, pero sí hay violencia. Una violencia desclasada, machista y dogmática. Simultáneamente, también en los últimos años han emergido otras formas de pensar lo político, otras formas de organización, lo que genera reacciones desde lo más rancio y fascista del sistema. Las personas que se señalan y que son asesinadas, en la gran cantidad de los casos, son mujeres o militantes de la lucha por el territorio, lo que se relaciona directamente con los dos grandes movimientos que se imponen con mucha fuerza a nivel mundial, el movimiento feminista y los movimientos en defensa de los territorios.

Se vuelve imprescindible en este escenario continuar aportando para repensar y transformar la forma en que está



organizada la sociedad, las lógicas y modos de trabajo, así como producir nuevos conocimientos situados y comprometidos con lo social. La división internacional del trabajo tiene su analogía en la división internacional de la producción de conocimientos. Los mismos sectores geográficos ubicados en el norte han sido históricamente los grandes privilegiados en lo económico, social, cultural y también como autoridad epistémica.

Como feminista e investigadora creo que es imprescindible cuestionarnos e interpelarnos. Cuestionarnos en nuestros procesos, propios y colectivos, en nuestras construcciones a nivel de la militancia social, así como dentro de la academia y la ciencia. Interpelarnos en la producción de conocimiento haciendo nuevas preguntas, buscando nuevas respuestas, y que éstas últimas, nos habiliten a formular nuevas preguntas. Pensar en nuestra historia, reconstruirla desde nuestras voces, buscando en los retazos, en los silencios, en la escucha. Porque la historia también es subjetiva y mucho depende de quién la cuenta.

¿Qué es la historia para las familias de las mujeres de Ciudad Juárez? ¿Qué es la historia para las madres de mujeres que sufrieron feminicidios? ¿Por qué siendo en Latinoamérica el 9% de la población mundial aquí ocurren el 50% de los feminicidios? ¿Cuál es la historia de estos insoportables porcentajes de muertes patriarcales? ¿Cómo influye la colonización en estos números?

¿Qué es la historia para las comunidades indígenas? ¿Qué son un poco más de 500 años en culturas que tienen muchos más siglos de historia atrás? ¿Cómo se mide el tiempo resistiendo?

¿Qué es la historia para quienes somos esta mezcla mestiza latinoamericana? ¿Cómo vivimos nuestras raíces? ¿Cuál es la historia falsa que nos contaron y nos creímos? ¿Cuál es la historia que nos compone y que es necesario continuar recuperando?

En tiempos difíciles, recuperar nuestra historia de forma colectiva se vuelve cada vez más imprescindible, no solo para

construir futuro, sino, para sobrevivir el presente. Tal vez, dentro de unos años cuando estudien nuestra época la narren como una época de crisis humanitaria, ecológica y como una fase de capitalismo feroz. Tal vez, también nos puedan narrar como la época de la rebelión de las mujeres, de la efervescencia nuevamente del feminismo a nivel internacional e intergeneracional, de la constante lucha de hombres y mujeres para defender el territorio y la vida, de los esfuerzos para producir conocimientos situados y comprometidos con la transformación. Tal vez, esta otra historia la narremos nosotras.

### Referencias bibliográficas:

- Anzaldúa, G. (1987/2016). *Borderlands/La Frontera: La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Basaglia, F. (1985). *Mujer, locura y sociedad*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Batthyány, K. (2004). *Cuidado infantil y trabajo: ¿un desafío exclusivamente femenino?; una mirada desde el género y la ciudadanía social*. Montevideo: CINTERFOR.
- bell hooks. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (págs. 33-50). Madrid: Traficantes de sueños.
- Blazquez Graf, N. (2008). *El retorno de las brujas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blazquez Graf, N., Bustos, O., & Restrepo, A. (2010). La entrevista como herramienta metodológica para propiciar conciencia de género. *Actas del VIII Congreso Iberoamericano de ciencia, tecnología y género*. Curritiba: Universidad Federal de Paraná.
- Butler, J. (1999/2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Ciriza, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. *Millcayac. Revista Digital de Ciencias Sociales*, II(3), 83-104. Obtenido de <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/523>

- Comas, D. (1998). *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.
- Curiel, O. (2010). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (págs. 69-76). Buenos Aires: En la Frontera.
- Dalla Costa, M. R., & James, S. (1975/1979). *El poder de la mujer y la subvención de la comunidad*. México: Siglo Veintiuno.
- Federici, S. (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Federici, S. (2013). *Reproducción en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- García Dauder, S. (2003). *Psicología y feminismo: una aproximación desde la psicología social de la ciencia y las epistemologías feministas. Tesis de Doctorado*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Departamento de Psicología Social. Obtenido de <https://eprints.ucm.es/4710/1/T26730.pdf>
- Haraway, D. (1984). *Manifiesto Ciborg. Ciencia, Tecnología y Feminismo Socialista Finales del siglo XX*. [Fuente original: A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. New York: Routledge, 1991]. Obtenido de [http://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz\\_suarez/ciborg.pdf](http://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf)
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Hurtado Saa, T. (2014). Análisis de la relación entre género y sexualidad a partir del estudio de la nueva división internacional del trabajo femenino. *Sociedad y economía*(26), 213-238. Obtenido de [http://sociedadyeconomia.univalle.edu.co/index.php/sociedad\\_y\\_economia/article/view/3958/6066](http://sociedadyeconomia.univalle.edu.co/index.php/sociedad_y_economia/article/view/3958/6066)
- Kergoat, D. (2003). De la relación social de sexo al sujeto sexuado. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(4), 841-861. Obtenido de <http://www.revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/5972/5493>

- Lander, E. (Ed.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*(9), 73-101. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>
- Maffía, D. (2007). Epistemología feminista. La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 63-98. Obtenido de [http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev\\_vem/article/view/2181/2076](http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2181/2076)
- Mignolo, W. (2010). Desobediencia Epistémica (II). Pensamiento independiente y libertad de-colonial. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 1(1), 8-42. Obtenido de <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/revistas/0001/mignolo.pdf>
- Nash, M. (2012). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pérez Sedeño, E. (2016). Visiones y versiones de la ciencia desde la epistemología y la filosofía feminista de la ciencia. En A. Bielli (Ed.), *Miradas regionales sobre ciencia y tecnología desde la perspectiva de género* (págs. 13-24). Montevideo: CYTED.
- Pfefferkorn, R. (2007). El trabajo, un eje fundamental de las relaciones sociales de sexo. *Revista de Ciencias Sociales*(18), 53-70. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70801804>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 201-246). Buenos Aires : CLACSO.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235. Obtenido de [https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv03n06t01/pdf\\_240](https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv03n06t01/pdf_240)
- Valcárcel, A. (2001). *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Santiago de Chile: Naciones Unidas. Obtenido de [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/5877/1/S01030209\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/5877/1/S01030209_es.pdf)

**Driver, Alice. *More or less dead. Femicide, haunting, and the ethics of representation*. University of Arizona Press, 2015, 194 págs.**

**Sandra Bustillos Durán**

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México  
sbustill@uacj.mx

Ciudad Juárez, localidad fronteriza de México con Estados Unidos, es mundial y tristemente reconocida por el feminicidio que ha acabado con la vida de tantas mujeres, pero también, con las de sus familias: ha sembrado luto y lágrimas en la región. Es menos conocida por las voces que se han alzado en contra de estos delitos, por la organización de las mujeres locales para defenderse y protestar, para alzar la voz y ser escuchadas. Gracias a estas valientes mujeres fronterizas, los feminicidios fueron puestos en la mirada pública y propiciaron la visibilización de este doloroso y lamentable fenómeno, que no ocurre solo en México, sino en América Latina.

Alice Driver ofrece una mirada crítica sobre la inequidad de género imperante en nuestras sociedades, evidencia la vulnerabilidad de las mujeres juarenses ante las múltiples formas de explotación a las que están sujetas, cuestiona no solo el empobrecimiento creciente en que viven, sino la forma en que sus muertes son expuestas a través de los medios.

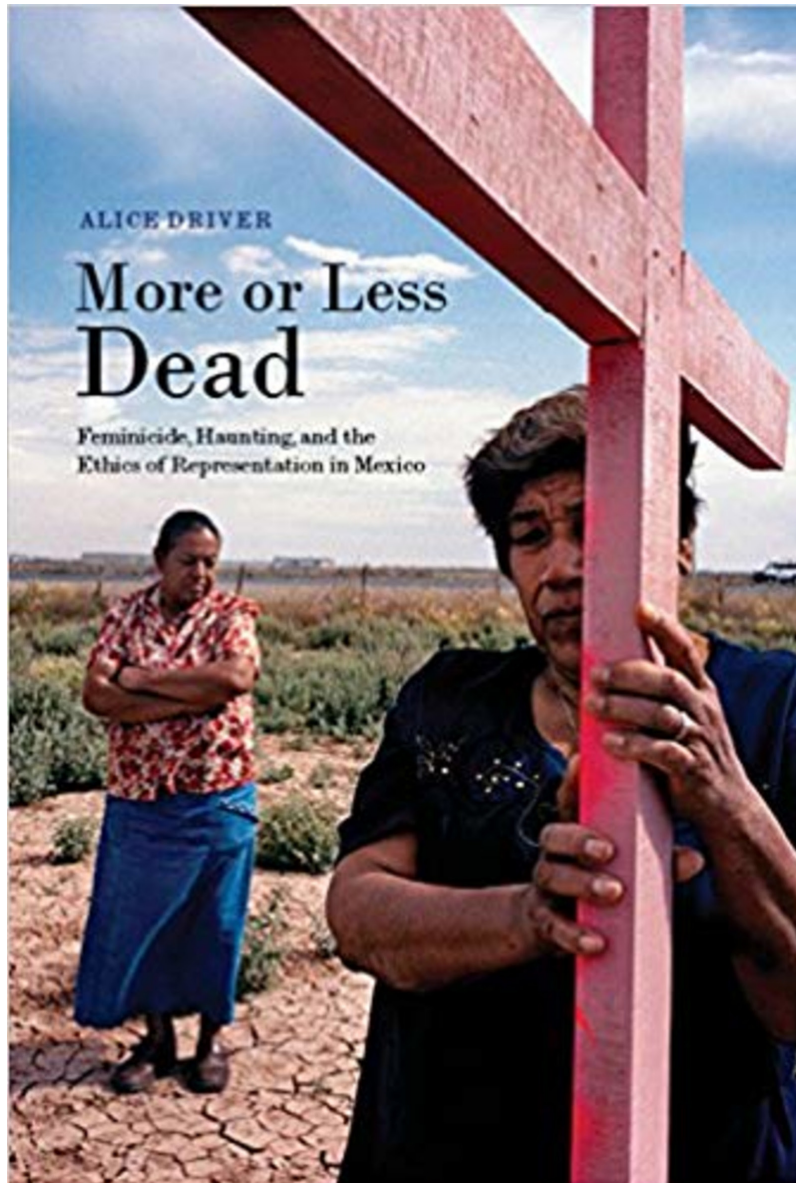
La autora ofrece una perspectiva ético-analítica de la representación de la violencia feminicida en el arte: “las formas en que los cuerpos de las mujeres asesinadas en Juárez han sido presentados en la literatura, el cine y el arte”. Examina la intersección entre la violencia real contra las mujeres y sus representaciones en este ámbito. La violencia extrema, misógina, que resulta en feminicidio, en la muerte de tantas y tantas mujeres en Ciudad Juárez. El libro documenta las maneras en que esta forma de violencia ha sido ficcionalizada: habla del testimonio, el poder de la palabra escrita, la teoría, el análisis y la producción cultural a partir de un hecho doloroso y perverso para quienes habitamos esta ciudad.

Driver fundamenta buena parte de su análisis en la propuesta analítica de Monárrez Fragoso, asentada a su vez en las propuestas teórico-conceptuales de Foucault y Arendt: los cuerpos de las mujeres sujetos a normas dictadas por varones, respaldadas por una estructura patriarcal, machista, misógina, violenta, que define y sanciona los comportamientos de los cuerpos femeninos y su tránsito por el espacio público. Presenta y discute una muestra de productos culturales que ofrecen una perspectiva de la reificación de lo que significa ser mujer en el territorio globalizado de la maquiladora del norte de México, en la forma en que se usa, se habita y se construye el territorio, en particular por parte de mujeres pobres y vulnerables.

El texto pretende, a decir de su autora, presentar un análisis etnográfico de los productos culturales que han elaborado los escritores, documentalistas, cineastas, fotógrafos y artistas, pero también las familias de las víctimas sobre este doloroso e impune hecho. Indaga sobre cómo ha sido representado en el quehacer artístico y académico, y se interroga de entrada, sobre la ética de estas representaciones: se representa lo que no está o quienes no están, los otros y las otras, se representa a jóvenes, niñas, mujeres. Se representa la ausencia: de las mujeres víctimas, de la impunidad, de la justicia y del Estado que debería administrarla pero no lo hace, de los derechos humanos, de los ciudadanos y ciudadanas que han dejado a su suerte a las familias afectadas directamente.

Pero esta representación adolece de una serie de problemas que es necesario mencionar: ¿Cuál es la legitimidad de los artistas para representar a las víctimas y a la situación? ¿Cuál es su posicionamiento ético para erigirse como la voz de quienes aparentemente no tienen voz, pero han sido capaces de enfrentar a un Estado sordo al dolor y al clamor de justicia de las familias, de las madres? ¿Cuál es la ética de la ficcionalización-representación de un fenómeno tan estrujante a través de la literatura, el cine, el arte?

Alice Driver indaga sobre las condiciones bajo las cuales se puede obtener el derecho a la representación, tal como



lo como plantea el pensamiento poscolonial: ¿Quién habla por el oprimido? (Spivak). Retoma la discusión de la ética del cuerpo: ¿Cómo escapar a la trampa de la representación-mercantilización de los cuerpos? ¿De las situaciones? Pero también hace un posicionamiento político: el poder del arte, de las imágenes que produce y nos invita actuar de ciertas maneras, que nos invita a tomar conciencia de lo que ocurre, a veces de manera sutil, a veces de manera más agresiva.

Es sustrato epistemológico del documento remite a consideraciones teóricas de diverso nivel y alcance. Los diversos textos que revisa y analiza contextualizan la ciudad, el

espacio geográfico como lo que en otros textos he llamado una ciudad global periférica, atada a los vaivenes del capitalismo rampante, desde una posición totalmente subordinada, marginal, pero funcional al sistema. La ciudad, contaminada de la avaricia acumulativa del modelo global, que especula con el suelo, relega a los pobres a espacios marginales y pauperizados. El capitalismo voraz, una especie de Midas perverso, cuya búsqueda insaciable de riqueza convierte en desechable todo cuanto toca, incluidas las vidas humanas, en particular las de las mujeres jóvenes y pobres. ¿Quiénes otros más vulnerables existen? Acaso los niños y niñas, que también son víctimas de este modelo, como hemos visto recientemente.

La autora analiza la maquiladora como el engranaje de la ciudad con el mundo, con el gran capital, en medio de la indiferencia y el desprecio de las autoridades ante la vida de tantas mujeres y niñas desaparecidas y asesinadas, secuestradas, ante la trata de personas, la violencia, en medio de la cultura de la maquiladora cuyo único objetivo es el *just in time* y mantener la vida precarizada de miles de obreros y obreras que difícilmente sobreviven con los 75 pesos del salario mínimo y las diez a doce horas de trabajo diario (incluidas las horas en el transporte).

Ciudad aparentemente caótica, en realidad fuertemente controlada en todos sus aspectos, pero que ofrece la imagen de caos para funcionar en la manera en que ha sido pensada por los artífices de su miseria. Obreros y obreras cuyos cuerpos anónimos son explotados al límite, desde lógicas racializadas, fragmentadas, que convierten la vida humana en algo fácilmente sustituible, desechable, más aún las vidas de las mujeres pobres, jóvenes, morenas.

Los documentales *Señorita extraviada*, *Performing the Border* y *La Batalla de las Cruces*, así como la *Exposición museográfica 450+*, rescatan esa perspectiva liminal donde los actores y actrices (OSCs, madres, familias, artistas) encuentran una posibilidad de agencia, de resiliencia, construyendo así un mapa de contrageografías urbanas, no la marcada por la mirada



panóptica del capital: los memoriales dispersos en los "huecos" que escapan al control, como los postes de alumbrado público sobre los cuales se han pintado cruces negras en recuadros rosados, las cruces con clavos frente al palacio de gobierno en la capital del estado y en el puente internacional Santa Fe, Juárez-El Paso, los murales dispersos por la ciudad, los *performance* efímeros, que buscan conservar la memoria a través de la evocación del horror de la muerte, pero también de la alegría de la vida (Las vivas de Juárez).

Para cerrar, añadiré que considero que los artistas perciben el mundo de manera especial, tienen capacidades negadas a los simples mortales para atisbar el presente y el futuro, para ofrecer una mirada del camino que estamos tomando. Los artistas, cual modernas casandras, poseen una visión y también una carga maldita, pueden ver, pero no pueden traducir, es el espectador quien deberá traducir, tomar conciencia y también, posicionarse ética y políticamente. Detrás de este complejo esquema aparece el papel del arte.

Ciudad Juárez requiere un ritual de perdón. Para ello es necesario en primera instancia llevar a cabo el rescate de la memoria, de los daños ocasionados por la ola de violencia, de las niñas y mujeres asesinadas a lo largo de estas décadas, requerimos un proceso de sanación pública, que dé lugar, nombre y voz a las víctimas, que su presencia quede grabada en el espacio público que otrora les fue negado. Las madres de las víctimas han mostrado un camino de la valentía, la construcción de memoriales al margen del poder, de reapropiación del espacio público en pequeñas manifestaciones artístico-terapéuticas que nos permitan salir del estupor en que nos encontramos.

Nuestra prisa por olvidar lo vivido puede volverse en contra nuestra, aquel viejo lugar común de quien olvida su historia estará condenado a repetirla puede resultar mortal. La apelación de Alice Driver a la ética de la representación es un argumento poderoso, siempre y cuando tengamos claro cuál es el sentido de las representaciones (NO PERFORMANCES): Las prácticas culturales de los últimos años, emprendidas por

artistas locales, nacionales e internacionales, por las familias de las víctimas, plantea el derecho a la vida, y se recuerda a las mujeres en entornos familiares, con sus padres, hijos, hijas, amigos y amigas, en el esplendor de la vida, un ejemplo es el de los murales que se han pintado por la ciudad, lado a lado con esos otros eco testimonios que las familias y las activistas han sembrado en la geografía urbana a lo largo de los años.

250

# América Latina: sobre la fórmula trinitaria

Marcos Cueva Perus

Instituto de Investigaciones Sociales (IIS-UNAM), México

cuevaperus@yahoo.com.mx

Recibido: 24-05-2019

Aceptado: 19-06-2019

**Resumen:** Este texto plantea que el elemento clave de la fórmula trinitaria de la Economía Política (renta, salario, ganancia) es, para América Latina en perspectiva histórica, la renta, que se asocia, por herencia de una sociedad tributaria, con un uso político-ideológico-metafísico del excedente y por una posición subordinada de la esfera económica hasta tiempos muy recientes, de tal modo que “la política”, entendida como intermediación y capacidad para concesionar, y la carrera en el Estado son los medios para llegar a un poder a la vez enajenante y violento. Esta tesis y algunas reflexiones que la acompañan sobre la forma de ese poder, de origen señorial, se contrastan aquí con la problemática de la sobreexplotación de la fuerza de trabajo y la del lugar mismo del trabajo y la ley del valor en las sociedades latinoamericanas.

**Palabras clave:** renta, sociedades tributarias, política, sobreexplotación, América Latina.



## Latin America: on the Trinitarian formula

**Abstract:** This text states that the key element of the Trinitarian formula of Political Economy (income, salary, profit) is, for Latin America in historical perspective, income, which is associated, by inheritance of a tax society, with a political use- ideological-metaphysical of the surplus and by a subordinate position of the economic sphere until very recent times, so that “politics”, understood as intermediation and capacity to concession, and the career in the State are the means to reach a power at the same time alienating and violent. This thesis and some reflections that accompany it on the form of that power, of stately origin, are contrasted here with the problem of the overexploitation of the labor force and that of the place of work itself and the law of value in Latin American societies.

**Keywords:** income, tax societies, politics, overexploitation, Latin America.



## América Latina: na fórmula trinitária

**Resumo:** Este texto afirma que o elemento-chave da fórmula trinitária da economia política (renda, salário, lucro) é, para a América Latina em perspectiva histórica, a renda associada à herança de uma sociedade tributária, com um uso político. Ideológico-metafísico do superávit e por uma posição subordinada da esfera econômica até tempos bem recentes, de modo que a “política”, entendida como intermediação e capacidade de concessão, e a carreira no Estado são os meios para alcançar um poder ao mesmo tempo alienante e violento. Esta tese e algumas reflexões que a acompanham sobre a forma desse poder, de origem imponente, contrastam aqui com o problema da superexploração da força de trabalho e do próprio lugar do trabalho e da lei do valor nas sociedades latino-americanas.

**Palavras-chave:** *sociedades de imposto de renda, política, superexploração, América Latina.*

## I

En un texto no traducido al español, desafortunadamente, e intitulado *Has Latin America always been unequal?* (¿América Latina ha sido siempre desigual?), el investigador Ewout Frankema adelanta esta tesis: la desigualdad económica en la región se remonta a la Colonia y se explica por la concentración extrema de la tierra. Frankema señala que esta desigualdad colonial se origina en el modo de distribuir la tierra. No se hace por mérito en el cultivo –es decir, en el trabajo– o por competencia económica desde abajo entre agricultores (o por economías de escala potenciales, por patrones de especialización rural, o agreguemos que, por productividad, etcétera...), sino por asignación desde arriba por el rey. Se otorgan tierras, como favor regio, en recompensa por la lealtad política, por lo conquistado en actos de guerra, por la cercanía con el rey, etcétera (Frankema, 2009, pág. 48). Digamos que el criterio no tiene que ver con la esfera económica y sí en cambio con la “política-ideológica” (también se puede premiar con tierras a la Iglesia). Nos encontramos de paso con el germen de la clientela.

Por su parte, en un texto de 1979 pero retomado en más de un aspecto posteriormente, en 1996 (y traducido al español), el extinto economista egipcio Samir Amin sostiene que se pueden distinguir dos grandes modos de producción precapitalistas, o si se prefiere, dos tipos de sociedades previas al capitalismo: la comunitaria y la tributaria (1997). Amin se ubica en el debate sobre los modos de producción (comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo y comunismo), y sobre la base de observaciones propias, en particular sobre el mundo árabe, Asia Central y Europa, este autor prefiere su propia construcción: para el economista, hay etapas (esclavitud, feudalismo) que no son obligatorias. Agreguemos que se puede incluir entre las sociedades tributarias el modo de producción asiático o “despótico-

tributario”, que en América Latina distinguiría antes de la Conquista a las civilizaciones azteca e inca, aunque ambas comprenden también formas de propiedad comunitaria (*ayllu* entre los incas, *calpulli* entre los aztecas). Hasta cierto punto, en estas grandes civilizaciones, los dos tipos de sociedades descritas por Amin se entremezclan.

El tema ya no ha sido tratado en América Latina desde hace mucho tiempo. En México, los últimos trabajos al respecto fueron los de Roger Bartra –básicamente, una antología de textos sobre el modo de producción asiático (1986)– y de Heinz Dieterich –quien se ocupó bastante del Perú colonial y prehispánico (1978)–, y llama la atención que no se haya avanzado más en el contexto actual de atracción por los pueblos originarios y dada la gran diversidad de trayectorias históricas (incluyendo las formas de propiedad) entre los mismos. Ahora bien, lo que le importa más a Samir Amin y que nos hace volver sobre la problemática es que, antes del capitalismo, la “esfera dominante” de la sociedad no sería la economía, sino la política y sus acompañamientos ideológicos-metafísicos. En otros términos, antes del capitalismo el excedente sirve para reproducir esa esfera política-ideológica-metafísica y no la economía (para la acumulación). No descartemos aquí que lo dicho se refleje en la manera de representarse el espacio y el tiempo como circular. Si el capitalismo se caracteriza por una racionalidad instrumental, que lleva a los individuos a calcular la rentabilidad (el “costo/beneficio”, “todo es negocio”, “el tiempo es dinero”) en todas las esferas de la vida, lo que no debe confundirse con el cartesianismo ni con la Ilustración, las sociedades previas privilegian las dimensiones mágica y mítica. Podría decirse tal vez que la primera suele ser propia de las sociedades prehispánicas y la segunda de la Conquista y la Colonia impuestas por españoles y portugueses, y que estas formas de creencia pueden contraponerse. Así, por ejemplo, a cierta mitomanía de los orígenes en la heráldica familiar española pueden oponerse rituales mágicos indígenas (las “limpias”, cierta herbolaria...) o incluso de esclavos africanos

(santería...), y ambas prácticas subsisten hasta hoy (¡basta con ver algunas telenovelas!).

La tesis de Amin no está reñida con la de Frankema, quien en realidad no dice otra cosa: “la política”, la del rey, acompañada de criterios religiosos-metafísicos (o guerreros) es el criterio dominante para la asignación de los recursos económicos, y sin duda que también para la jerarquización de los “lugares” sociales de cada quien, al margen de lo que ocurra en la economía y por ende en el proceso productivo y el trabajo. “Mi análisis –explica por su parte Samir Amin– parte de la distinción cualitativa –que me parece decisiva– entre las sociedades del capitalismo, dominadas por lo económico (la ley del valor), y las sociedades anteriores, dominadas por lo político-ideológico” (1997, pág. 6). Señala este autor: “el mercado capitalista generalizado constituye el marco en el cual operan las leyes de la economía (‘la competencia’), convertidas en fuerzas que actúan independientemente de las voluntades subjetivas” (pág. 4). Es justamente la competencia que no encuentra Frankema y la reemplaza la voluntad subjetiva del rey, lo que desde un punto de vista capitalista puede aparecer incluso como pura y simple arbitrariedad. Así, a partir de la Conquista y la Colonia, la tierra, como otros recursos económicos seguramente (la misma mano de obra), se asignan en América Latina de un modo que sí encuentra su explicación, pero no una racionalidad económica, desde un punto de vista capitalista. Al mismo tiempo, no hay en las sociedades tributarias y comunitarias, cualesquiera que sean, “enajenación economicista”, lo que puede atraer a más de uno cual forma de liberación, real o supuesta, más si la religión ofrece un “alma”.

Si traducimos lo dicho por Frankema, en la Conquista y la Colonia en América Latina no hay capitalismo ninguno en la forma de asignar los recursos económicos. No está de más recordar que, de acuerdo con Ruggiero Romano, América Latina se caracteriza por lo demás por un largo periodo de ausencia de moneda, que se prolonga incluso en el periodo de

Independencia (baste recordar la tienda de raya porfiriana), salvo en ciertas esferas privilegiadas (comerciantes) y ciudadinas (2004, págs. 209, 420). Si el saqueo de la región contribuye al surgimiento del capitalismo en una parte de Europa –que no es ni siquiera España, contra lo que llegara a escribir Theotonio dos Santos (2015, pág. 305)–, con el clásico ejemplo de los banqueros Fugger, no hay en cambio introducción de relaciones capitalistas en América Latina, a pesar de que numerosos autores, entre ellos el mismo Amin, ubiquen en el Descubrimiento de América en 1492 el principio de un mundo capitalista e incluso (como para Aldo Ferrer) “globalizado”. América Latina permanecería como una sociedad tributaria (que mezcla los restos del modo despótico-tributario con el feudalismo traído de la metrópoli) y comunitaria, pese a la dispersión originada por la Conquista.

Si no hay acumulación en las sociedades tributarias, por lo que el tiempo puede parecer circular (y así pueden verlo por ejemplo grupos indígenas), tampoco hay inversión: en lo político-ideológico-metafísico mencionado por Amin, el excedente se gasta (se consumen los valores de uso), aunque por distintas razones una parte pueda también guardarse (en previsión de malos tiempos para la cosecha o asociados con ofrendas a los dioses, etcétera). Las sociedades comunitarias primitivas o tributarias se rigen por distintas formas de “gasto” relacionadas con la esfera política-ideológica-metafísica, algo que también puede ocurrir en las fiestas a santos patronos, por ejemplo: visto desde un punto de vista capitalista, se trata de un despilfarro o de una incapacidad para “ahorrar”. En términos de Karl Marx, no hay aquí fórmula trinitaria (renta, salario, ganancia), únicamente renta. La llegada del feudalismo, una sociedad tributaria, permite hablar de renta en lugar de tributo, aunque es sabido que estas formas llegan a confundirse, por ejemplo, en el modo que tienen los españoles de percibir rentas (en especie, en trabajo...) recurriendo a cacicazgos indígenas que se apoyan a su vez en formas prehispánicas de tributar. Esta dimensión ha sido bien documentada en la historiografía



de América Latina. La tipología propuesta por Amin es útil para comprender por qué en algunos aspectos el choque entre españoles e indígenas fue a veces menos violento de lo puede parecer en ciertas versiones de lo ocurrido en la Conquista y la Colonia: todas son sociedades tributarias y pueden explicarse entonces entre otras cosas episodios como los de la alianza con los españoles de grupos indígenas cansados de tributar al imperio prehispánico (cañaris de la futura Real Audiencia de Quito contra los incas, tlaxcaltecas de la futura Nueva España contra los aztecas...). Dejemos dicho en todo caso que, en las sociedades tributarias, la esfera económica no se ha autonomizado y predomina la política.

Hasta aquí, en las sociedades precapitalistas la “política” se impone a la economía, lo que no quiere decir que esté ausente de la primera la influencia del tipo de relaciones de propiedad (como sea, una civilización como la maya podría haberse arruinado precisamente a falta de racionalidad económica, provocando deforestación y sequía). El control político es clave para el económico: el primero el que da acceso al segundo, desde arriba.

## II

La fuerza de dicho control es tal que puede inhibir los elementos de protocapitalismo o incluso provocar “refeudalizaciones” de la sociedad, por ejemplo: es lo que sugiere Perry Anderson para el Estado absolutista europeo (1998, pág. 12). De igual modo, es lo que encuentra el investigador Cristóbal Kay al comparar los regímenes señoriales de América Latina y Europa Oriental, y hallar similitudes entre ellos a partir de la polémica de la “segunda servidumbre” de Friedrich Engels. En efecto, con el despliegue del capitalismo en parte del Occidente europeo, llega el momento en que el oriente del mismo continente, controlado políticamente por terratenientes (de tipo prusiano), para satisfacer la demanda externa de producción de determinados productos agrícolas refuerza la servidumbre, en

particular con el trabajo forzado en las reservas de los señores (Kay, 1980, pág. 36), lo que no excluye la obtención de parte de los campesinos de pagos en efectivo. En Europa Oriental no ha avanzado lo suficiente la desintegración del feudalismo, a falta de estímulo interno (desarrollo de villas y ciudades, etcétera...). “(...) En Europa Oriental (excepto Rusia), escribe Kay, el estímulo del mercado era externo a la economía, y la adaptación de las economías orientales al desarrollo capitalista inicial del Occidente reforzó la posición económica de la clase feudal y, sobre todo, su poder político” (pág. 38). Esta idea del reforzamiento político es similar a la de Anderson sobre el absolutismo. En la comercialización hacia afuera de los productos agrícolas (granos) del Este europeo, la clase feudal ocupa según Kay el lugar de los comerciantes, y subyuga a las “clases medias” y a la naciente burguesía, por ejemplo, en Polonia y en Prusia (*ibíd.*). En vez de que se despliegue esta última, se ve obstaculizada y se vuelve a la servidumbre de la gleba, se reduce la economía campesina al ser con frecuencia despojada de tierras y tener que dar mayores rentas en trabajo, por lo que el nivel general de vida decae (pág. 39). Kay ve aquí “uno de los primeros casos de subdesarrollo histórico” (*ibíd.*). No son liberados los campesinos, ni se produce el éxodo a las ciudades ni la aparición de un mercado interno, para el desarrollo industrial-manufacturero. Las importaciones de este tipo de productos destruyen al artesanado local. A juicio de Kay, algo similar ocurre en América Latina cuando la hacienda empieza a producir para la exportación. Que la región entre en contacto con el capitalismo no es entonces garantía ninguna de que se vuelva a su vez capitalista, sobre todo si el estímulo de mercado sigue siendo externo, para decirlo en palabras de Kay, y ni siquiera por el hecho de que la hacienda se extienda en detrimento de la comunidad indígena, recurriendo al despojo. Es ciertamente el tipo de proceso que ocurre en América Latina cuando se refuerzan los vínculos externos con el mercado internacional, como ocurre a finales del siglo XIX o incluso más allá, con un poder político centralizado en las figuras de los

caudillos (de Porfirio Díaz a Juan Vicente Gómez más allá del decimonono). El “control” de la transición depende entonces de quién tiene el poder político y se beneficia de él frente al exterior y al interior.

### III

Sobre la forma de extracción del excedente en las sociedades tributarias, Samir Amin escribe:

(...) antes del siglo XVI todas las sociedades evolucionadas tenían idéntica naturaleza. Al caracterizarlas como tributarias, subrayo el hecho cualitativo esencial de que el excedente se extrae de forma directa del campesinado, por medios transparentes asociados a la organización jerárquica del poder (...). La reproducción del sistema exige la dominación ideológica: la religión de Estado opaca la organización del poder y la legítima, por contraste con la ideología economicista del capitalismo, que opaca la explotación económica y la legítima, y tiene en la relativa transparencia de las relaciones políticas una condición para el surgimiento de la democracia moderna” (1997, pág. 4).

No hay en las sociedades tributarias mayor cabida para la igualdad, así sea formal, y asignan el lugar de cada quien, de acuerdo con las jerarquías del poder, de modo transparente. En cambio, en las sociedades plenamente capitalistas, pese a la enajenación economicista (que termina por alcanzar a la política misma, convertida en otro negocio más), hay tanto igualdad formal (lo cual puede reflejarse en el trato y en las mentalidades) como “contrato social” entre iguales frente a la ley. No está de más recordar que la igualdad formal supera la barrera del lugar social: el productor directo es formalmente tan libre como su patrón, que no es dueño de la persona de aquél; libre de vender su fuerza de trabajo (su energía física y mental, no su persona) a quien mejor le convenga (siempre

desde el punto de vista formal). Quien vende su fuerza de trabajo es su propietario.

Para el autor egipcio, en las sociedades tributarias, justamente por la organización jerárquica del poder, “(...) el poder es la fuente de riqueza, mientras que en el capitalismo se invierte esta regla” (*ibíd.*). En las sociedades tributarias puede muy bien existir un “fetichismo del poder” (del “poder por el poder”) tan fuerte y deshumanizante como el “fetichismo del dinero” en el mundo capitalista (en realidad lo es de la ganancia), o el “fetichismo de la mercancía” en el mundo del consumo en el mismo capitalismo. Aquél no está para nada exento de violencia y puede ser más brutal que la existente dentro de las sociedades plenamente capitalistas. En las sociedades tributarias, la “extracción directa del excedente del campesinado” implica la coerción extra-económica, que no existe en cambio en la libertad formal del capitalismo.

La lectura de las *Formaciones económicas precapitalistas* de Marx, cuya edición moderna llegara a prologar Eric Hobsbawm (2015), permite abundar en la problemática. En el capitalismo, cada quien es, por así decirlo, “propietario de lo suyo” y se enfrenta al otro como propiedad ajena, que la igualdad jurídica y el contrato social obligan a respetar, con lo que implica también para el tiempo y el espacio del otro. En cambio, en las formaciones precapitalistas, lo de los demás es percibido como prolongación “inorgánica” de la propiedad de cada uno (lo que aparece de forma brutal por ejemplo en el esclavismo). Marx señala que, en régimen señorial, el señor se considera dueño de la voluntad de los demás, en quienes no reconoce una propiedad ajena (una propiedad sobre la propia persona, por lo que se dispone de ésta). Cuando se está en la órbita del señor (en “su” territorio), no se es individuo, sino “prolongación de...”, en particular de la propiedad de quien tiene poder en una estructura jerárquica.

En el texto clásico de Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, se encuentran elementos que no han sido mayormente relacionados entre sí, en la medida



Imagen 1. Retrato de José Carlos Mariátegui”, de Bruno Portuguese.  
<http://diariouno.pe>

en que con frecuencia se ha querido privilegiar la cuestión indígena. Al decir de aquél. “en el Perú, contra el sentido de emancipación republicana, se ha encargado al espíritu de feudo –antítesis y negación del espíritu de burgo– la creación de una economía capitalista” (2012, pág. 34). Lo que resulta no es obstáculo al despliegue del capitalismo, sino que se instala una relación de complementariedad y al mismo tiempo de contradicción con la sociedad tributaria, como ocurre por lo demás con la renta del suelo (con las sociedades comunitarias ocurre otra cosa). Si se afianza en vez de debilitarse el poder

político de los terratenientes, por el reforzamiento también político del “espíritu de feudo” al mismo tiempo al servicio del capitalismo, se consolida otra tendencia que detecta Mariátegui, sin dejar de tener algunas dudas, al menos en la redacción, al decir que “el capitalista”, o más bien “el propietario criollo”, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción (*ibíd.*). Lejos de ser abolida, como debiera suceder a la larga con el avance del capitalismo, la renta de la tierra permanece, por lo que vale la pena detenerse sobre lo que significa. Marx no deja de señalar que la renta dineraria es la más propicia a la aparición del capitalismo, a diferencia de la renta en trabajo o en especie (en productos). Ya hemos observado, siguiendo a Romano, que el uso de la moneda tarda históricamente en generalizarse en América Latina. No estaría de más agregar incluso cómo, a raíz del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas en 1994, se encontró en la Sierra Madre de este estado una finca (Liquidámbur, en manos de alemanes) lujosísima (con alberca, billar, jacuzzi, etcétera...) con 1, 910 hectáreas dedicadas al cultivo del café donde aún existía la tienda de raya y se usaba “moneda” propia para “pagar” a unos 250 peones acasillados.<sup>1</sup>

El hecho es que el terrateniente recibe la renta por la propiedad de un suelo del cual bien puede vivir alejado, por ser ausentista. En efecto, incluso en el capitalismo, llega el momento en que para el terrateniente “(...) la tierra ya no representa otra cosa que determinado impuesto en dinero que recauda, mediante su monopolio, del capitalista industrial, del arrendatario: (que) rompe los vínculos a tal punto, que el terrateniente puede pasar toda su vida en Constantinopla, mientras que su propiedad se halla en Escocia” (Marx, 1981, págs. 795-796). ¿De qué se trata? De haber conseguido una posición ventajosa (hay variaciones según se trate de renta absoluta o diferencial), a lo que en determinados periodos políticos de la historia latinoamericana contribuye el poder

<sup>1</sup> La noticia apareció, entre otros medios, en la revista mexicana *Proceso* del 10 de septiembre de 1994.

político o la cercanía con éste, siempre en la línea de lo encontrado por Frankema. Así, para Marx, “la propiedad de la tierra presupone el monopolio de ciertas personas sobre determinadas porciones del planeta, sobre las cuales pueden disponer como esferas exclusivas de su arbitrio privado, con exclusión de todos los demás” (pág. 793). Puede ser el monopolio del rey o el monopolio del cacique o de un gamonal en una clientela: el hecho es que, de vuelta a Frankema, se excluye la competencia. Algo parecido sucede con el acceso a las minas. El autor de *El Capital* insiste en lo que por su parte viera Mariátegui más tarde. Los terratenientes “(...) meten en sus propios bolsillos el resultado producido, sin su concurso, por el desarrollo social: *fruges consumere nati* (nacidos para consumir los frutos)” (pág. 798). Así, por ser ausentistas y por limitarse desde una posición privilegiada a embolsarse los frutos de un desarrollo social que les es ajeno, aunque al mismo tiempo lo condicionan (pág. 1045), los terratenientes, los mismos que tienen el “espíritu de feudo” y a quienes se llega a encarar la transición al capitalismo, en realidad están alejados del proceso productivo e incluso de su comprensión, incluyendo la ley del valor (y la competencia entre capitales para la formación de la ganancia media). Es por ello, entre otros factores, que “(...) la propiedad de la tierra se distingue de los restantes tipos de propiedad por el hecho de que, una vez alcanzado cierto nivel de desarrollo se manifiesta como superflua y nociva, desde el punto de vista del modo capitalista de producción” (pág. 801). Es lo que le hace decir a Samir Amin que, para Marx, la renta de la tierra es finalmente precapitalista. Al mismo tiempo, según lo sugerido por ejemplo por Kay, el control político de los terratenientes le puede ser útil al capitalismo, aunque renta y ganancia se contrapongan y haya forcejeo por el excedente. Marx señala que entre terratenientes y capitalistas hay antagonismos (*ibíd.*), aunque en algo pueden coincidir: en que el excedente a repartirse sea el máximo (la renta de la tierra está descrita por Marx como plusganancia), y eventualmente a costa del productor directo, que en el capitalismo es asalariado.

Al mismo tiempo, esta plusganancia que es la renta puede ser un obstáculo para la libre competencia de capitales:

desde el punto de vista del conjunto del capital de la sociedad –escribe Juan Iñigo Carrera apoyándose en Marx– la renta diferencial constituye un ‘falso valor social’, ya que la misma no encierra contenido alguno de trabajo socialmente necesario gastado privadamente para producir las mercancías agrarias (...) el capital total de toda la sociedad paga el falso valor social constituido por la renta diferencial a expensas del valor real extraído gratuitamente a sus obreros, o sea, a expensas de su plusvalía (...) Se trata, por lo tanto, de una apropiación de plusvalía por los terratenientes que resta a la potencia inmediata del capital total de la sociedad para acumularse (Iñigo Carrera, 2007, pág. 15).

Agreguemos que el capital extranjero o el nacional pueden acomodarse a esta situación mediante la corrupción, pagándole sobornos (¡la plusganancia, según quien la recibe!) a quienes detentan el poder político y a los “terratenientes intermediarios” o intermediarios a secas. Después de todo, hay firmas transnacionales que disponen muy bien de un rubro de fondos para corrupción (Departamento de Operaciones Estructuradas de Odebrecht, etcétera). Como sea, los terratenientes no necesitan apropiarse de toda la renta diferencial para reproducirse porque lo suyo no es la acumulación de capital; según Iñigo Carrera, son “parásitos sociales” (2007, pág. 17). ¿Pero acaso no es el mismo tipo de captación de riqueza que puede hacerse desde arriba con poder político? La base económica del fenómeno político descrito por Frankema es la renta del suelo. Ya en la etapa capitalista de la Historia de América Latina, desde finales del siglo XIX en adelante, rasgos de la sociedad tributaria pueden muy bien permanecer si se conservan la importancia de la renta (frente a una ganancia que se va al extranjero) y el control político de los “prusianos”.

264



## IV

Retomando a Mariátegui, en América Latina se encarga entonces en realidad al empresario extranjero la modernización capitalista. Se les ofrece el acceso a los recursos naturales a cambio justamente de una renta y, además, de la disposición de mano de obra barata, las supuestas “ventajas comparativas” de los países subdesarrollados. A la hora de la distribución de los recursos, lo que no estará dispuesto a perder este propietario es su posición de monopolio o su control político, por endeble que sea. A este propietario, el alejamiento de la producción puede hacerle desconocer la ley del valor. En efecto, el trabajo no le salta a aquél a la vista, menos si vive “en Constantinopla”. No es nada más la producción, sino también “el trabajo” – para Marx, la fuerza de trabajo– como creador de riqueza lo que se le puede escapar al propietario de la tierra, que tiene cierto fetichismo de la naturaleza, si a lo sumo es la mayor o menor fertilidad del suelo lo que parece otorgarle una posición privilegiada. Después de todo, Malthus, defensor de los terratenientes (a diferencia de Marx y Ricardo), creía en una riqueza creada por la Divina Providencia. Pareciera que vale no respetar el valor de la fuerza de trabajo, lo que sucede en la Inglaterra y la Escocia que describe Marx en determinados periodos (las leyes cerealeras serán justificadas a la larga por terratenientes y arrendatarios señalando la imposibilidad de reducir aún más el salario de los jornaleros rurales):

(...) un hecho mucho más general e importante –escribe– lo constituye la reducción del salario del obrero agrícola propiamente dicho por debajo de su nivel medio normal; que al trabajador se le sustrae una parte del salario, la cual constituye un componente del arriendo, y de ese modo, bajo la máscara de la renta del suelo, afluye hacia el terrateniente en lugar de hacerlo hacia el obrero (1981, pág. 807).

La situación descrita por Kay para Europa Oriental permite que tenga lugar lo descrito entre países: en unos se despliega el capitalismo y en otros, considerando sin duda la renta de los *junkers* (prusianos agrarios), se llega a la ya mencionada “segunda servidumbre”, que reproduce por lo demás las condiciones de la acumulación originaria mediante el despojo de campesinos para aumentar las reservas señoriales, que pueden ser a su vez puestas a disposición del mercado para exportación capitalista. Aquí puede señalarse que, para un autor como Roger Bartra, la acumulación originaria en México es permanente (1986, pág. 23) y para América Latina y otros lugares, el geógrafo británico David Harvey (2004) ha podido hablar muy recientemente de acumulación por despojo, que puede tener lugar dentro del capitalismo en formas brutales en el mundo subdesarrollado. Lo que hace el gran crimen organizado no es otra cosa: permitir ese tipo de acumulación. También puede observarse la utilidad de mantener la coexistencia con sociedades comunitarias o tributarias si de ellas se puede obtener la reproducción de la fuerza de trabajo a un costo que sería entonces nulo para el capitalismo, de acuerdo con lo sugerido por Pierre-Philippe Rey (1976). En todos los casos, esas sociedades pueden ser funcionales al capitalismo, como alguna vez lo fue también la esclavitud.

El problema del trabajo aparece de manera curiosa en el dependentismo latinoamericano, notoriamente en *Dialéctica de la dependencia*, un clásico de Ruy Mauro Marini. En efecto, las condiciones del mercado externo, en el cual se da el intercambio desigual, hacen, según el autor, que “se” repercuta la disminución de la plusvalía (y la cuota de plusvalía) hacia el productor directo, mediante la superexplotación del trabajo, que no debe llamar por cierto a equívocos, si la explotación no deja de ser mayor en el mundo desarrollado.

Lo que aparece claramente, pues –explica Marini–, es que las naciones desfavorecidas por el intercambio desigual no buscan tanto corregir el desequilibrio entre

los precios y el valor de sus mercancías exportadas (lo que implicaría un esfuerzo redoblado para aumentar la capacidad productiva del trabajo), sino más bien compensar la pérdida de ingresos generados por el comercio internacional, a través del recurso a una mayor explotación del trabajador (1974, págs. 36-37).

Prosigue el autor:

el aumento de la intensidad del trabajo aparece, en esta perspectiva, como un aumento de plusvalía, logrado a través de una mayor explotación del trabajador y no del incremento de la capacidad productiva. Lo mismo se podría decir de la prolongación de la jornada de trabajo, es decir, del aumento de la plusvalía absoluta en su forma clásica; a diferencia del primero, se trata aquí de aumentar simplemente el tiempo de trabajo excedente, que es aquél en el que el obrero sigue produciendo después de haber creado un valor equivalente al de los medios de subsistencia para su propio consumo. Habría que señalar, finalmente, un tercer procedimiento, que consiste en reducir el consumo del obrero más allá de su límite normal, por lo cual “*el fondo necesario de consumo del obrero se convierte, de hecho, dentro de ciertos límites, en un fondo de acumulación de capital*”, implicando así un modo específico de aumentar el tiempo de trabajo excedente (págs. 38-39).

Señala *Dialéctica de la dependencia*:

importa señalar además que, en los tres mecanismos considerados, la característica esencial está dada por el hecho de que se le niega al trabajador las condiciones necesarias para reponer el desgaste de su fuerza de trabajo: en los dos primeros casos, porque se le obliga a un dispendio de fuerza de trabajo superior al que

debería proporcionar normalmente, provocándose así su agotamiento prematuro; en el último, porque se le retira incluso la posibilidad de consumir lo estrictamente indispensable para conservar su fuerza de trabajo en estado normal (págs. 41-42).

Marini agrega que “en términos capitalistas, estos mecanismos (que además se pueden dar, y normalmente se dan, en forma combinada) significan que el trabajo se remunera por debajo de su valor, y corresponden, pues, a una superexplotación del trabajo” (*ibíd.*). Llama la atención que Marini utilice la palabra “dispendio”: lo que se estaría haciendo, al menos en los dos primeros casos, es gastar la fuerza de trabajo, en vez de consumir su valor de uso dentro de ciertos límites, incluyendo el del tiempo.

Lo enumerado no plantea problema hasta la actualidad: una trabajadora de Walmart, el mayor empleador de México, trabaja con intensidad (como lo haría en una maquiladora) hasta 12 horas por día y por un salario raquítico. Con todo, no está de más recordar, si bien el examen del problema rebasa este texto, que la sobreexplotación del trabajo (y el pago de la fuerza de trabajo por debajo de su valor) aparecen como causas contrarrestantes de la caída de la tasa de ganancia (al mismo título que la sobrepoblación relativa), por lo que empresas extranjeras pueden buscar justamente este efecto en el mundo periférico. Como sea, la problemática está en que, en estas mismas condiciones, no hay mercado interno (en el sentido de un mercado nacional) hasta donde, como lo señala el mismo Marini:

(...) el sacrificio del consumo individual de los trabajadores en aras de la exportación al mercado mundial deprime los niveles de demanda interna y erige el mercado mundial en única salida para la producción. Paralelamente, el incremento de las ganancias que de esto se deriva pone al capitalista en condiciones de

desarrollar expectativas de consumo sin contrapartida en la producción interna (orientada hacia el mercado mundial), expectativas que tienen que satisfacerse a través de importaciones (1974, págs. 43-54).

En estas condiciones, Marini habla de ganancia sin especificar de qué tipo de capitalista se trata en América Latina (si es el extranjero bien puede tratarse de contrarrestar la baja de la tasa de ganancia, algo ya señalado), y mencionando apenas de pasada el hecho de que tienden a predominar las exportaciones latinoamericanas de materias primas y productos agrícolas. ¿Quién es el sujeto capitalista en la economía dependiente, puesto que no lo es alguna capitalista industrial que no aparece mencionado en ninguna línea en todo el texto de *Dialéctica de la dependencia*? Incluso en la producción industrial nacional hay una explotación redoblada, en términos intensivos y extensivos, que ahorra plantearse el problema de la productividad del trabajo y la baja del valor de la unidad del producto. El poder de compra de los obreros no es algo que interese al “capitalista” latinoamericano y, por otra parte, Marini llega a afirmar, sin precisar el periodo al cual se refiere, que “(...) las manufacturas no son elementos esenciales en el consumo individual del obrero” (pág. 68), afirmación que sin periodización no deja de resultar enigmática.

Cuando se trata de capitalistas nacionales, del “capitalista de la nación desfavorecida” (Marini), en realidad son terratenientes (a finales del siglo XIX y principios del siglo XX), como lo muestra la hacienda cacaotera de la costa ecuatoriana, que hasta hoy ha dejado una impronta particular en una ciudad como Guayaquil, pese a que el tiempo del cacao pasó hace mucho y fue remplazado por la bonanza bananera. Se trata de terratenientes nacionales que suelen utilizar mano de obra indígena serrana, cuyas condiciones de reproducción se rigen por la sociedad tributaria (feudal) imperante en la sierra del Ecuador (más débil que el Perú y Bolivia en la sobrevivencia de sociedades comunitarias, pese a la existencia de la minga



Imagen 2. “Ríos de Sangre I”, de Oswaldo Guayasamín (1986).  
[www.capilladelhombre.com](http://www.capilladelhombre.com)

270

entre los indígenas, alguna vez convertidos en sojuzgados al Imperio Inca, salvo los mitimaes saraguros y probablemente los otavaleños). También son hacendados del henequén en Yucatán quienes se benefician de la mano de obra yaqui (de Sonora, en el norte mexicano) casi esclava y proveniente de reservas comunitarias que existen como tales hasta hoy, cuando luchan contra el despojo del agua. Hasta aquí, el capitalismo no excluye la refuncionalización de sociedades comunitarias o tributarias sin destruirlas por completo.

Si a la larga aparece un capitalista industrial nacional, puede estar ligada al periodo ISI (Industrialización por Sustitución de Importaciones) de la segunda posguerra y a una industria que alcanza a producir para un incipiente mercado nacional, si bien también hay algunas reducidas burguesías agrarias, como la del noroeste mexicano (Sinaloa-Sonora, donde por lo demás los indígenas mayos aceptaron de manera indolora la Conquista española). Con todo, el mismo Marini señala sin mayor precisión histórica que, en países como

México, Argentina y Brasil, “(...) la industria siguió siendo (...) una actividad subordinada a la producción y exportación de bienes primarios, que constituían, éstos sí, el centro vital del proceso de acumulación” (pág. 56). Así, suponiendo que los exportadores sean terratenientes, no se ven desplazados del poder político y queda la incógnita de saber qué “capitalistas” son los que sobreexplotan al trabajador. Según vimos antes, es la necesidad de repartir el excedente entre ganancia y plusganancia (renta) la que puede contribuir a hacer aparecer la sobreexplotación.

## V

Si se acude al clásico de José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, se puede atribuir en efecto otra explicación a la sobreexplotación de la fuerza de trabajo. Puede estar actuando una herencia, que se remonta por lo menos hasta la Colonia, en la cual el problema del valor de la fuerza de trabajo ni siquiera se plantea, entre otras cosas porque no funciona “plenamente” la ley del valor al no haber mayor capitalismo local en América Latina, y no hay entonces fuerza de trabajo propiamente dicha, tampoco, lo que permite volver sobre una igualdad inexistente: el propietario de la tierra o de algún otro instrumento de producción no reconoce en el trabajador, al que no ve más que como prolongación suya, una propiedad ajena (o un propietario de un bien ajeno), por lo que simplemente le roba. Para Mariátegui, el colonizador español “tenía una idea, un poco fantástica, del valor económico de los tesoros de la naturaleza, pero no tenía casi idea alguna del valor económico del hombre” (2012, pág. 52). Esta falta de visión perdura después de la Independencia: ya en la hacienda, que con sus “tambos” tiene la exclusiva del aprovisionamiento de su población (como ocurre en la conocida tienda de raya porfiriana en México), “esta práctica (...) acusa el hábito de tratar al peón como una cosa y no como una persona” (pág. 32). En pleno siglo XX, en la hacienda de la costa peruana

se recurre a formas de coerción extraeconómica, como el “enganche” para reclutar trabajadores, y el yanaconazgo no es mucho mejor.

Mediante el ‘enganche’ y el yanaconazgo, dice Mariátegui, los grandes propietarios resisten al establecimiento del régimen de salario libre. El ‘enganche’, que priva al bracero del derecho de disponer de su persona y su trabajo, mientras no satisfaga las obligaciones contraídas con el propietario, descende inequívocamente del tráfico semiesclavista de *coolíes*; el yanaconazgo es una variedad del sistema de servidumbre a través del cual se ha prolongado la feudalidad hasta nuestra edad capitalista en los pueblos política y económicamente retardados (pág. 81).

Refiriéndose por lo demás al gamonalismo, el autor peruano señala: “el hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio” (pág. 35). ¿Es necesario recordar cómo hasta hoy subsiste el trabajo infantil en un país como México e incluso en los cultivos para la exportación, como lo muestra la película *Los herederos* (2008, Eugenio Polgovsky) en pleno siglo XXI? En el Perú colonial, el trabajo en la mita es forzado. Ya en la época de Mariátegui, por cierto que no tan alejada del momento en que Marini escribe su obra clásica (son pocas décadas de distancia de 1928 a 1972-73),

en las minas rige el salariado; pero la paga es ínfima, la defensa de la vida del obrero casi nula, la ley de accidentes del trabajo casi burlada. El sistema del ‘enganche’, que por medio de anticipos falaces esclaviza al obrero, coloca a los indios a merced de estas empresas capitalistas. Es



tanta la miseria a que los condena la feudalidad agraria, que los indios encuentran preferible, con todo, la suerte que les ofrecen las minas (Mariátegui, 2012, pág. 44).

En otros términos, no aparece aquí “el capitalista” en su forma más pura, respetuosa de un contrato y por ende también del valor, incluido el de la palabra, en este caso escrita, frente a un “otro” que es igual jurídica y formalmente hablando. Lo que despunta es algo que a juicio de Marini sería sobreexplotación, pero que no deja de aparecer ligado a la subsistencia de sociedades tributarias (como el feudalismo o semi-feudalismo al que se refiere Mariátegui para el caso peruano) y al robo. ¿Es algo ya antiguo, o hay que recordar la tragedia reciente de los mineros mexicanos del carbón en Pasta de Conchos, en 2006 (región nortea de Nueva Rosita, Coahuila), sepultados por la empresa para que no se descubrieran sus decimonónicas formas de trabajo? Para el autor de los *Siete ensayos...*, los latifundistas en pleno siglo XX conservan la mentalidad colonial, y son una “(...) casta de propietarios, acostumbrados a considerar el trabajo con el criterio de esclavistas y ‘negreros’” (Mariátegui, 2012, pág. 80), a lo que suelen agregar por lo demás la discriminación racial. En efecto, “en la costa peruana el trabajador de la tierra, cuando no ha sido el indio, ha sido el negro esclavo, el *coolí* chino, mirados, si cabe, con mayor desprecio. En el latifundista costea, han actuado a la vez los sentimientos del aristócrata medieval y del colonizador blanco, saturados de prejuicios de raza” (*ibíd.*). En los productores directos, no se trata de “hombres”, sino de “brazos”, una cantidad sin fin antes que una cualidad por conservar:

el latifundista costea –escribe Mariátegui– no ha reclamado nunca, para fecundar sus tierras, hombres sino brazos. Por esto, cuando le faltaron los esclavos negros, les buscó un sucedáneo en los *coolíes* chinos. Esta otra importación típica de un régimen de ‘encomenderos’ contrariaba y entrababa como la de negros la formación

regular de una economía liberal congruente con el orden político establecido por la revolución de la Independencia (2012, pág. 54).

Siempre está latente la coerción extraeconómica, en un régimen “(...) fundado sólo en la conquista y en la fuerza” (*ibíd.*). Así que el latifundista costeño, creyéndose “fuera de la potestad del Estado”,

cobra arbitrios, otorga monopolios, establece sanciones contrarias siempre a la libertad de los braceros y de sus familias. Los transportes, los negocios y hasta las costumbres están sujetas al control del propietario dentro de la hacienda. Y con frecuencia las rancherías que alojan a la población obrera no difieren grandemente de los galpones que albergaban a la población esclava (*ibíd.*, pág. 80).

Ya en tiempos de pago regular en moneda y por ende de trabajo asalariado generalizado, es posible hablar de una sobreexplotación que se encuentra por lo demás en las más diversas formas de burlar la ley escrita: en un caso como el de México, es sabido que las oficinas públicas o privadas, además de reservarse el derecho a intensificar el trabajo, no dudan en prolongar las jornadas laborales por las “urgencias del jefe” y las “órdenes de arriba”, por ejemplo. El contrato social escrito no se respeta y las jerarquías del poder se imponen, así sea al servicio del capitalismo: con el jefe se llega por anticipado y se “hace antesala”, con un inferior jerárquico se llega tarde o incluso se falta a la cita (¿quién lo hace ante un superior jerárquico?)... De seguirse a Mariátegui, autor por completo desconocido por el dependentismo, la sobreexplotación, que burla la ley del valor y por ende el intercambio de equivalentes, encuentra su origen no siempre en algún intercambio desigual ni en algún “capitalista de la nación desfavorecida”, sino en una problemática que se remonta a la Colonia y que toca a

formas de sobrevivencia de sociedades tributarias, al menos en “lo político”, que operan en la coerción extra-económica o, dicho de forma más cruda, con la violencia de todo tipo. El latinoamericano promedio, trabajador, detesta el robo, no la explotación.

Si volvemos a Mariátegui, en el Perú el capitalismo penetra sin cuajar plenamente como tal y sin abolir prácticas tributarias porque el latifundista no es realmente desplazado del poder, ni con los *booms* del guano y el salitre ni del algodón y el azúcar. Este propietario es, ante todo, un rentista: “pesan sobre el propietario criollo la herencia y la educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente lo que distingue al capitalismo de la feudalidad. Los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima, escribe Mariátegui. El capitalista, o mejor el propietario, criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción. El sentimiento de aventura, el ímpetu de creación, el poder organizador, que caracterizan al capitalista auténtico, son entre nosotros casi desconocidos” (2012, pág. 34). Un buscador de oro no es un creador de riqueza. El hecho es que las reflexiones en los *Siete ensayos...* sobre este problema de la renta van más lejos:

es muy elevado el porcentaje de tierras, explotadas por arrendatarios grandes o medios, que pertenecen a terratenientes que jamás han manejado sus fundos. Estos terratenientes, escribe el autor, por completo extraños y ausentes de la agricultura y de sus problemas, viven de su renta territorial sin dar ningún aporte de trabajo ni de inteligencia a la actividad económica del país. Corresponden a la categoría del aristócrata o del rentista, consumidor improductivo (2012, pág. 89).

Es el mismo que “vive en Constantinopla” descrito por Marx. Mariátegui había visto que, al colonizador español, digamos que por ser parte de una sociedad tributaria (feudal),

no le interesaba mayormente la economía: “el Imperio español, describe, tramontaba por no reposar sino sobre bases militares y políticas y, sobre todo, por representar una economía superada. España no podía abastecer abundantemente a sus colonias sino de eclesiásticos, doctores y nobles” (2012, pág. 20), por lo que éstas, algún día, habrían de preferir para lo práctico voltear hacia Inglaterra (*ibíd.*). El poder de los terratenientes procede desde luego de la propiedad de la tierra, pero además sucede lo siguiente: “su condición de clase propietaria –y no de clase ilustrada- le había consentido, según Mariátegui, solidarizar sus intereses con los de los comerciantes y prestamistas extranjeros y traficar a este título con el Estado y la riqueza pública” (pág. 69). Así pues, se utiliza el Estado y la riqueza pública, entre otras cosas, para aliarse con un capital extranjero que se encuentra en el comercio y las finanzas, aunque a la larga se instalará también físicamente en la producción (como sucede con la Casa Grande azucarera de los Gildemeister, en el departamento de La Libertad, y que no será nacionalizada sino hasta el gobierno de Juan Velasco Alvarado). La ventaja que da el control del poder político está descrita así en los *Siete ensayos...*: durante el periodo del *boom* del guano y el salitre, “el capital comercial, casi exclusivamente extranjero, no podía (...) hacer otra cosa que entenderse y asociarse con esta aristocracia que, por otra parte, tácita o explícitamente, conservaba su predominio político. Fue así como la aristocracia terrateniente y sus *ralliés* resultaron usufructuarios de la política fiscal y de la explotación del guano y el salitre” (*ibíd.*). Lo mismo ocurrió luego con el azúcar y el algodón (pág. 71): en esa época, “los hacendados, deudores a los comerciantes, prestamistas extranjeros, servían de intermediarios, casi de ‘yanacones’(sic), al capitalismo anglosajón para asegurarle la explotación de campos cultivados a un costo mínimo por braceros esclavizados y miserables, curvados sobre la tierra bajo el látigo de los ‘negreros’ coloniales” (pág. 72). Es entonces desde el control político que se tejen las alianzas para hacerse de la riqueza conseguida del trabajo en las condiciones ya

descritas previamente, y que en el caso de la costa peruana no cambiarán ni con las mejoras técnicas capitalistas (*ibíd.*). Estos terratenientes, que despojan al indio de la tierra comunitaria y en este sentido llegan a ser incluso peores que los colonizadores, pueden incluso aliarse con parte de los indios, que Mariátegui no idealiza: “el indio alfabeto, llega a decir el autor, se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo” (pág. 234). En suma, más allá de este señalamiento sobre los “orígenes tributarios”, se trata de una alianza entre terratenientes (que perciben la renta de la tierra) y capitalistas extranjeros, de los que se puede decir que reciben su ganancia. El supuesto capitalista nacional no es más que un intermediario: los terratenientes hacen las veces de intermediarios –así los define una y otra vez Mariátegui, acusándolos por lo demás de adoptar la “práctica” más no el “espíritu” del capitalismo (pág. 79)– y al mismo tiempo, “prestan” al capital extranjero “su” mano de obra, lo que le permite a este mismo capital ganancias que de otro modo no tendría en los países centrales (ganancias extraordinarias). En otros países de América Latina y hasta muy entrado el siglo XX, la alianza descrita podrá llegar hasta ceder territorio, por incapacidad para producir, como ocurrió en casi toda Centroamérica (salvo en El Salvador), Panamá y Colombia con los enclaves bananeros sobre el Atlántico y el Pacífico, o también, bajo coerción, con las tierras y aguas para construir el Canal de Panamá. Lo hizo incluso la “pacífica” (no lo era hasta 1948) y muy *farmer* Costa Rica, con la concesión de ferrocarriles al empresario estadounidense Minor Keith a finales del siglo XIX (contrato Soto- Keith de 1884). En pleno siglo XXI, el gobierno mexicano de turno (2013) se propuso modificar el artículo 27 de la Constitución para que extranjeros pudieran comprar terrenos en playas mexicanas, así fuera para fines recreativos, mientras se fue entregando una porción no desdeñable del territorio a la minería foránea, canadiense en particular. En América Latina, la fórmula trinitaria sí existe, pero la renta es un elemento crucial de intermediación y captación de recursos.

## VI

Además de representar la alianza entre terratenientes y capital extranjero, el Estado, copado por “intermediarios”, sirve para reprimir brutalmente cualquier forma de protesta contra lo barato de la mano de obra.

En general –escribe Mariátegui– en el ‘encomendero’ español había frecuentemente algunos hábitos nobles de señorío. El ‘encomendero’ criollo tiene todos los defectos del plebeyo y ninguna de las virtudes del hidalgo. La servidumbre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República. Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido ahogadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial (2012, pág. 43).

Este modo de garantizar una mano de obra barata no se reduce al indio, como lo prueba la represión del Porfiriato mexicano contra los huelguistas de Río Blanco (“¡mátenlos en caliente!”) y Cananea, o la del gobierno chileno en Santa María de Iquique (por las mismas fechas en que reprime el Porfiriato), contra obreros del salitre que eran pagados con fichas y en el mejor de los casos con alimentos traídos desde el centro del país conosureño, donde predominaban latifundios muy atrasados. Contra lo que llegó a creerse en determinado momento, la tradición democrática chilena no es tan fuerte en el tiempo, y fue a partir de un golpe de Estado militar desde arriba en 1973 y de todo un proceso de reorganización política, al que no fue ajeno por lo demás el conservadurismo católico, que Chile se orientó al llamado “neoliberalismo” a partir de los años setenta, con la asesoría de los *Chicago Boys* estadounidenses. El proceso se acompañó entre otras cosas de una contrarreforma agraria y no está de más agregar que, en pleno siglo XXI, el Estado chileno llega a considerar

“terroristas” a los indígenas mapuches que protestan contra el despojo de bosques y aguas comunales. Así pues, el Estado latinoamericano, salvo excepciones, recurre hasta el siglo XX o más allá a la represión brutal para garantizarle mano de obra barata a la alianza entre terratenientes y capital extranjero. Al mismo tiempo, Mariátegui sugiere que tampoco es un Estado “emprendedor”. Durante el periodo peruano del guano y el salitre, que “(...) ocuparon un puesto desmesurado en la economía peruana”, éstos se convirtieron en la principal renta fiscal. “El país se sintió rico, escribe Mariátegui. El Estado usó sin medida de su crédito. Vivió en el derroche, hipotecando su porvenir a la finanza inglesa” (2012, pág. 23). Como el terrateniente, el Estado despilfarra y no se acumula realmente nada para el futuro, aunque haya acumulación. No es, pues, un Estado que tenga una perspectiva capitalista, puesto que se da al derroche sin prever el futuro. Otros Estados de América Latina seguirán el mismo camino mucho más tarde hasta caer en los años '80 en la crisis de la deuda externa, desde la junta militar argentina en su dispendio del Mundial de Fútbol de 1978, pactado por lo demás con narcotraficantes colombianos, hasta el gobierno mexicano de José López Portillo entre 1976 y 1982, que “administró la abundancia” del petróleo de tal modo que para final del sexenio estuvo a punto de caer en moratoria. En el caso de México, llega a ser todavía más fantástico, puesto que, en pleno periodo de ajuste estructural, la mentalidad predominante siguió siendo la de gastar y no de invertir ni buscar alguna forma de recuperación productiva, y esto en un país que terminó con los “prusianos” en la Revolución de 1910, aunque después se habría orientado, según Kay, por una vía mixta “terrateniente-farmer” (a lo que habría que agregar la forma comunal del ejido desplegada durante el reparto cardenista). José Valenzuela Feijoó y otros autores demostraron en su momento que entre mediados de los años '80 y los años '90, en pleno “neoliberalismo”, aumentaron la explotación y la tasa de plusvalía de modo descomunal en México, pero crecieron a la par los usos improductivos del

excedente, por lo que cayó la acumulación –para 1996, sólo 25 centavos de cada peso desembolsado por los capitalistas se destinaba a la acumulación, prefiriéndose el gasto suntuario (Dardón, Isaac Egurrola, & Valdivieso, 1999, pág. 169)– y se llegó a una economía parasitaria, digamos que en crisis pero con los centros comerciales o los restaurantes siempre llenos. De paso, entre 1988 y 1995, el incremento de los improductivos explicó el 72.7% del incremento total de la ocupación, y se hicieron prácticamente iguales las ocupaciones productivas y las improductivas (Dardón, Valdivieso, & Valenzuela Feijóo, 1999, pág. 47).

Como parte del problema de la superexplotación planteado por Marini, cabe agregar que en América Latina no se le da mayor importancia a la educación de la mano de obra, mientras, como acabamos de ver, se la “disciplina” con métodos brutales, sea india o no. Ewout Frankema propuso una explicación que se remonta también a la Colonia: a la Iglesia no le interesa realmente evangelizar y, digámoslo así, “hacer iguales” a sus fieles entre otras cosas porque a diferencia del protestantismo, no considera que saber leer y escribir sea necesario para tener fe y adherirse al catolicismo, que da la misa en latín (Frankema, 2009). Es un problema sobre el que también se detuvo Mariátegui. Citando a Javier Prado, el autor de los *Siete ensayos...* señala que la Iglesia católica, alejada desde luego de la ciencia, se pierde en “teología vulgar”, “dogmatismo formalista”, “ergotismo escolástico” y, en fin, en el recurso de “fatigar el pensamiento” con “gimnasia de palabras y fórmulas” y con un “método vacío, extravagante e infecundo”, leyendo además en el Perú discursos en latín (Mariátegui, 2012, pág. 167). Desde la Colonia es una Iglesia católica casi siempre ocupada en tener poder y en estar cerca del hacendado. Siendo ella misma un hacendado que cobra diezmo, por ejemplo, la Iglesia es artífice de una religión sacramental, que suele montarse por cierto sobre los rituales indígenas, aunque se persiga la magia, la superstición y la idolatría: se vive la religión para las ceremonias mientras, por su parte, el Conquistador da



lugar a una nobleza que no está para empresas de caballería, ya que, dice Mariátegui, “la extensión y riqueza de los dominios de España le aseguraba una existencia cortesana y gaudente” (2012, pág. 154). Como lo muestra el mismo Mariátegui, la Iglesia aquí también mantiene una representación medieval y aristocrática del trabajo, visto ni más ni menos que como servidumbre (lo que, dicho sea de paso, no tiene absolutamente nada que ver con la creación de valor).

La civilización occidental –escribe Mariátegui– reposa totalmente sobre el trabajo. La sociedad lucha por organizarse como una sociedad de trabajadores, de productores. No puede, por tanto, considerar el trabajo como una servidumbre. Tiene que exaltarlo y ennoblecerlo (...) El destino del hombre es la creación. Y el trabajo es creación, vale decir liberación. El hombre se realiza en su trabajo (2012, pág. 139).

No es una visión que se herede en América Latina de la Colonia, y por lo demás tampoco puede hacerla crecer un terrateniente ausentista y alejado por ende de la producción “desde Constantinopla”. La visión católica conservadora le prefiere las ceremonias del poder. Aquí puede incluso señalarse cómo el Uruguay, que consigue relativamente temprano un muy buen nivel educativo (desde finales del siglo XIX, con la obra de José Pedro Varela), cae de todos modos a principios de los años '70, en pleno siglo XX, en una regresión “ruralista-ganadera” con la dictadura de Juan María Bordaberry, hijo de estanciero, quien se acerca pronto a la Liga Federal de Acción Ruralista y es carlista, tradición monárquica partidaria de los fueros.

Todo lo anterior deja planteado el problema del origen de la superexplotación, más aún cuando no hay en América Latina sujeto capitalista que la practique, el “capitalista que opera en la nación desfavorecida” (Marini, 1974, pág. 37). Este mismo autor parece inclinarse, en algún momento de su exposición

en *Dialéctica de la dependencia*, por constatar la inexistencia de ese capitalista en la industria fabril, al menos durante un periodo no especificado:

en efecto –escribe– más que en la industria fabril, donde un aumento de trabajo implica por lo menos un mayor gasto de materias primas, en la industria extractiva y en la agricultura el efecto del aumento del trabajo sobre los elementos del capital constante son mucho menos sensibles, siendo posible, por la simple acción del hombre sobre la naturaleza, incrementar la riqueza producida sin un capital adicional. Se entiende que en estas circunstancias, la actividad productiva se basa sobre todo en el uso extensivo e intensivo de la fuerza de trabajo: esto permite bajar la composición-valor del capital, lo que, aunado a la intensificación del grado de explotación del trabajo, hace que se eleven simultáneamente las cuotas de plusvalía y de ganancia (1974, pág. 41).

Un capitalista “en la industria fabril” difícilmente puede surgir donde el mercado interno (nacional) está “ahorcado” por la misma superexplotación del trabajo, aunque Marini buscará luego “capitalistas industriales” con un mercado en “las clases medias” (1974, pág. 65) y eventualmente en la exportación de países subimperialistas. Pese a que llegue a plantear la existencia de distintos modos de producción, sin precisar periodos, para Marini se trata de un estudio en estado “puro”: “la economía exportadora es, pues, algo más que el producto de una economía internacional fundada en la especialización productiva: es una formación social basada en el modo capitalista de producción, que acentúa hasta el límite las contradicciones que le son propias” (1974, pág. 53). Así, ya no hay mayor lugar para rasgos precapitalistas, a diferencia del planteamiento de Mariátegui. Sostiene así Marini que en la economía dependiente pueden

existir efectivamente “insuficiencias”, pero que hay también “deformaciones”, que serían propias de un capitalismo en condiciones de subdesarrollo.

Lo que habría que decir –explica Marini– es que, aun cuando se trate realmente de un desarrollo insuficiente de las relaciones capitalistas, esa noción se refiere a aspectos de la realidad que, por su estructura global y su funcionamiento, no podrá nunca desarrollarse de la misma forma como se han desarrollado las economías capitalistas llamadas avanzadas. Es por lo que, más que un precapitalismo, lo que se tiene es un capitalismo *sui generis*, que sólo cobra sentido si lo contemplamos en la perspectiva del sistema en su conjunto, tanto a nivel nacional como, y principalmente, a nivel internacional (1974, pág. 14).

No nos adentramos aquí en las consecuencias políticas de un debate que marcó a toda una época, sobre todo en los años '70. Lo cierto es que ha proseguido esporádicamente, incluso hasta 2018, entre dependentistas y sus críticos, tal y como sucedió entre Claudio Katz y Jaime Osorio (2017).<sup>2</sup> El motivo de la polémica fue justamente algo en lo que hemos insistido aquí y que está más que implícito, según vimos, en la obra de Mariátegui: el problema del peso de los terratenientes y de la renta de la tierra, algo sobre lo cual insiste Juan Iñigo Carrera tanto en un trabajo teórico como en otro histórico sobre Argentina. En realidad, el cuadro argentino, al menos en determinada época, no es tan distinto de lo que describe el autor de los *Siete ensayos...*: si bien la tierra está en manos nacionales (pero “prusianas”), la comercialización de la carne y la industria de frigoríficos pertenece a empresas extranjeras, en particular británicas. Lo que conviene mencionar es que el dependentismo omitió por completo el problema de la

---

2 La contribución de Katz se encuentra en la Web en el portal del autor en La Haine.

renta de la tierra y por ende del peso económico y político de los terratenientes, fuera de toda relación con lo que había planteado Mariátegui.

La problemática se ubica en parte en la periodización de la historia latinoamericana. De que la política latinoamericana se sigue guiando por la frecuente intervención de estamentos (Iglesia, pero sobre todo ejército, con la excepción de México en ambos casos) no cabe mucha duda, a juzgar por golpes de Estado y dictaduras (Cuba amerita un estudio aparte) hasta bien entrado el siglo XX: la disputa por la distribución y la asignación del excedente sigue dándose entonces “por arriba”, desde el control político del Estado, y no por democratización “desde abajo” (puede ser incluso el caso de la Costa Rica del *pepefiguerismo*). Es cierto que en algún momento entre el periodo de entreguerras y la Segunda Guerra Mundial comienza en algunos países la industrialización para un incipiente mercado nacional y que por lo demás parece entrar en crisis desde poco antes la llamada “dominación oligárquica”. Pero es igualmente cierto, como lo han señalado Bértola y Ocampo (2013, pág. 241), que la hacienda y las relaciones serviles no terminan de irse en el grueso de América Latina sino hasta los años '50 (¿hay que resaltar el resurgimiento de la hacienda en el imaginario mexicano con el cine de la “Época de Oro”?) y que el modelo ISI (de industrialización por sustitución de importaciones) es limitado. Lo nuevo en la segunda posguerra, en comparación con el periodo previo (finales del siglo XIX hasta la crisis de entreguerras o la Segunda Guerra Mundial) es la aparición de un Estado que aspira a llenar un hueco, si se quiere, y que se convierte en modo de enriquecimiento, siempre desde arriba y contra la verdadera competencia y el mérito en el trabajo desde abajo. Roger Bartra y Pilar Calvo lo dicen así en el caso mexicano: se escala como cacique (intermediario) y se consigue riqueza haciendo carrera en la política (1975, pág. 93). De una manera más general, aunque partiendo de la experiencia de Venezuela, Fernando Coronil Imbert sugiere lo siguiente, retomado en la introducción de Edgardo Lander:

en los países capitalistas metropolitanos, los Estados se financian fundamentalmente mediante la retención de parte del valor creado por el trabajo sometido a las relaciones capitalistas (impuestos). En este sentido, los Estados dependen de la sociedad, del conjunto de relaciones sociales y sujetos que operan en esta. Por el contrario, en los Estados periféricos exportadores de naturaleza, el Estado tiene como su fuente de ingreso principal la renta del suelo. Como terrateniente, dueño de la tierra y/o del subsuelo en nombre de la nación, retiene- en forma de renta- parte de la riqueza extraída de la naturaleza. Este rasgo, que comparten los petro-Estados con otros países monoexportadores de naturaleza, les proporciona un mayor grado de autonomía respecto de la sociedad en la medida en que sus ingresos dependen menos del trabajo y de la creación de valor en su territorio nacional (...) Este Estado terrateniente, aunque esté en una posición subalterna en el sistema mundo, puede llegar a tener un mayor grado de autonomía interna que el característico de los Estados metropolitanos y colocarse de alguna manera sobre la sociedad (2013, págs. 12-13).

Este tipo de Estado, al que estando impregnado de “espíritu de feudo”, así no aparezca abiertamente como tal, se le encarga “la modernización”, tiende a crear industrias que funcionan más como trampas para captar rentas que como medios creativos de valor, parafraseando a Lander y Coronil (2013, pág. 115). Puede tratarse por igual de una dictadura militar: el clientelismo del Partido Colorado llega al paroxismo en el Paraguay de Alfredo Stroessner. Aparece de nuevo una instancia colocada, si no exactamente por encima de la sociedad, sí por lo menos de la “economía” (el rentismo estatal “mata” la salud de una economía como la venezolana, o de la mexicana).

Juan Iñigo Carrera recuerda que “para que una parte de la renta diferencial desvíe su curso antes de llegar a los terratenientes, es necesario que, por encima del monopolio que estos ejercen sobre la tierra, se imponga otro monopolio más poderoso sobre la disponibilidad de ésta como fuente de renta. Se trata del monopolio ejercido por el Estado sobre la regulación directa de la circulación de la riqueza social dentro del espacio nacional” (2007, págs. 17-18). Así, el Estado puede captar una parte de la renta (mediante retenciones, aunque también hay otras formas) y redistribuirla sin que falte el rasgo clientelar. Héctor Mondragón muestra en Colombia a un supuesto capitalista que se enriquece concesionando desde el sector público:

por el contacto y fusión con el capitalismo, realizado primero en las concesiones petroleras, la construcción de ferrocarriles y carreteras, las bananeras y otros enclaves y luego por su apropiación privada de los recursos del Estado para acumular capital en el contexto del desarrollo capitalista del país, (...) el gamonal hace de empresario dependiente de su posición en el aparato estatal (2001, pág. 171).

Así, se puede concesionar hasta al narcotráfico (*ibíd.*). Ni siquiera es absolutamente necesario que este tipo de Estado sea controlado directamente por terratenientes o por el capital extranjero. Es un Estado que por su actividad es proclive a la intermediación, al rentismo, al despilfarro y, por decirlo de algún modo, a “caer sobre la sociedad” antes que a servirle y al mismo tiempo expresarla. Si acaso, “condensa” la generalización de la “trampa de la renta”. Si se trata entonces de un “Estado terrateniente” o si se prefiere “concesionario”, pero “rector”, la periodización en América Latina cambia y debiera ser todavía polémica: es hasta muy entrado el siglo XX, y no hasta principios del mismo o finales del siglo XIX, que están presentes los rasgos tributarios descritos por Frankema. Es así

que, incluso para el siglo XXI, Andrés Manuel López Obrador puede describir al Estado mexicano como “neoporfirista” (2014), con todo y sus conocidas y escandalosas clientelas de gobernadores (Mario Villanueva, Javier Duarte, César Duarte, Tomás Yarrington, etcétera, aunque también cabe recordar a un Rubén Figueroa en el estado de Guerrero).

## VII

La idea de que sólo en el capitalismo se impone la “esfera económica” no es de Amin, sino que aparece en Marx, por ejemplo, en *Formaciones económicas precapitalistas*, donde afirma que “nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción (...)” (2015, pág. 83). En el mundo moderno, siempre según Marx, “la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción” (págs. 83-84). Este mismo texto de Marx permite adentrarse un poco más en lo que significa la supeditación de la riqueza al poder, lo que no le impide al segundo querer la primera y en grande, como lo muestra el narcotráfico en América Latina. A grandes rasgos, antes del capitalismo, el propietario parece serlo de la tierra y de los hombres de manera natural, como si ambos lo prolongaran, como si fueran apenas “prolongación de...”: “el individuo – escribe Marx– se comporta con las condiciones objetivas de trabajo simplemente como algo suyo, se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad, en la cual ésta se realiza a sí misma; la principal condición objetiva del trabajo no se presenta como *producto* del trabajo, sino que se hace presente como *naturaleza* (...)” (pág. 80). No hay objetividad, lo que supone reconocer objetos o personas independientes de la propia subjetividad, porque difícilmente se tiene idea de que son “producto de” y menos aún de algún trabajo abstracto. Por lo demás, en los estadios precapitalistas,



Imagen 3. <https://semanariotiemponuevo.com>

la persona tiende a ser un ser “genérico”, “miembro de...”, a diferencia del capitalismo en el que, según Marx, la persona misma tiende a individualizarse, sin que ello quiera decir, nótese bien, que se singularice (el individualismo a ultranza atomiza). Dicho de otro modo, las personas “están” o “son” y no se “producen a sí mismas” o no son “producto de algo”, como una historia propia, por ejemplo. Así, en la esclavitud y la servidumbre, según las *Formen*,

una parte de la sociedad es tratada por la otra precisamente como mera condición *inorgánica y natural* de la reproducción de esta otra parte. El esclavo no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que el *trabajo* mismo, tanto en la forma del esclavo como en la del siervo, es colocado como *condición inorgánica* de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales, junto al ganado o como accesorio de la tierra (pág. 86).

En las promociones turísticas oficiales de América Latina, los hombres aparecen con frecuencia, con el folklore, justamente como parte del paisaje o como si hubieran brotado de la tierra, y no como si se estuviesen produciendo a sí mismos mediante el trabajo, que no se muestra, entre otras cosas porque para muchos puede aparecer como algo “dado”.



(...) En otras palabras –diría Marx– las condiciones originarias de producción aparecen como presupuestos naturales, como *condiciones naturales de existencia del productor*, exactamente igual que su cuerpo viviente, el cual, por más que él lo reproduzca y desarrolle, originariamente no es puesto por él mismo sino que aparece como el *presupuesto* de sí mismo; su propia existencia (corporal) es un supuesto natural, que él no ha puesto (2015, pág. 86).

Dicho sea de paso, ¿se explicaría entonces en el mundo del desarraigo pero de origen precapitalista la facilidad para disponer de los cuerpos humanos como de ganado o de cualquier otra “cosa”, o como si fuesen los “naturales” de antaño, que es como se llamaba a los indígenas? Aquí se está en las antípodas del *self made man* del capitalismo por antonomasia, el estadounidense, en el cual todo es “producto”, con lo que supone de artificialidad a veces extrema, así se pierda de vista en el fetichismo de la mercancía: lo que reclama el llamado “neoliberalismo” es que cualquier persona “se haga a sí misma” (abundan las formas de autoayuda para el caso) como si no estuviera determinada por nada, aunque no deba confundirse determinación y destino, al no tratarse de religión.

Marx señala que “la apropiación de una *voluntad* ajena es supuesto de la relación señorial”, y añade: “por cierto, lo desprovisto de voluntad, como el animal, p. ej., puede entonces servir, pero no hace a su propietario *señor*” (2015, pág. 100). Lo dicho supone que en las condiciones feudales se reconoce en el siervo “algo” libre, con todo y voluntad (en la medida en que se presupone fácticamente que tiene acceso a sus medios de subsistencia, al igual que el artesano), de lo que hay que apropiarse mediante la coerción extraeconómica para que sea prolongación del propietario. El señor no es el propietario de la persona del siervo. Después de todo, la Corona española reconocerá a su manera esta parte de voluntad ajena en las Leyes

de Indias, aunque los colonizadores tiendan a apropiársela y a caer en lo rayano en la esclavitud. Dicho de otro modo, hay que pasar por la apropiación y volverla de apariencia natural, algo que implica una forma de violencia particular: supone el “forcejeo de voluntades” y el regateo de la parte de trabajo necesario y la de plustrabajo, dado que éstas se presentan de forma independiente en el régimen de servidumbre.

En el capitalismo hay “(...) individuos a los que todas las condiciones objetivas de producción se les contraponen como *propiedad ajena*, como su *no propiedad* (...)” (2015, pág. 102), y Estados Unidos es desde este punto de vista el modo casi ideal de señalar por doquier la propiedad ajena. Marx observa en las *Formen* que el trabajador deja entonces de estar “fijado” al suelo y al señor de la tierra o a los instrumentos de producción (para el artesano). El mismo Marx señala que se presupone entonces también la disolución “(...) de las relaciones de clientela en las diversas formas en que *no propietarios* aparecen en el séquito de su señor como consumidores conjuntos del surplusproduce (*sic*) y que como equivalente llevan la librea de su señor, toman parte en sus querellas, realizan prestaciones de servicios personales, imaginarios o reales, etc.” (págs. 102-103). Así pues, no hay cabida en el capitalismo pleno para el tipo de asignación de los recursos descrito por Frankema para la España conquistadora, ni la hay para sus formas transmutadas hasta la época moderna e incluso la actual, según los casos. El propietario de la fuerza de trabajo o capacidad de trabajo (Marx emplea las dos acepciones), que son “facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano” (pág. 203), no es “prolongación de” nadie, ni aunque la empresa en el toyotismo quiera manejarse como una supuesta “gran familia”. El propietario de la fuerza de trabajo es un propietario libre, con libre voluntad, y traba relaciones de intercambio de mercancías o contratos con los mismos derechos que cualesquiera otros propietarios, con quienes es jurídicamente igual (Marx, 2018a, pág. 204), lo que quiere decir, nótese bien, igual ante la ley, y no ante una ley que

alguno de los que intercambian violará o transgredirá: para Marx, el precio de la fuerza de trabajo está siempre contractualmente estipulado (pág. 213) y no se supone entonces su violación. Por lo mismo, la fuerza de trabajo se vende únicamente por un tiempo determinado.

El valor de la fuerza de trabajo se determina por el tiempo de trabajo socialmente necesario para reproducirla, es decir, para producir sus medios de subsistencia y los de su familia, para que, según Marx, pueda “(...) perpetuarse en el mercado esa raza de peculiares poseedores de mercancías” (pág. 209).  
Agrega el autor de *El Capital*:

para modificar la naturaleza humana general de manera que adquiriera habilidad y destreza en un ramo laboral determinado, que se convierta en una fuerza de trabajo desarrollada y específica, se requiere determinada formación o educación, lo que a su vez insume una suma mayor o menor de equivalentes de mercancías. Según que el carácter de la fuerza de trabajo sea más o menos mediato, serán mayores o menores los costos de su formación. Esos costos de aprendizaje, extremadamente bajos en el caso de la fuerza de trabajo corriente, entran pues en el monto de los valores gastados para la producción de ésta (pág. 209).

Nótese que la fuerza de trabajo es producida. Aquí cabe recurrir a Mariátegui: al colonizador español no se le ocurre en ningún momento que esté en algún supuesto mercado, en un intercambio regulado por contrato, y como si se tratara efectivamente de una cosa, o de algo inorgánico y natural, gasta la mano de obra hasta destruirla, incluso por generaciones, desde la encomienda en Cuba, la Española y Puerto Rico que aniquila rápidamente a los indígenas taínos, quienes estaban por cierto distribuidos en cacicazgos a los que rendían tributo, hasta la mita minera en los Andes, y todo lo anterior epidemias aparte. El asunto sigue con variantes hasta las formas de trabajo

en las empresas maquiladoras, en la producción de flores en Colombia o en las *sweatshops* de Centroamérica en el siglo XXI que describe un texto de William I. Robinson (2015).

## VIII

En el texto de Marini, la sobreexplotación no se deduce de una relación con sujetos internos, como pueden serlo los terratenientes, sino de una repercusión de las condiciones de realización de las mercancías en el intercambio desigual con el exterior. Algo relacionado con la sobreexplotación puede encontrarse aquí:

el límite último o *límite mínimo* del valor de la fuerza laboral lo constituye el valor de la masa de mercancías sin cuyo aprovisionamiento diario el portador de la fuerza de trabajo, el hombre, no puede renovar su proceso vital, esto es, el *valor de los medios de subsistencia físicamente indispensables*, escribe Marx. Si el precio de la fuerza de trabajo cae *con respecto a ese mínimo*, cae *por debajo de su valor*, pues en tal caso sólo puede mantenerse y desarrollarse bajo una forma *atrofiada*. Pero el valor de toda mercancía está determinado por el tiempo de trabajo necesario para administrarla en su estado normal de calidad (2018a, pág. 210).

En ningún momento se cita en *Dialéctica de la dependencia* el siguiente pasaje de Marx:

(...) hasta el *volumen de las llamadas necesidades imprescindibles*, así como la índole de su satisfacción, es un *producto histórico* y depende por tanto en gran parte del nivel cultural de un país, y esencialmente, entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de los trabajadores libres, y por tanto de sus hábitos y aspiraciones vitales. Por oposición

a las demás mercancías, pues, la determinación de la fuerza laboral encierra un elemento histórico y moral (...) (2018a, pág. 208).

Antes que de sobreexplotación, ¿no podría tratarse acaso de un no reconocimiento del valor de la fuerza de trabajo como un bien y de cierta “indeterminación” del tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla en países que como los de América Latina tienen condiciones que reproducen hasta cierto punto elementos de las sociedades tributarias y comunitarias? Formalmente puede cumplirse desde una época relativamente temprana el contrato por el cual la fuerza de trabajo es por lo demás, como lo dice Marx, la que le abre crédito al capitalista, algo que también se encuentra en Romano. Pero entonces aparece la posibilidad siempre latente del engaño –base de la sociedad peruana, por ejemplo, a juicio de un estudioso como Carlos Iván Degregori (1993, pág. 120)– para “apropiarse de la voluntad ajena”, con el “enganche”, etcétera, basándose con frecuencia en la ignorancia del engañado y el acceso privilegiado a la lectura y la escritura, que también puede ser el acceso a “las relaciones”, “los contactos”, “las recomendaciones” y otras formas de poder, etcétera, e ir desde no pagar hasta intensificar la jornada de trabajo, prolongarla y tomar del fondo de consumo del trabajador para el capitalista. Acaso es lo que un Estado clientelista puede conseguir de sus dependientes y tolerar contra la ley, o incluso con ésta, como en el caso de una reforma laboral mexicana que llevaba a los meseros y otros dependientes a vivir exclusivamente de las propinas, u otra reforma tributaria que buscaría poner impuestos sobre las mismas propinas.

La ley del valor supone el intercambio de equivalentes de acuerdo con el tiempo de trabajo socialmente necesario para crear las mercancías. El problema aparece desde el momento en que ese valor, que es un “producto”, no se ve porque se cree no que “ha sido producido”, con un tiempo de trabajo (y un esfuerzo o hasta una experiencia), sino que es prolongación

inorgánica y natural de la propia subjetividad, de la manera en que puede crearlo quien mueve las “fichas” de su clientela como si no fueran más que “sus piezas”, y no ve nada más de objetivo fuera de esta misma prolongación. La fijación de un tiempo de trabajo socialmente (y nacionalmente) necesario no deja de plantear problemas en mercados internos (nacionales) no unificados. Lo “socialmente necesario” no está fijado objetivamente –desprendido del propietario real o supuesto de las condiciones de producción–, como lo muestra el simple ser viviente que desconoce por un “sentido común” de apariencia “natural” el tiempo, el espacio y la voluntad de otro, sobre todo del inferior en las relaciones jerárquicas de poder: no las reconoce como propiedades ajenas y de las que por lo tanto no puede disponer. Ese tiempo de trabajo socialmente necesario es en principio un patrón de medida común, difícil de establecer donde se deforma a ultranza la ley del valor: en sociedades que niegan la centralidad del trabajo, ese “socialmente necesario” puede entonces no ser la igualdad formal en el intercambio, que puede definirse a la manera de Marcel Mauss como don y que tiende a estar ausente en América Latina salvo entre las comunidades indígenas, entre propietarios de mercancías (y por ende trabajos); sería más bien el ejercicio –muy buscado y temido a la vez– del poder, por lo demás con su capacidad para justificarse ideológicamente, frecuentemente con las huellas de la religión, e incluso de hacerse pasar por cultura. El “señor” otorga o no otorga discrecionalmente todo (incluyendo “los tiempos” y el espacio, para lo que basta ver el tráfico en una ciudad latinoamericana) y no por contrato o “concurso de méritos” (en el Estado, pongamos) a quien se le acerca en un estado de necesidad que con frecuencia se busca ocultar, salvo que se exhiba para el “sonsaque y fuga” que existía en las haciendas novohispanas. El circuito del don (saber dar, saber recibir, saber devolver) no se cumple. Ya se ha dicho que el terrateniente representa un “falso valor social”: relegando el trabajo y la posibilidad de comprender el trabajo abstracto y el intercambio para producir, es decir, para consumir el bien

“fuerza de trabajo” sin agotarlo, falsea entonces lo “socialmente necesario”, que resulta adulterado, de la misma manera en que la economía está adulterada por la “política”, que resulta en realidad una forma de referirse al robo y la extorsión (los dos mayores delitos en un país como México) y no a un servicio público.

## IX

Marini no se detiene demasiado en la existencia de reservas de mano de obra, aunque hoy la sobrepoblación relativa pueda explicar mucho de la presión a la baja sobre el salario y no deja de plantear incógnitas sobre el nombre por darle.

(...) La tendencia natural del sistema, escribe el autor, será la de explotar al máximo la fuerza de trabajo del obrero, sin preocuparse de crear las condiciones para que éste la reponga, siempre y cuando se la pueda reemplazar mediante la incorporación de nuevos brazos al proceso productivo. Lo dramático para la población trabajadora de América Latina es que este supuesto se cumplió ampliamente: la existencia de reservas de mano de obra indígena (como en México) o los flujos migratorios derivados del desplazamiento de mano de obra europea, provocado por el progreso tecnológico (como en Sudamérica), permitieron aumentar constantemente la masa trabajadora, hasta principios de este siglo (siglo XX, nota nuestra). Su resultado ha sido el de abrir libre curso a la compresión del consumo individual del obrero y, por tanto, a la superexplotación del trabajo (1974, págs. 52-53).

La situación de Sudamérica descrita no es generalizable ni siquiera a toda Sudamérica y la descripción llega a sonar extraña. Como sea, la situación de la inmigración en el Cono Sur (y notoriamente en Argentina y Uruguay, ya que en Brasil



Imagen 4. Tríptico, de Oswaldo Guayasamín. [www.capilladelhombre.com](http://www.capilladelhombre.com)

llegó a fracasar por un tiempo) le permite justamente, por su procedencia y el hecho de tener otra tradición de lucha, tratar de sortear los bajos salarios. No está de más recordar la fuerte tradición sindicalista de los dos países, y en el caso de Uruguay, de sindicalismo independiente, de origen con frecuencia anarquista y entre artesanos, dado el incipiente desarrollo fabril de la Banda Oriental entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX; el sindicalismo argentino terminará siendo más corporativizado. La situación de las reservas de mano de obra indígena, no nada más en México sino en varios países de Centro (incluyendo Guatemala hasta fechas muy recientes) y Sudamérica sugiere algo muy distinto: la adquisición de los medios de subsistencia o la fijación de lo “socialmente necesario” por fuera del capitalismo o en sus límites o márgenes. La migración de población serrana indígena a la costa ecuatoriana (a las haciendas cacaoteras y luego bananeras) o más recientemente al oriente amazónico (luego del descubrimiento del petróleo, apenas entre los años '60 y '70) o de la altiplánica guatemalteca (igualmente indígena) a las costas (Caribe y Pacífico para las cosechas de café y banano) e incluso a la selva petenera perdura hasta muy recientemente: en ambos casos, no está claro que el valor de la fuerza de trabajo se fije en un marco estrictamente capitalista.



A la larga, otro factor intervendrá en la existencia de una abundante población trabajadora de reserva.

El progreso tecnológico –escribe Marini–, se caracteriza por el ahorro de la fuerza de trabajo que, sea en términos de tiempo, sea en términos de esfuerzo, el obrero debe dedicar a la producción de una cierta masa de bienes. Es natural, pues, que, globalmente, su resultado sea la reducción del tiempo de trabajo productivo en relación al tiempo total disponible para la producción, lo que, en la sociedad capitalista, se manifiesta en la disminución de la población obrera paralelamente al crecimiento de la población que se dedica a actividades no productivas, a las que corresponden los servicios, así como de las capas parasitarias, que se eximen de cualquier participación en la producción social de bienes y servicios (1974, pág. 70).

En rigor, se trataría aquí de la existencia de sobrepoblación relativa, y la temática aparece en América Latina desde la segunda posguerra, en buena medida porque las empresas transnacionales que se instalan en el subcontinente protegidas por el modelo ISI no pueden absorber la población de las ciudades en edad de trabajar y los migrantes del campo a la ciudad. Marx señalaba que una parte de la población rural está siempre en vías de “metamorfosearse” en población urbana o manufacturera. “Esta fuente de la sobrepoblación *fluye, pues, constantemente*, escribe. Pero su flujo constante presupone la existencia, *en el propio campo*, de una sobrepoblación *latente*, cuyo volumen sólo se vuelve visible cuando los canales de desagüe quedan por excepción, abiertos en toda su amplitud” (2018b, págs. 800-801). Es parte de lo que ocurre más recientemente en las migraciones más recientes mencionadas para los casos del Ecuador o de Guatemala (por las dificultades del minifundio), aunque también es válido para Colombia o Perú, incluyendo la migración hacia cultivos ilícitos no desdeñables en la Amazonía.

La sobrepoblación *estancada* –prosigue Marx– constituye una parte del ejército obrero *activo*, pero su ocupación es absolutamente irregular, de tal modo que el capital tiene aquí a su disposición una masa extraordinaria de fuerza de trabajo latente. Sus condiciones de vida descienden por debajo del nivel medio normal de la clase obrera y es esto, precisamente, lo que convierte a esa categoría en base amplia para ciertos ramos de explotación del capital. El máximo de tiempo de trabajo y el mínimo de salario lo caracterizan. Hemos entrado ya en conocimiento de su figura principal bajo el rubro de la industria domiciliaria (2018b, pág. 801).

Está además la población en el pauperismo, prescindiendo, según Marx, del lumpenproletariado.

el pauperismo –escribe– constituye el hospicio de inválidos del ejército obrero activo y el peso muerto del ejército industrial de reserva. Su producción está comprendida en la producción de pluspoblación, su necesidad en la necesidad de ésta, conformando con la misma una condición de existencia de la producción capitalista y del desarrollo de la riqueza. Figura entre los *faux frais* (gastos varios) de la producción capitalista, gastos que en su mayor parte, no obstante, el capital se las ingenia para sacárselos de encima y echarlos sobre los hombros de la clase obrera y de la pequeña clase media (2018b, págs. 802-803).

En América Latina no es tan sencillo prescindir de este último grupo de sobrepoblación relativa y menos aún del lumpenproletariado en el subcontinente que tiene la mayor tasa de homicidios en el mundo y en el que las actividades lumpen terminan por infiltrarse en las que no lo son y las permean. ¿Qué hacer con todas estas actividades enumeradas

y las que sirven para abastecer a precios muy bajos los medios de subsistencia del trabajador, desde la vestimenta y el calzado hasta la alimentación, lo que no impide que en ocasiones entre los proveedores haya cierta capacidad de acumulación, como ocurre con el tráfico sudcoreano de textiles y otros artículos en la colonia Morelos (Tepito) en México o entre las “burguesías chola y cunumi” de Bolivia, que al mismo tiempo no abandonan sus hábitos corporativos? ¿Cómo interpretar la información de J. Jesús Lemus en el sentido de que el narcotráfico se alía con las empresas mineras en algunas partes de México para amenazar y/o ejecutar líderes comunitarios/sociales (2018)? Se trata de la “economía informal” que tantas dificultades ha creado para captar sus alcances y características, como lo ha demostrado por ejemplo José Miguel Candia (2003), quien recuerda por cierto dos cosas interesantes: el carácter corporativo –por ende clientelar– de la informalidad en la Ciudad de México y el uso del trueque por el mismo “sector” en Argentina.<sup>3</sup>

La sobrepoblación latente y estancada sirve a los propósitos capitalistas (como el blanqueo de dinero del narcotráfico latinoamericano en los países centrales e incluso en los periféricos), aunque al mismo tiempo Marx señala que sus condiciones de vida están por debajo de las que tiene normalmente el obrero. En América Latina el lumpenproletariado no escapa a un tipo de existencia social que no parece plenamente capitalista, sino que se rige más bien por códigos precapitalistas, como lo prueba el narcotráfico de México a Colombia: tiene a su servicio la tecnología más sofisticada, pero sus hábitos de vida no dejan de poner muchas veces la riqueza al servicio del poder y su ostentación, como ocurre desde Sinaloa en México hasta el Medellín de Pablo Escobar. Es también el mundo de la proliferación de las

3 El artículo de José Miguel Candia es del año 2003. En 2019, el periódico mexicano *Basta!* informa el 9 de agosto que los comerciantes de los tianguis de la Ciudad de México pagan, en medio de leyes poco claras y algunas que datan de 1951, “derecho de piso” por cada metro cuadrado de vía pública ocupado a las alcaldías (antiguas delegaciones) que realizan así negocios millonarios.

creencias mágicas: ahí está Servando Gómez Martínez *La Tuta* en Michoacán, México, que ejecutaba a posibles rivales sobre la base de lo que le dictaba el tarot, o el culto sinaloense a Jesús Malverde, y se encuentra también la creación de mitos (del narcocorrido y el mismo Escobar y sus sicarios como *Popeye* hasta Joaquín *El Chapo* Guzmán). El cálculo más frío está al servicio de y acotado por “códigos” que no son ajenas al mundo señorial, aunque lo reproduzcan en forma degradada. Pero es también lo que ocurre en el mundo terrateniente o en el Estado concesionario capaz de los peores fraudes.

Desde este mundo se alimenta el capitalista que no termina de cuajar como tal. Arthur C. Lewis llegó a proponer una interpretación de esta sobrepoblación relativa en economías que tendrían una “oferta ilimitada de mano de obra”: en ella se mantienen muy bien hábitos precapitalistas, entre otros el clientelar. Lewis observaba que en el mundo de la “oferta ilimitada de mano de obra”, más que de salarios estables, se trata de la reproducción, agreguemos que precaria, de “dependientes” (y recordemos que el mundo feudal es el de las dependencias personales) que son bien vistos en una economía que les exige, a quienes tienen poder, el prestigio de dotarse de servidumbre y un “ejército de criados”, aunque no sean “más que una carga para el bolsillo” (Lewis, 1994, pág. 61).

En el régimen de la prestación personal, como lo recuerda Marx, el plustrabajo y el trabajo necesario están separados espacial y temporalmente, como ocurre por ejemplo entre el campesino valaco y el boyardo: una parte del tiempo se trabaja en la propia parcela y otra en la hacienda del señor. “Las dos partes del tiempo de trabajo coexisten, por tanto, subraya Marx, de manera *independiente*” (2018a, pág. 284). Esto explica también la existencia de voluntades independientes y en apariencia “libres por igual de hacer lo que les dé la gana”, y el hecho de que en el régimen señorial se trate de anular mediante la violencia la voluntad del otro. Este tipo de relación puede metamorfosearse después en otra: quien es asalariado

sueña con “poner un negocio”, de la misma manera en que se sueña con “comprar un terrenito” o “construir una casita” en el campo para volver algún día a él. El sueño del propietario de la fuerza de trabajo puede ser, no tanto progresar como asalariado (por ejemplo en la capacidad de organización sindical o la destreza en el oficio), cuanto ir a dar de alguna u otra forma, con alguna “pequeña parcela”, en lo que no deja de ser la ya mencionada “trampa de la renta”, o en el comercio, en el cual “circula el dinero”.

Mariátegui también trató en una parte de sus *Siete ensayos...* la ausencia de un mercado nacional en el Perú y su relación con los regionalismos, antes mismo de que se incorporara realmente al Estado lo que el autor llamaba “la floresta”: el Estado-nación está tan mal cuajado hasta hoy que la penetración del mismo en la Amazonía es relativamente reciente y subsisten miles de habitantes de “tribus no contactadas” (en Uyacali-Madre de Dios-Acre y entre los que se incluyen los Mashco Piro, los Matsigenka, Nanti, Asháninka, Cacataibos, panos del Yavarí, Iskobákebu y grupos pertenecientes a las familias Huaorani, Záparo y Abijira; en Brasil fueron descubiertos en 2019 grupos no contactados de los Awá), tema del que se ha ocupado por ejemplo la antropóloga peruana Beatriz Huertas Castillo (2007). Es parte de un triángulo amazónico Perú-Brasil-Bolivia que no excluye por lo demás toda suerte de actividades ilegales, desde la minería hasta el narcotráfico, de la misma manera en que éste llega a incrustarse en México en lugares donde la presencia del Estado moderno ha sido mínima o nula, como ocurre en toda una parte de Tierra Caliente michoacana donde los traficantes de estupefacientes revivieron el trabajo forzado, como lo ha recordado J. Jesús Lemus:

fue el líder fundador del cártel (de los Caballeros Templarios, nota nuestra), explica, Nazario Moreno González, *el Chayo*, el que estableció esta forma inhumana de trabajo. Primero lo hizo para imponer castigos dentro de la organización criminal, enviando al

trabajo forzado a quienes cometían una falta. Después, esta misma condena se aplicó a los desertores, que eran capturados y –en una extraña forma de compasión– a quienes se les ofrecía perdonarles la vida a cambio de seis, ocho y hasta 12 meses de trabajo forzado. Los que no aceptaban eran ejecutados (...) Todos los esclavos (...) también se veían beneficiados con ‘la bondad’ del jefe del cártel, quien ofrecía la posibilidad de reducir la estancia en las minas si a los trabajos se sumaba algún familiar del esclavizado: así se contabilizaba el doble de tiempo de trabajo. Eso hizo posible que muchos, con el fin de terminar pronto su condena, hicieran llegar a las minas a hermanos, padres, hijos y hasta esposas (Lemus, 2018, págs. 278-279).

Sucede que en los países de América Latina la red de comunicaciones nunca fue planeada para integrar y homogeneizar el territorio, según lo señalaba ya Mariátegui a propósito de los ferrocarriles y del lugar de Lima, una capital absorbente pero incapaz de convertirse en punto nodal para organizar de verdad el territorio peruano. En un contexto así, “el centralismo, dice Mariátegui, se apoya en el caciquismo y el gamonalismo regionales, dispuestos, intermitentemente, a sentirse o decirse federalistas” (2012, pág. 176). De nueva cuenta, se constata aquí que el gamonalismo crea clientelas (pág. 175), que existen de arriba abajo un poco al modo de las muñecas rusas. Hasta abajo se sobrevive con las redes del compadrazgo (presentes en el narcotráfico), mientras desde arriba se asignan gubernaturas por amiguismo (“cuatismo”) y como favores clientelares que aseguren incondicionalidades.

Theotonio dos Santos señaló alguna vez en *Imperialismo y dependencia* (1978) que ésta no permitía tratar el subdesarrollo como un fenómeno debido a estructuras en el atraso “todavía no capitalistas” (Dos Santos, 2015, pág. 302). Al mismo tiempo, el autor reconocía, para una época indeterminada, que el “régimen exportador” inserto en la “economía mundial” favorecía “la

existencia de una economía natural o de autoconsumo” al lado de la exportadora (2015: 302) y se apoyaba en formas serviles y esclavistas de trabajo (pág. 303). ¿Cómo caracterizar entonces al régimen de producción, se preguntaba el autor brasileño? Lo situaba en alguna parte de transición del feudalismo al capitalismo. Tal vez no haya contradicción entre penetración del capitalismo y reproducción de formas de atraso de origen precapitalista y al mismo tiempo funcionales al capitalismo: Mariátegui admitía esta posibilidad, que más que llamar a una reflexión sobre la economía “a secas”, que no puede desligarse en realidad de las formas de propiedad, apelaría a la sociedad como un todo –la formación social– y también a su relación con los modos de hacer política. Es apenas en tiempos muy recientes que tiende a imponerse en varios países de América Latina la “esfera economicista” con la elección de empresarios como presidentes, por ejemplo, de Sebastián Piñera en Chile a Vicente Fox en México, pasando por Pedro Pablo Kuczynski (Perú), Mauricio Macri (Argentina) y Ricardo Martinelli o Juan Carlos Varela (Panamá), aunque sin que dejen de ser con frecuencia intermediarios. Es también de manera muy reciente que el Estado clientelar tiende a verse cimbrado, algo que ocurre apenas y sin resultados aún estimables en México.

### Apertura

Samir Amin constató en su momento que en las ciencias sociales es poco lo que se tiene desarrollado sobre la especificidad de la “enajenación del poder”, que por lo demás no excluye en América Latina, aunque seguramente lo subordine, el cálculo y su “sentido común” pragmático, con la conveniencia que Marx situaba así: “¡*Bentham!*, porque cada uno de los dos (comprador y vendedor de mercancías, nota nuestra) se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el del su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*” (2018a, pág. 214). No deja de haber hoy en América Latina cierta sorpresa por el hecho de que este cálculo haya triunfado en distintos ámbitos sociales, aun amparándose en el

parentesco y en la gran clientela, y se extiende como si fuera consustancial a la naturaleza del Hombre. Como sea, el modo en que ocurren las cosas depende de cómo se inclinan las cosas en la alianza entre terratenientes y capitalistas extranjeros o dentro del “Estado terrateniente” o “concesionario”.

A modo de apertura, se puede adelantar que el poder heredado y practicado en América Latina sería entonces, más que el de una sociedad disciplinaria o el de la legislación civil, el del soberano que ejerce el derecho de hacer morir o de dejar vivir, para seguir a Michel Foucault (2007, pág. 164): es ciertamente el poder simbolizado por la espada, como lo recuerda el autor francés (*ibíd.*), y en el que se evita o se busca “la herida” (en México, el “no rajarse” y hacer que el otro “se raje”), aunque puede aparecer como relativamente benéfico si, digamos que discrecionalmente o “paternalmente”, deja vivir y no se mete demasiado con la “parcela de vida” de cada quien, ignorándola si es que no integra la clientela y no interfiere con la acumulación originaria de turno. Es menos que la “administración de la vida” que aspira a controlarla en todos sus aspectos. En todo caso, para Foucault en el soberano se trata del ejercicio de un derecho de captación (que puede ser también de apropiación por extorsión): de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente de la vida (*ibíd.*), aunque el cálculo puede muy bien integrarse subordinadamente al ejercicio del mismo soberano, al igual que la adquisición de riqueza material. De un tiempo para acá, a partir de los cambios tecnológicos importados, no está excluida la ambición de “gestión de la vida”, aunque permanece siempre al servicio de la discrecionalidad del soberano en cuestión. El poder soberano sigue con todo bastante presente en el cuerpo social en el cual, por la herencia estamental (ejército e Iglesia) mal estudiada y por el peso del fuero, poco tratado igualmente, la pérdida de poder se vive como una especie de muerte, siguiendo al filósofo sudcoreano Byung-Chul Han (2017a, pág. 19), o sucede lo mismo con el hecho de no tener poder ninguno. El cuerpo del soberano o de quien cree serlo difícilmente soporta verse



reducido a un “pequeño cuerpo mortal” (*ibíd.*). “La conciencia arcaica, recuerda el autor de *Sobre el poder*, (...) cosifica el poder convirtiéndolo en una sustancia que se puede poseer” (pág. 42). No “poseer poder” se vive entonces en sociedades como las latinoamericanas como estar muerto y se tiene así constantemente el temor de perder el poseído, así sea mínimo, por lo que hay que tener más y hacerlo sentir (¡incluso cuando no se posee!).

Siguiendo la clasificación de Foucault, el poder en una sociedad de soberanía se rige por el simbolismo de la sangre, que es la que “significa”. En las ejecuciones del narcotráfico está lo que Han llama un “monumento exhortatorio”: “el poder del soberano *habla* por medio del cuerpo mutilado o de las cicatrices que las torturas dejan en el cuerpo” (Han, 2017a, pág. 60), lo que tiene por lo demás un carácter ritual y de escenificación (pág. 61). Para Han, lo propio del poder del soberano es la decapitación (2017b, pág. 11), y como todo en lo que toca al terrateniente, la violencia se ostenta, por lo que es el “teatro de la crueldad” en la plaza pública (pág. 16), por lo que los linchamientos no son cosa demasiado rara en algunos países de América Latina. El ejercicio de la violencia incrementa así la sensación de poder (2017a, pág. 30).

Se hace entonces presente el problema de la relación entre poder y violencia, siendo que la segunda tiende a contraponerse con el primero, según Han. La violencia pura y sin sentido, que es también arbitrariedad, agreguemos, es una que no busca ninguna comunicación (2017a, pág. 40), algo que no es extraño donde ésta es si acaso mera forma, a veces exacerbada, para ocultar la relación de fuerza y no para confirmar un contrato social entre iguales jurídicamente y como propietarios que se respetan en su espacio y su tiempo. Es una violencia que busca extinguir al otro en su voluntad y en su libertad y dignidad, más si hay resistencia (*ibíd.*). Es el exterminio de la alteridad (*ibíd.*), que difícilmente se reconoce si el otro no está “objetivado” como alguien independiente y “producto de” (su propia historia), algo que parte de un lugar

en el trabajo, lo que no tienen el terrateniente, ni el Estado concesionario ni la sobrepoblación relativa. Es tal vez lo que Han llamaría una “intermediación extremadamente pobre” (pág. 38), doblada de una “pobreza de sentido”, porque la forma es máscara y no expresión de la distancia más o menos respetuosa del contrato.

La “enajenación del poder” en América Latina sería la de un poder con frecuencia débil, por ilegítimo (el fraude electoral sigue siendo algo frecuente, del México de Felipe Calderón al Haití de Jovenel Moise u Honduras con Juan Orlando Hernández, pasando por Guatemala y Paraguay, e incluso la Argentina de Macri con Cambridge Analytica) y por lo mismo más violento, para seguir a Han, quien sugiere que un poder consensuado no necesita recurrir a la violencia. Según el mismo autor, el poder establece un patrón de medida, mientras que la violencia supone que no lo haya o que se destruya (2017a, pág. 110), lo que entronca con la problemática ya abordada más arriba, en el sentido de la dificultad que hay en América Latina para establecer la “regulación” de lo “socialmente necesario” que sea generalmente respetado, incluyendo la ley del valor. Lo anterior no excluye en ciertos grupos sociales la creencia en un poder que da supuestamente toda la libertad y que exige al mismo tiempo –lo que contradice la libertad– el máximo de rendimiento y la persecución de fines de maximización con la mayor ganancia al menor costo (al grado que el país mismo aparezca como un “costo” y el país central como la “ganancia”). Como sea, es probable que la temática deba ser abordada con mayor amplitud, y partiendo no de “capitalistas” abstractos, sino de una historia intrincada de coexistencia y tensión entre sujetos sociales que difícilmente se reducen, pese a la generalización del salariado, a obreros y “capitalistas de la nación desfavorecida”. En América Latina, la fórmula trinitaria (Capital-ganancia, suelo-renta, trabajo-salario) reclama una mayor complejidad.

## Referencias bibliográficas:

- Amin, S. (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo Veintiuno.
- Anderson, P. (1998). *El Estado absolutista*. México: Siglo Veintiuno.
- Bartra, R. (1986). *El modo de producción asiático: antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*. México: Era.
- Bartra, R., & Calvo, P. (1975). Estructuras de poder, clases dominantes y lucha ideológica en el México rural. En *Caciquismo y poder político en el México rural* (págs. 88-130). México: Siglo Veintiuno.
- Bértola, L., & Ocampo, J. (2013). *El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Candia, J. (2003). Sector informal, ¿treinta años de un debate bizantino? *Nueva Sociedad*(186), 36-45.
- Dardón, D., Isaac Egurrola, J., & Valdivieso, G. (1999). Plusvalía potencial y realizada: los gastos de realización en la economía mexicana. En *Explotación y despilfarro: análisis crítico de la economía mexicana* (págs. 137-172). México: Plaza & Valdés.
- Dardón, D., Valdivieso, G., & Valenzuela Feijóo, J. (1999). Participación salarial, trabajo improductivo y tasa de plusvalía en México 1988-1996. En *Explotación y despilfarro. Análisis crítico de la economía mexicana* (págs. 35-62). México: Plaza & Valdés.
- Degrégori, C. I. (1993). Qué difícil es ser Dios. En H. Bonilla (Ed.), *Perú en el fin de milenio*. México: CONACULTA.
- Dieterich, H. (1978). *Relaciones de producción en América Latina*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Dos Santos, T. (2015). *Obras reunidas*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad* (Vol. 1. La voluntad de saber). México: Siglo Veintiuno.
- Frankema, E. (2009). *Has Latin America Always Been Unequal?: A Comparative Study of Asset and Income Inequality in the Long Twentieth Century*. Leiden-Boston: Brill.

- Han, B.-C. (2017a). *Sobre el poder*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2017b). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Hobsbawm, E. J. (2015). Introducción. En K. Marx, & E. J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas* (págs. 9-65). México: Siglo Veintiuno.
- Huertas Castillo, B. (2007). Autodeterminación y protección. En *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonia y el Gran Chaco* (págs. 42-59). Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Iñigo Carrera, J. (2007). *La formación económica de la sociedad argentina* (Vol. I). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Kay, C. (1980). *El sistema señorial europeo y la hacienda latinoamericana*. México: Era.
- Lander, E. (2013). Prólogo. En F. Coronil Imber, *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Ediciones Alfa.
- Lemus, J. J. (2018). *México a cielo abierto: De cómo el boom minero resquebrajó al país*. México: Grijalbo.
- Lewis, A. W. (1994). Economic development with unlimited supplies of labour. En R. K. Kanth (Ed.), *Paradigms in Economic Development: Classic Perspectives, Critiques and Reflections* (págs. 59-98). New York-Londres: M.E. Sharpe.
- Mariátegui, J. C. (2012). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era.
- Marini, R. (1974). *Dialéctica de la dependencia*. México: Era.
- Marx, K. (1981). *El Capital* (Vol. III. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista). México: Siglo Veintiuno.
- Marx, K. (2018a). *El Capital* (Vol. I. Libro primero. El proceso de producción del capital). México: Siglo Veintiuno.
- Marx, K. (2018b). *El Capital* (Vol. III. Libro primero. El proceso de producción del capital). México: Siglo Veintiuno.
- Mondragón, H. (2001). Plan Colombia: gasolina al fuego. En M. Alcántara Sáez, & J. Ibeas (Edits.), *Colombia ante los retos del siglo XXI. Desarrollo, democracia y paz* (págs. 163-184). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

- Osorio, J. (2017). *Sistema mundial, intercambio desigual y renta de la tierra*. México: Itaca.
- Rey, P.-P. (1976). *Las alianzas de clases*. México: Siglo Veintiuno.
- Robinson, W. (2015). *América Latina y el capitalismo global. Una perspectiva crítica de la globalización*. México: Siglo Veintiuno.
- Romano, R. (2004). *Mecanismo y elementos del sistema económica colonial americano, siglos XVI-XVIII*. México: El Colegio de México.



# “Por el rodadero de la política bajó todo a corromperse en charco cenagoso y pútrido”. ¿Cómo llegó Manuel González Prada al anarquismo? Una mirada desde la cuestión política

Joël *Delhom*

Université de Bretagne-Sud, Francia  
joel.delhom@univ-ubs.fr

Recibido: 26-07-2019

Aceptado: 15-08-2019

**Resumen:** El artículo analiza cómo la crítica de la política y de los políticos en el Perú, de la democracia parlamentaria burguesa y del Estado centralista ha sido un factor determinante en la radicalización intelectual tardía de Manuel González Prada, que lo llevó, después de una estancia de siete años en Europa, del republicanismo liberal al anarquismo. Destaca la importancia del pensamiento elitista en la desconfianza del autor hacia el sistema representativo y aclara el significado de su experiencia como fundador del partido Unión Nacional. Al final se ofrecen algunos datos inéditos sobre varios artículos publicados en la prensa obrera libertaria de Lima.

**Palabras clave:** Manuel González Prada, Perú, liberalismo, anarquismo, radicalismo.



“Through the wheeler of politics, everything went down to be corrupted in a muddy and putrid puddle”. How did Manuel González Prada get to anarchism? A look from the political issue.

**Abstract:** The article analyzes how criticism of politics and politicians in Peru, of bourgeois parliamentary democracy and of the centralist state has been a determining factor in the late intellectual radicalization of Manuel González Prada, which led him, after a stay of seven years in Europe, from liberal republicanism to anarchism. Stresses the importance of elitist thinking in the author’s distrust of the representative system and clarifies the meaning of his experience as founder of the National Union party. In the end, some unpublished data on several articles published in the libertarian working press of Lima are offered.

**Keywords:** Manuel González Prada, Peru, liberalism, anarchism, radicalism.



“Através do rodadero da política, tudo desceu para ser corrompido em uma poça enlameada e podre”. Como Manuel González Prada chegou ao anarquismo? Um olhar da questão política

**Resumo:** O artigo analisa como a crítica da política e dos políticos no Peru, da democracia parlamentar burguesa e do Estado centralista tem sido um fator determinante na radicalização intelectual tardia de Manuel González Prada, o que o levou, após uma permanência de sete anos na Europa, do republicanismo liberal ao anarquismo. Salienta a importância do pensamento elitista na desconfiança do autor em relação ao sistema representativo e esclarece o significado da sua experiência como fundador do partido da União Nacional. No final, alguns dados não publicados sobre vários artigos publicados no jornais trabalhador libertário de Lima.

**Palavras-chave:** *Manuel González Prada, Peru, liberalismo, anarquismo, radicalismo.*



En amistoso homenaje al Dr. Ricardo Melgar Bao

Es sabido que el escritor peruano Manuel González Prada (1844-1918) profesaba el anarquismo (Chang-Rodríguez, 1957; García Salvattecci, 1973), pero es menos conocido que su *conversión* a esta ideología fue tardía: a los 60 años si tomamos como año de referencia el inicio de su colaboración anónima con el mensual obrero *Los Parias*. Entonces, el que había destacado como ensayista de gran cultura renunció a este género para adaptar su estilo a un público lector apenas instruido (Delhom, 2012). Dicha conversión, como es de suponer, fue el resultado de un lento proceso de radicalización intelectual, que recibió un impulso decisivo durante la estadía en Europa del autor entre 1891 y 1898 y concluyó en 1902 con la dimisión del partido Unión Nacional, que había contribuido a fundar sólo quince días antes de su viaje. La dimensión filosófica del proceso ya fue estudiada por Thomas Ward (1998). Aquí enfocaremos la crítica que dirige González Prada a la práctica política en el Perú, a la democracia parlamentaria burguesa de manera más general y al Estado centralista, para entender la lógica de esta evolución del republicanismo liberal al anarquismo y aclarar el significado del episodio de la Unión. Antes de concluir, aportaremos algunos datos inéditos sobre varios artículos publicados en la prensa obrera libertaria de Lima.

### **Crítica de la política y de los políticos**

La primera expresión, ya muy negativa, de lo que representa para González Prada la política se remonta a finales de la década de los ochenta, cuando pone en duda su utilidad social después de hacer un balance de sus logros –vale decir de sus fracasos– en el país. Considera que los hombres malgastan su talento y abdican la libertad de pensamiento en la vorágine política. En lugar de promover nuevos derechos individuales y colectivos o

realizaciones sociales de interés público, ésta sólo ha generado un gran disgusto en una clase media trabajadora que se siente perjudicada y tampoco ha permitido mejorar la condición de las masas proletarias indígenas, afrodescendientes y chinas, todavía semi esclavizadas. Dicho de otra forma, si se define la civilización “por el bienestar común i el nivel intelectual de las masas”, la política no ha contribuido a civilizar el Perú. González Prada culpa a la mediocridad intelectual de los políticos y su propensión a priorizar los intereses privados en detrimento de los generales (“Propaganda i ataque”, *Páginas libres*, 1894, págs. 154, 156-158, cita pág. 157; “Discurso en el teatro Olimpo”, *ibíd.*, págs. 44-45). Según él, la acción política ha consistido básicamente en organizar la depredación de la riqueza nacional:

Para nuestros hombres públicos, es decir, para los Beduinos (las cosas han de llamarse por sus nombres), el Perú fue tienda plantada en el desierto de una segunda Arabia: acometieron y despojaron a los dueños; pero no se van porque todavía explotan algunos restos de grandeza y no vislumbran tienda que embestir y robar (“Nuestros Beduinos”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 293).

En “Propaganda i ataque” (1888) designa claramente al político como el principal enemigo de los hombres virtuosos y la política como un auténtico mal social. ¿Significa esta postura un giro en relación con la experiencia anterior del autor? Lo dudamos, aunque depende del punto de vista que se adopte. En efecto, desde la década de los setenta González Prada se involucró en el Club Literario de Lima que puede ser considerado como el ala intelectual del Partido Civil, el cual ambicionaba desde una orientación positivista regenerar al Perú después de la derrota contra Chile en la Guerra del Pacífico (1879-83) (Kristal, 1986, págs. 144-148; Anderle, 1988, págs. 427-428). La vinculación indirecta con este partido aristocrático podría llevar a considerar la condena de

los años posteriores como una ruptura. Sin embargo, hay que tener en cuenta la dimensión intelectual del compromiso y su significado. La gran influencia ejercida en el pensamiento del escritor en los ochenta por el elitismo de los franceses Auguste Comte, Hippolyte Taine y Ernest Renan, mencionados a menudo en sus ensayos (Delhom, 2011), debió comenzar en la década anterior. Desconfiando de la democracia y de los políticos, ellos apostaban por el liderazgo de las élites intelectuales y su implicación en la educación moral, cívica y científica para contrarrestar la decadencia nacional (Touchard, 1962, págs. 686-691). Conjeturamos que hasta los años noventa González Prada participaba de esas ideas y deseaba que la filosofía y la ciencia sustituyeran la competición política para guiar a la nación por el camino de la civilización, dado que el pueblo carecía de educación y de instrucción para actuar como ciudadano. Como el Renán de la *Réforme intellectuelle et morale de la France* (1871), publicado tras la derrota francesa en la guerra franco-prusiana de 1870, el peruano reflexionó sobre la nación y vio que en el sistema parlamentario y en la inconsistencia de los partidos radicaba una de las causas de la indigencia moral, intelectual y material de la sociedad. En “Propaganda i ataque” habla del “respeto servil, no sólo a hombres huecos e instituciones apolilladas, sino a mitos aéreos i entidades metafísicas” (1894, pág. 151), una frase que bien puede aludir a las instituciones republicanas, sus representantes y la justificación de sus principios fundamentales. González Prada, por aquellos años, no se dirigía al pueblo sino a los intelectuales para reformar la sociedad y construir la nación sobre una base racional y moral. Si se apartó del *civilismo* a mediados de los ochenta es probablemente porque juzgaba que los *civilistas* habían traicionado sus objetivos reformistas y no por un desacuerdo sobre los mismos. Escribía en 1898:

Los corifeos del Partido Civil fueron simples negociantes con disfraz de políticos, desde los banqueros que a fuerza de emisiones fraudulentas convirtieron en billete

depreciado el oro de la nación hasta los cañaveleros o barones chinos que transformaron en jugo sacarino la sangre de los desventurados coolíes. La parte sana del Civilismo, la juventud que había seguido a [Manuel] Pardo, animada por un anhelo de reformas liberales, se corrompió en contacto de los malos elementos o, segregándose a tiempo, vivió definitivamente alejada de la política (“Los partidos y la Unión Nacional”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 202).

El liberalismo aludido aquí es el del ideal republicano que ambiciona la transformación social por la elevación moral, la instrucción, el trabajo digno, la libertad, etc., y no la simple posibilidad económica de enriquecerse gracias a la explotación inhumana, la especulación o la corrupción. El liberalismo progresista propugnado por el autor no es incompatible con el elitismo del pensamiento neotradicionalista francés definido por Renán y Taine, aunque éste tiene por otra parte características conservadoras. Tampoco es incompatible con cierta dosis de autoritarismo si está orientado hacia el interés general. Al observar la debilidad de los partidos peruanos, el escritor no rechaza el caudillismo político, pero sí critica la inconsistencia programática y la función meramente electoralista de partidos al servicio de “hombres huecos”:

Partido sin jefe no se llama partido. ¿Quién se apellida aquí Francia, García Moreno, siquiera Núñez? Los mal nombrados partidos del Perú son fragmentos orgánicos que se ajitan i claman por un cerebro [...]. Ninguno de nuestros hombres públicos asoma con la actitud vertical que se necesita para seducir i mandar; todos se alejan encorvados, llevando en sus espaldas una montaña de ignominias.

Esceptuando la Independencia i el 2 de Mayo, en el Perú no se vertió una sola gota de sangre por una idea ni se hizo revolución alguna por un principio; las causas

fueron partidos; los partidos, luchas subterráneas de ambiciones personales (“Discurso en el teatro Olimpo”, *Páginas libres*, 1894, pág. 45).

Por lo tanto, las palabras que deberían expresar la definición ideológica de los partidos nada significan en el Perú, país donde se impone la voluntad de poder de unos hombres mediocres que manipulan a las muchedumbres para llevar a cabo revoluciones palaciegas: “[...] nunca hubo un verdadero partido liberal ni un verdadero partido conservador, sino tres grandes divisiones: los gobiernistas, los conspiradores i los indiferentes por egoísmo, imbecilidad o desengaño” (“Discurso en el Politeama”, *ibíd.*, pág. 71). Es a aquellos desengañados y a los auténticos liberales que González Prada quiso movilizar unos años después en la Unión Nacional, forjando “armonías de cerebros” en lugar de “alianzas de vientre” (“Propaganda i ataque”, *ibíd.*, pág. 152).

En los noventa, cuando ya se fue aproximando al anarquismo en Europa y refundió algunos de sus ensayos, borró a veces las huellas de su concepción elitista de la política. Así, al comparar el texto original de la “Conferencia en el Ateneo de Lima” (1886) con el que fue publicado en 1894 en *Páginas libres*, observa Efraín Kristal (1986, pág. 148): “En el primer caso se enfatiza la importancia del individuo superior, en la segunda [versión] toda la sección sobre la importancia del hombre de genio ha sido suprimida.” Pero han subsistido varias muestras significativas, como en el “Discurso en el Palacio de la Exposición”:

En oposición a los políticos que nos cubrieron de vergüenza i oprobio se levantan los literatos que prometen lustre y nombradía. Después de los bárbaros que hirieron con la espada vienen los hombres cultos que desean civilizar con la pluma (1894, pág. 35).



Imagen 1. *El Perú Artístico*, 1-07-1893. © Biblioteca Nacional del Perú.

También en “Propaganda i ataque”:

Ardua tarea corresponde al escritor nacional, como llamado a contrarrestar el pernicioso influjo del hombre público [...] Fácilmente comprenderá el pueblo que si antes se hizo todo con él, pero en beneficio ajeno, llega la hora de que él haga todo por sí i en beneficio propio (ibíd., págs. 154-155).

La verdadera novedad que aparece en la década de los noventa es la referencia a la autonomía de acción del pueblo, que marca la ruptura definitiva del ensayista con el pensamiento neotradicionalista francés y permite su progresión hacia el anarquismo. González Prada redefine completamente en 1905 el papel del intelectual en la política, restringiéndolo al de productor de ideas estimulantes, de agitador de las masas, pero ya no de líder: cuando estalla la revolución, tiene que apartarse para dejar paso a la espontaneidad popular, sin tratar de encauzarla. Así, proclama en un famoso discurso:

Cuando preconizamos la unión o alianza de la inteligencia con el trabajo no pretendemos que a título de una jerarquía ilusoria, el intelectual se erija en tutor o lazarillo del obrero. A la idea que el cerebro ejerce función más noble que el músculo, debemos el régimen de las castas [...]

Los intelectuales sirven de luz; pero no deben hacer de lazarillos, sobre todo en las tremendas crisis sociales donde el brazo ejecuta lo pensado por la cabeza. Verdad, el soplo de rebeldía que remueve hoy a las multitudes, viene de pensadores o solitarios. Así vino siempre. [...]

El mayor inconveniente de los pensadores –figurarse que ellos solos poseen el acierto y que el mundo ha de caminar por donde ellos quieran y hasta donde ellos ordenen. Las revoluciones vienen de arriba y se operan desde abajo. [...]

Los que se figuraron mover una masa inerte, se hallan con un organismo exuberante de vigor y de iniciativa; se ven con otros cerebros que desean irradiar su luz, con otras voluntades que quieren imponer su ley. De ahí un fenómeno muy general en la Historia: los hombres que al iniciarse una revolución parecen audaces y avanzados, pecan de tímidos y retrógrados en el fragor de la lucha o en las horas del triunfo (“El intelectual y el obrero”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 230).

El episodio de la Unión Nacional en los años noventa se configura como un período de transición entre el elitismo anterior y la redefinición del cometido del intelectual en las cuestiones políticas a principios del siglo XX.

### **González Prada y la Unión Nacional**

Teniendo en cuenta su contundente condena de la política y de los partidos, ¿cómo entender el protagonismo de González Prada en la creación de la Unión Nacional en mayo de 1891? Nuestra hipótesis es que se dejó *arrastrar* por sus admiradores, como él mismo lo señaló, pero que en su proyecto la Unión tenía que ser todo lo contrario de un partido tradicional: una suerte de movimiento popular descentralizado, basado en principios intangibles, ideas claras y sin líder carismático. Cuando en 1887 asumió la presidencia del Círculo Literario, que había fundado dos años antes con Luis Márquez, ya había dicho:

[...] carezco de iniciativa, i me veo desde hoi a la cabeza de un'agrupación destinada a convertirse en el partido radical de nuestra literatura. Mas una consideración me alienta: yo no vengo a guiar, sino a ser arrastrado por el buen camino ("Discurso en el Palacio de la Exposición", *Páginas libres*, 1894, pág. 38).

Y en una entrevista realizada en 1916 declaró a Félix del Valle:

Había un círculo literario nutrido. Insensiblemente se me condujo de allí a la política que en realidad no me subyuga y que como ideal detesto. A tantos y a tan insistentes requerimientos del compacto grupo de mis amigos accedí organizando el partido [...] (Pinto Gamboa, 1985, págs. 32-33).



Confirman también esta versión las memorias de su esposa Adriana Verneuil (González Prada A. , 1947, págs. 159-160). El “esfuerzo individual i solitario” de “propaganda i ataque” del ensayista rebelde (“Propaganda i ataque”, *Páginas libres*, 1894, pág. 154) había rápidamente logrado convencer a algunos literatos. Entonces se habrá juzgado oportuno dar un mayor alcance social a la agitación intelectual abandonando la postura elitista, para que al menos una parte de la clase laboriosa urbana se involucrara y pudiera transformarse en el sujeto principal de la ansiada regeneración nacional. La conformación del Comité director provisorio de la Unión muestra un predominio de miembros pertenecientes a la embrionaria clase media superior, que ejercían profesiones liberales o intelectuales, y numerosos estudiantes, o sea a la pequeña burguesía (Sánchez, 1977, págs. 122-126). No había ni obreros ni artesanos. Se dice que González Prada redactó solo el programa, tras la renuncia de otros dos miembros del Círculo Literario encargados de elaborarlo con él. Declaró el escritor a F. del Valle:

[G. Prada] – Pues bien; ese partido debió ser radical. Yo había formulado un programa, a base de radicalismo, que conservo. Nunca lo hice público, sin embargo.

[F. del Valle] – ¿Los miembros de la Unión Nacional lo aceptaron?

– Sí, aceptaron mis ideas y me rodearon con aparente cohesión. Yo nunca tuve fe en ellos (Pinto Gamboa, 1985, págs. 33-34).

Se deduce de estas declaraciones que el programa de la Unión publicado en el periódico *La Integridad* es menos radical que la versión inicialmente redactada por González Prada, sin duda para atraer al mayor número posible de afiliados. ¿Fue tal la desilusión que el autor prefirió viajar a Europa y dejar sus partidarios asumir las responsabilidades políticas que habían contraído? Tal vez, aunque pensamos que el viaje ya estaba

previsto desde antes y que lo motivaban razones familiares que es inútil exponer aquí. Hasta se puede imaginar que su participación en la creación del partido estaba condicionada a que éste no tuviera ningún jefe. La presentación por *La Integridad* del programa de la Unión muestra que se descartó personificar el partido:

Nace esta agrupación lejos del bullicio de los tiempos en que las contiendas eleccionarias originan los partidos personalistas, porque su objeto es agrupar a la juventud del Perú y a los hombres bien intencionados de la República, unificándoles en la aspiración de propósitos impersonales y eminentemente patrióticos (Transcrito en Sánchez, 1977, pág. 122).

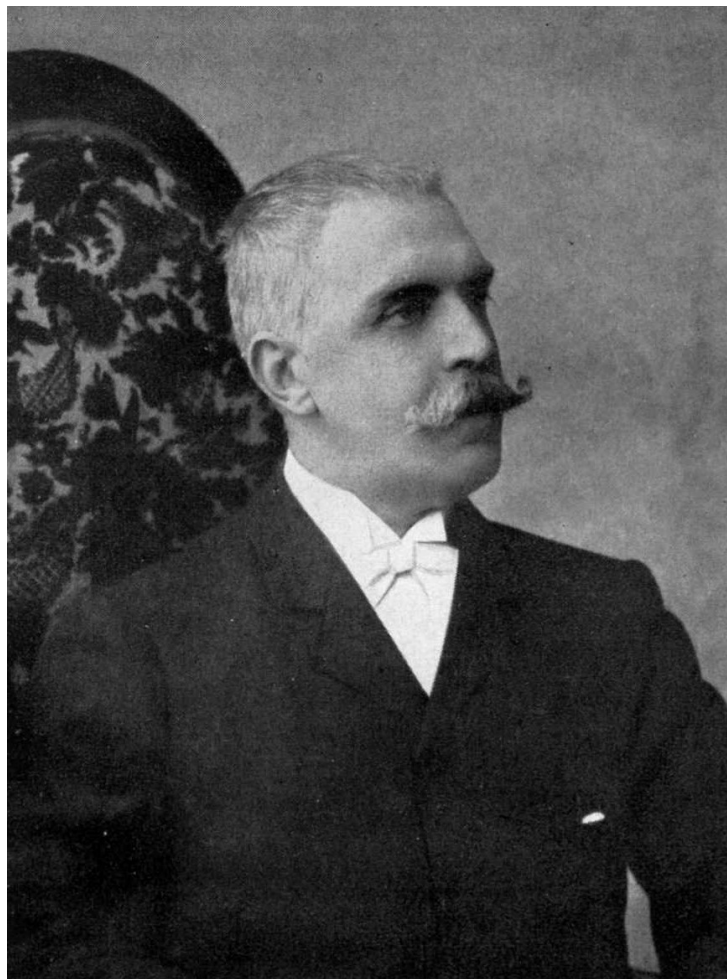


Imagen 2. *Propaganda y ataque* (1939).

La misma palabra *partido* está reservada a las otras formaciones políticas habiéndose preferido, para marcar la diferencia, designar a la Unión en su programa por las expresiones “agrupación de ciudadanos” y “asociación política”. Los principios generales que debían guiarla, de inspiración positivista, tienen un carácter liberal pragmático y nacionalista. No se trata de emancipar económicamente a las clases explotadas, sino de instruir y educar al pueblo para favorecer su emergencia como sujeto político, como ciudadano inspirado por un espíritu nacional. Lo que no había sido capaz de realizar la élite aristocrática desde la Independencia tenía que intentarlo la pequeña burguesía con el apoyo de algunos intelectuales radicales. Hay, sin embargo, en la declaración de principios una preocupación por la masa indígena y la promoción de sus derechos económicos que va más allá de lo expresado hasta entonces por González Prada. En 1888, éste afirmaba: “A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador i del cura, esa trinidad embrutecedora del indio” (“Discurso en el Politeama”, *Páginas libres*, 1894, págs. 72-73). El programa de la Unión expresa:

Pero el miembro del Estado, para constituir una verdadera personalidad, necesita ejercer el derecho de propiedad, poseer lo que nunca disfrutaron los naturales de nuestro país: facilidades para adquirir y garantías para conservar lo adquirido (Sánchez, 1977, pág. 123).

Entre las diez medidas concretas del programa político, figura la recuperación “por iniciativa oficial, [de] las propiedades usurpadas a las comunidades indígenas”, algo que rompe con la tradición liberal; en cambio, no es el caso del fomento de la inmigración blanca, igualmente preconizado. No aparece ninguna crítica del sistema capitalista ni tampoco la menor alusión a la lucha de clases. Hay, sí, la aspiración a “elevar la condición social del obrero”, pero no se explica

cómo ha de realizarse, aunque en los Estatutos conste que la Unión “defenderá [...] a los obreros de los abusos del empresario industrial” mediante “los recursos permitidos por las leyes.” Obviamente, la clase proletaria no constituía la prioridad programática del nuevo partido y si los indígenas son mencionados es sobre todo porque formaban la base humana de la ambición militar de reconquista de los territorios cedidos a Chile. En cuanto a la organización política, destaca la idea de evolución paulatina hacia una República Federal, siendo también el federalismo un concepto central de la doctrina anarquista por la que abogará más tarde el escritor. Por otra parte, se habla de “tender al sufragio directo y universal”, y de garantizar las libertades fundamentales (ibíd., págs. 123-125). En resumen, si se toman en consideración las críticas dirigidas por González Prada a la política, este programa parece innovador pero muy poco radical. En comparación, el programa del Partido Liberal Mexicano del 1 de julio de 1906 es mucho más preciso y reivindicativo en materia social (salario mínimo, semana laboral de seis días, pago del salario en dinero efectivo, abolición del trabajo infantil, etc.) (Hart, 1980, pág. 125). Es revelador también que el anticlericalismo, tan central para González Prada, esté ausente exceptuando una breve referencia a la inviolabilidad de la libertad de conciencia. Cuando criticaba a los liberales peruanos, el escritor insistía mucho en su falta de convicción anticlerical, siendo para él la secularización de la sociedad una preocupación constante:

Si alguien deseara indagar en qué denuncian su espíritu conservador muchos liberales de las naciones católicas, hallaría la piedra de toque en los asuntos religiosos. Los que fundándose en la tolerancia, elevan intangibles muros divisorios entre la política y la religión; los que aduciendo la libertad de enseñanza, dejan la instrucción pública en manos de las congregaciones; los que basándose en lo *prematureo y riesgoso de ciertas reformas*, no se atreven ni siquiera a tentar la posible secularización lejana de las

leyes, son liberales de tinte sospechoso [...] (“Nuestros liberales”, *Horas de lucha*, 1976, págs. 269-270).

Por consiguiente, el progresismo liberal “de buena ley” radicaba para González Prada en aunar la lucha frontal contra el clericalismo y por el bienestar social. La Unión definía orientaciones generales de carácter liberal moderado sin precisar medios concretos para alcanzar sus metas. La imprecisión resultaba probablemente de la misma voluntad de moderación y de amplias concesiones a los menos radicales de los miembros fundadores, que sin duda decepcionaron al ensayista.

González Prada estaba consciente de la carencia de un programa definido, pero aparentemente no lo percibía como un problema, por lo menos a su regreso al Perú en 1898, cuando afirmó:

[...] basta plantar algunos jalones y marcar el derrotero, sin fijar con antelación el número de pasos. La Unión Nacional podría condensar en dos líneas su programa: evolucionar en el sentido de la más amplia libertad del individuo, prefiriendo las reformas sociales a las transformaciones políticas (“Los partidos y la Unión Nacional”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 214).

Esta última frase revela la radicalización acaecida en Europa, la distancia que media entre el programa político de 1891 y el pensamiento social de González Prada siete años después. En un contexto preelectoral, con una parte del Comité directivo de la Unión deseosa de formalizar una alianza con partidos que el escritor juzgaba clericales (Carta a Francisco Gómez de la Torre, 30-04-1902, en *Horas de lucha*, 1908, págs. 301-307), reanudó con sus críticas a la política, insistiendo en la necesaria intransigencia en los principios y censurando cualquier pacto, rechazando incluso la vía electoral. La Unión debía preparar las mentalidades para la obra revolucionaria, no concurrir en elecciones presidenciales:

[...] en ninguna parte se necesita más de una revolución profunda y radical. Aquí, donde rigen instituciones malas o maleadas, donde los culpables forman no solamente alianzas transitorias sino dinastías seculares, se debe emprender la faena del hacha en el bosque. No estamos en condiciones de satisfacernos con el derrumbamiento de un mandatario, con la renovación de las Cámaras, con la destitución de unos cuantos jueces ni con el cambio total de funcionarios subalternos y pasivos. [...]

Desde que no tenemos aún el prestigio necesario para mover a las muchedumbres y arrastrarlas a una acción eficaz y regeneradora, vencamos la impaciencia y almacenaremos fuerzas para más tarde: abstenerse hoy no significa abdicar su derecho sino aplazarle (“Los partidos y la Unión Nacional”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 208).

Su objetivo, totalmente asumido, era transformar la Unión en un club revolucionario antipolítico: “Aunque el decirlo tenga visos de paradoja, somos un partido político animado por el deseo de alejar a los hombres de la mera política, enfermedad endémica de las sociedades modernas” (ibíd.). La palabra *enfermedad* ha de entenderse en el sentido de depravación moral, porque el escritor no distingue la política de la ética: “La verdadera política se reduce a una moral en acción”, escribiría unos meses después (“Piérola”, *Figuras y figurones*, 1938, pág. 207). Como los anarquistas y demás socialistas revolucionarios, ya hablaba en 1898 de “una justa y completa liquidación social” (“Los partidos y la Unión Nacional”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 215); aspiraba a “cambiar las instituciones sociales y políticas” del Perú (Carta a Francisco Gómez de la Torre, 30-04-1902, en *Horas de lucha*, 1908, pág. 307). Su actitud pudo ser inspirada por la del revolucionario anarquista ruso Mijaíl Bakunin, quien en 1872 había aconsejado a sus amigos italianos formar un partido a la condición de que se mantuviese bien radical y no

disolviese sus principios en alianzas<sup>1</sup>. González Prada deseaba apartar de la Unión a los politiqueros oportunistas para radicalizar paulatinamente a los miembros desinteresados y, en caso de no conseguirlo, contemplaba la disolución del partido (“Los partidos y la Unión Nacional”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 211). Pero, íntimamente, ya sabía que estaba predicando en el desierto:

[...] las tentativas de reunir a los hombres por algo superior a las conveniencias individuales resultan vanas y contraproducentes. ¡Quién sabe si en el Perú no ha sonado la hora de los verdaderos partidos! ¡Quién sabe si aún permanecemos en la era del apostolado solitario! (ibíd., págs. 211-212).

Muy pronto se dio cuenta de que le resultaba imposible moralizar la Unión y llevarla por el camino revolucionario. El partido optó por una alianza electoralista en 1899 y González Prada dejó entonces de asistir a las sesiones. Su carta de dimisión oficial fue enviada en 1902, año en que ya se autodefinía como un liberal revolucionario por identificación con militantes anarquistas y oposición al liberalismo burgués, parlamentario y reformista:

Se abusa tanto del Liberalismo, sirve para disimular tan groseros contrabandos, que las gentes concluirán por hacer algunas restricciones al oírse llamar liberales. Si el Liberalismo no excluye al revolucionario de buena ley, si admite en su seno a los Kropotkine, a los Reclus, a los Pi y Margall, a los Faure, dejémonos tratar de liberales; si únicamente acepta a reformadores en la órbita parlamentaria, a guardianes de la Iglesia y el Estado, a defensores del vetusto régimen económico y social,

---

1 Carta a Celso Cerreti (14-17 de marzo de 1872) publicada en febrero de 1896 en la revista *La Société Nouvelle* de Bruselas. Citada en Bakounine (Bakunine, 1970, pág. 228).

rechacemos el nombre. Rechacemos ese Liberalismo burgués [...] (“Nuestros liberales”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 269).

El único entre los nombrados que no profesaba el anarquismo era el político español Francisco Pi y Margall, que había fallecido el año anterior. Teórico y líder del federalismo republicano de avanzada, traductor de Proudhon, ferviente anticlerical y preocupado por la cuestión social, había sido durante poco más de un mes el presidente de la Primera República en 1873. González Prada, que lo había conocido personalmente en Madrid (González Prada A. , 1947, págs. 243, 259), lo consideraba como un auténtico revolucionario anarquizante (“Cosas de España”, *Anarquía*, 1940, pág. 237). Es probable, incluso, que el federalismo pactista de Pi y Margall haya servido de puente en la evolución ideológica del peruano del republicanismo liberal al anarquismo. González Prada concibe el anarquismo como una culminación del liberalismo, del que hace totalmente desaparecer el Estado opresor.

### **Del antiparlamentarismo al antiestatismo**

La creciente insistencia en la cuestión social y la afirmación de la primacía de lo social sobre lo político, unidas a la aspiración a la mayor libertad posible del individuo, resaltan en la obra del autor después de su estancia en Europa. En 1898, González Prada ya manifiesta que los criterios principales para juzgar del nivel de adelanto de una sociedad son las garantías que ofrece a los ciudadanos de poder tener una vida digna desde el punto de vista económico y de gozar de su plena libertad, mientras que el tipo de régimen no pasa de ser un problema secundario:

Cuestiones de formas gubernamentales, cuestiones de palabras o de personas. Poco valen las diferencias entre el régimen monárquico y el republicano, cuando reina tanta miseria en San Petersburgo como en New York, cuando en Bélgica se disfruta de más garantías



individuales que en Francia [...] (“Los partidos y la Unión Nacional”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 214).

Aunque es indudable que en absoluto prefiere la república a la monarquía, en esta época parece ser favorable a una fórmula liberal socializante de Estado mínimo parecida al constitucionalismo revolucionario de Pi y Margall. Recordemos que el Estado federal del teórico español debía garantizar el máximo de libertades y de justicia social (Abramson, 1989). También influencia a González Prada la denuncia del poder creciente de los parlamentos y del Estado que realiza el inglés Herbert Spencer en *The Man versus the State* (1884).

Partiendo de la crítica de la inmoralidad de los políticos y del ejercicio antidemocrático del poder de representación por hombres indignos de su cargo, termina el peruano deduciendo la invalidez del sistema parlamentario *per se*. En el rechazo del parlamentarismo intervienen varias influencias: la del elitismo neotradicionalista y positivista francés, la del liberalismo británico y la del anarquismo ruso y francés. Es un ejemplo de la primera este fragmento de 1902:

Entre el público y el escritor no debe intervenir ni el mismo Parlamento, esa múltiple divinidad de los imbéciles. Unas cuantas docenas de empíricos, ungidos de omniscientes por la ignorancia popular o el favor gubernativo ¿se hallan en condiciones de regir a pensadores y sabios, a los hombres animados por un espíritu de verdad y justicia? (“El escritor y la ley”, *Propaganda y ataque*, 1939, pág. 201).

El tema polémico de la mediocre inteligencia del parlamentario, presente también en Spencer, le sirve para invalidar el principio de la democracia indirecta a partir de su falta de racionalidad. Del anarquismo desde Proudhon y del liberalismo inglés de John Stuart Mill toma la idea complementaria de la alienación de la libertad individual y de la tiranía de la mayoría:

[El anarquista] No admite soberanía de ninguna especie ni bajo ninguna forma, sin excluir la más absurda de todas: la del pueblo. [...] Tan esclavo es el sometido a la voluntad de un rey o de un pontífice, como el enfeudado a la turbamulta de los plebiscitos o a la mayoría de los parlamentos (“La Anarquía”, *Anarquía*, 1940, pág. 17).

Cuando en la etapa anterior de su pensamiento, González Prada condenaba la monopolización de la política por unas cuantas familias (aristocracia u oligarquía), razona en términos clasistas después de 1900. Observa que la política, desde los gobiernos hasta los parlamentos, “a más de fundarse en la astucia y la fuerza, representa los intereses y preocupaciones de la clase dominante” (“El escritor y la ley”, *Propaganda y ataque*, 1939, pág. 200), y por consiguiente es imposible que permita la emancipación y el bienestar de los dominados:

La oficina parlamentaria elabora leyes de excepción y establece gabelas que gravan más al que posee menos; la máquina gubernamental no funciona en beneficio de las naciones, sino en provecho de las banderías dominantes. Reconocida la insuficiencia de la política para realizar el bien mayor del individuo, las controversias y luchas sobre formas de gobierno y gobernantes, quedan relegadas a segundo término, mejor dicho, desaparecen. Subsiste la *cuestión social*, la magna cuestión que los proletarios resolverán por el único medio eficaz –la revolución (“El intelectual y el obrero”, *Horas de lucha*, 1976, págs. 231-232).

Además de ser ineficaz como medio, la política, añade González Prada, es contraproducente porque divide a los que deberían unirse para mejorar sus condiciones de vida, distrae la atención de los explotados cuya única prioridad debería ser la lucha social: “[...] carecen de pan, y reclaman el sufragio; no

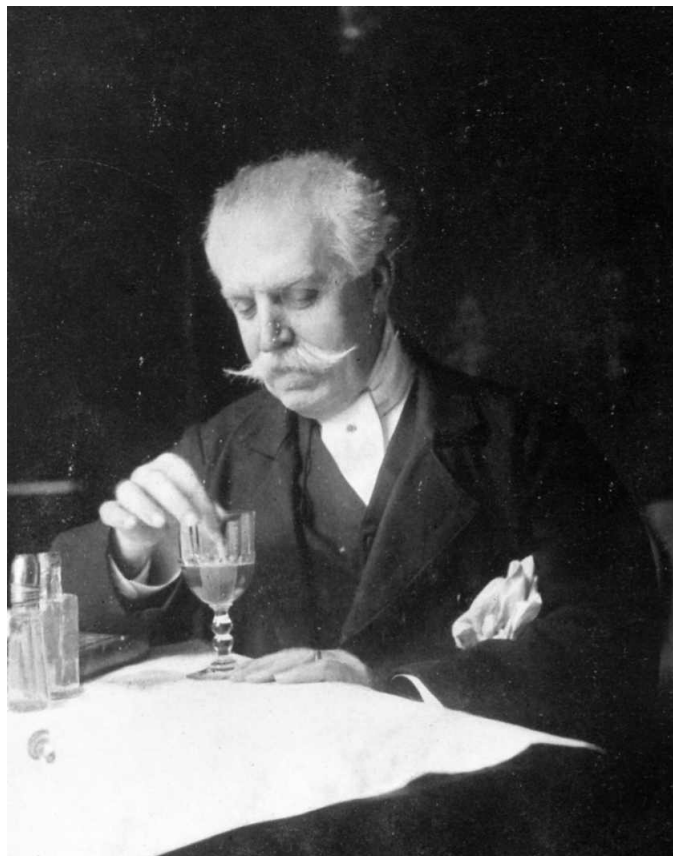


Imagen 3. En *Grafitos*. París, Tip. Bellenand, 1937.

comen, y votan. ¡Pobre rebaño que se congratula y satisface con la facultad de elegir a sus trasquiladores!” (“La fuerza”, *Anarquía*, 1940, pág. 169). Por consiguiente, según él, se equivocan o engañan al pueblo los partidos socialistas. Apoyándose en el conocimiento de la situación política europea, escribe: “Los socialistas, con el señor Pablo Iglesias a la cabeza, siguen los rastros de Bebel y Jaurés, haciendo creer o figurándose que de las chácharas y de los *infundios* parlamentarios deben salir las reformas radicales” (“Cosas de España”, *Prosa menuda*, 1941, pág. 239).

González Prada denuncia la ficción del sistema parlamentario, que le permite al despotismo de la minoría capitalista presentarse como la expresión libre de la voluntad popular mayoritaria. En su ensayo más antiparlamentario, “Nuestros legisladores” (1906), donde analiza la situación en el Perú, asevera: “Como un autócrata domina por la fuerza,

valiéndose de genizaros o de cosacos, así un presidente constitucional puede ejercer tiránicamente el mando, apoyándose en cámaras de servidores abyectos y mercenarios” (1976, pág. 287). Hay que decir que las prácticas electorales peruanas descritas por diplomáticos extranjeros antes de 1892 son bastante asombrosas (Demélas, 2001, págs. 149-150). Según un despacho de marzo de 1890 del encargado de la legación francesa en Lima en ocasión de las elecciones presidenciales, los partidos se disputaban por la fuerza el control de las mesas electorales y admitían sólo los votos que les interesaban. Para evitar la competición entre dos candidatos del mismo partido, se intentó sobornar a uno de ellos ofreciéndole un cargo diplomático en Europa y una renta considerable (AMAE: fs. 38-39). Al final de su vida, citando *El individuo contra el Estado* de Spencer, González Prada asimila la democracia indirecta a una superstición religiosa:

Según Spencer, “a la gran superstición política de ayer: el derecho divino de los reyes, ha sucedido la gran superstición política de hoy: el derecho divino de los parlamentos”. En vez de una sola cabeza ungida por el óleo sacerdotal, las naciones tienen algunos cientos de cabezas consagradas por el voto de la muchedumbre (“El deber anárquico”, *Anarquía*, 1940, págs. 36-37).

Era lógico que terminara llegando al antiestatismo, que en su obra fue precedido por una crítica del funcionamiento del Estado peruano, vertebrado por una Constitución sin vigencia real:

[...] la forma republicana continuará como frase de lujo en Constitución de parada, mientras el último de los peruanos carezca de libertad para emitir sus ideas o no disfrute de garantías para encararse con el poder i fustigarle por las concusiones, las ilegalidades i las injusticias (“Libertad d’escribir”, *Páginas libres*, 1894, pág. 146).

A partir de los años noventa, la palabra Estado está asociada a la idea de tiranía: “[...] en la guerra contra los derechos individuales Iglesia y Estado se alían, se defienden tácitamente, de modo que toda tiranía se apoya en el fanatismo, así como todo fanatismo se apoya en la tiranía” (“Instrucción laica”, *Páginas libres*, 1894, pág. 88). Como Bakunin, González Prada establece un paralelismo en las naciones católicas entre la autoridad jerarquizada e infalible de la Iglesia y la autoridad civil del gobierno, prontos ambos a sofocar con violencia cualquier contestación. Habla así de la “concepción romana del Estado omnipotente” (“Vijil”, *ibíd.*, pág.: 105). A semeja el “gran estadista, el modelo de generosidad y nobleza” a un “sacerdote laico, [que] todo lo sacrifica en aras del Dios-Estado” y que “tiene su Gran Fetiche en el Estado, su Papa en el Jefe del Poder Ejecutivo, su Concilio ecuménico en el Parlamento, sus santos Padres en la Magistratura, su Biblia en la Constitución y las leyes” (“Propaganda y ataque”, *Páginas libres*, 1976, págs. 109-110). Por consiguiente, según el escritor, “la acción emancipadora tiene que venir doble y simultáneamente, en el orden religioso y en el político. El verdadero liberal da tantos golpes a los muros de la Iglesia como a los cimientos del Estado” (“Nuestros liberales”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 271). Contrario al jacobinismo por ser opresora toda centralización, se pronuncia, como ya lo vimos, por el federalismo en los años de la Unión Nacional y posteriormente por la abolición total del Estado en nombre de la libertad y de la autonomía de las personas. Considera el Estado como una abstracción metafísica innecesaria mientras que el individuo es una realidad tangible. En su período ácrata, subraya además la colusión del Estado con el capitalismo para explotar al trabajador:

[...] para él [el Estado] suda [el individuo] y se agota en la mina, en el terruño y en la fábrica [...] (“El Estado”, *Anarquía*, 1940, pág. 39).



[...] [el Estado] se apodera de nosotros desde la cuna, dispone de nuestra vida, y sólo deja de oprimirnos y explotarnos al vernos convertidos en cosa improductiva, en cadáver (“El individuo”, *ibíd.*, pág. 154).

En lugar de proteger a los individuos, las leyes y la noción de orden público permiten perennizar la explotación mediante la represión de los movimientos sociales reivindicativos: “Hay *orden público* mientras el patrón esquilma desvergonzadamente al proletario; reina el desorden, si el proletario no quiere seguir dejándose sacrificar por los patrones” (“Cambio de táctica”, *ibíd.*, págs. 53-54). La crítica del Estado y la toma en consideración de la lucha de clases invalidaban el sentimiento nacionalista que antaño había lanzado a González Prada a la palestra política. En 1906 abogó por las ideas internacionalistas, censurando la inconsecuencia teórica de los socialistas franceses y alemanes, que defendían el patriotismo militarista de sus países respectivos:

Mientras los anarquistas se declaran enemigos de la patria y por consiguiente del militarismo, los socialistas proceden jesuíticamente queriendo conciliar lo irreconciliable, llamándose internacionalistas y nacionalistas (“Socialismo y Anarquía”, *Anarquía*, 1940, pág. 95).

### Algunos datos inéditos

En un texto hasta ahora desconocido, publicado en el periódico obrero *El Hambriento* (Lima), el escritor expresaba la humanista generosidad de su ideal libertario, apoyado en la ciencia:

Así el hombre no se presenta ya como un ser único y privilegiado, sino como una especie en las muchas especies animales; así, la Tierra no aparece ya como el centro del Universo, sino como un simple grano de polvo

en el torbellino de los mundos. Con el amplio concepto de la Naturaleza nace el sentimiento de solidaridad y la lucha animal para la existencia se transforma en el acuerdo humano para la vida. [...]

En el exagerado amor a la patria hay algo que pugna con la generosidad y abnegación, se vela un fanatismo laico, tan absurdo y estrecho como el fanatismo religioso. [...]

Todo hombre debiera asir la idea de que no es más que un eslabón en la cadena de la creación, y que a pesar de su amor por la Patria, tiene el mundo abierto ante sí para la práctica de sus hechos de abnegación (González Prada, 1906).<sup>2</sup>

Es excepcional y sorprendente que el texto esté firmado, porque el autor siempre se ocultaba detrás del anonimato en la prensa obrera.

Antes de concluir, también queremos aprovechar la oportunidad que se nos brinda en ocasión del décimo aniversario de la revista *Pacarina del Sur* para ofrecer al lector algunas informaciones inéditas sobre la publicación de ciertos artículos de González Prada recopilados en el libro *Anarquía*. En las notas del editor, su hijo Alfredo indica donde se publicaron la mayoría de los artículos recopilados, pero hay algunos errores y ausencias de datos (1940, págs. 170-171).

El texto “La Anarquía”, no se publicó en *Los Parias*, n° 38, de octubre de 1907; el que vio la luz en este famoso periódico obrero es el que fue incluido en *Prosa menuda* (1941, págs. 241-242) con el mismo título. El texto del libro *Anarquía*

---

2 El inicio de este texto (ver la imagen adjunta), desde “La ciencia, como una fulguración” hasta “se transforma en el acuerdo humano para la vida”, fue utilizado por González Prada en el ensayo “La Poesía” (parte IV) que, según su hijo, fue publicado en *La Nación* de Buenos Aires hacia 1902 (Nuevas páginas libres, 1937, pág. 75). El resto del texto es totalmente desconocido. En *El Hambriento*, falta la palabra “cima” en la primera oración, que debería ser: “La ciencia, como una fulguración colosal, revela cimas ocultas por la sombra [...]”.

## UN FRAGMENTO

La ciencia, como una fulguración colosal, revela la más ocultas por la sombra y acentúa perfiles esfumados por la niebla. A su aparición, lo vago se precisa, lo sombrío se aclara, lo velado se manifiesta. Así el hombre no se presenta ya como un sér único y privilegiado, sino como una especie en las muchas especies animales; así, la Tierra no aparece ya como el centro del Universo, sino como un simple grano de polvo en el torbellino de los mundos. Con el amplio concepto de la Naturaleza nace el sentimiento de solidaridad y la lucha animal para la existencia se transforma en el acuerdo humano para la vida.

Quien ama á su nación más que á todas las naciones, no dista mucho de amar á su pueblo más que á su nación, á un barrio más que á su pueblo, á su domicilio más que á su barrio, á su alcohá más que al resto de su domicilio. Llega también á convertir su yo en el centro de la creación.

En el exajerado amor á la patria hay algo que pugna con la generosidad y abnegación, se vela un fanatismo laico, tan absurdo y estrecho como el fanatismo religioso.

Matar por un escudo y una bandera ó matar por la cruz y la media luna, todo equivale á lo mismo.

Sin embargo no lo vemos hipnotizado por las tradiciones clásicas y las leyendas caballerescas, aceptamos como acciones heroicas dignos de imitación los crímenes cometidos por la brutalidad romana y la barbarie feudal.

Todo hombre debiera asir la idea de que no es más que un eslabón en la cadena de la creación, y que apesar de su amor por la Patria; tiene el mundo abierto ante sí para la práctica de sus hechos de abnegación:

MANUEL GONZALES PRADA.  
Lima—Perú.



(1940, págs. 15-19) debe ser posterior a 1909, porque cita una traducción en español publicada ese año de un libro de Léon Duguit, cuya edición francesa es de 1908.

El texto “Primero de mayo (1907)” no fue publicado con el título “La Fiesta del Trabajo” como lo escribe el editor. Apareció intitulado “Primero de mayo” en *Los Parias*, n° 34, mayo de 1907.

“La Comuna de París” no se publicó en *La Protesta*, periódico que no vio la luz hasta febrero de 1911, sino en *El Hambriento*, n° 48, marzo de 1909, con el título “18 de marzo”.

También en *El Hambriento* aparecieron los artículos “El crimen de Chicago” (n° 30, noviembre de 1907, con el título “11 de noviembre”), “En España” (n° 35, abril de 1908) y “Primero de mayo (1909)” (n° 50, mayo de 1909), sobre los que el editor no disponía de datos.

## Epílogo

El fracaso del republicanismo liberal burgués para garantizar la libertad y el bienestar del pueblo, elevarlo moral e intelectualmente, o mejor dicho la toma de conciencia de su incompatibilidad con dichos objetivos por intereses de clase, favoreció claramente la evolución de González Prada hacia el anarquismo. Su pensamiento se apoyaba tanto en el análisis sociohistórico que realizaba como en un amplio abanico de la filosofía política, desde el neotradicionalismo positivista francés hasta el anarquismo, pasando por el federalismo español, el liberalismo y el evolucionismo británicos. El liberalismo económico que propugnaba en los setenta y ochenta desapareció después de sus escritos, y el liberalismo político nacionalista y elitista se borró progresivamente en los noventa, siendo sustituido en su período ácrata por un ideal ético que combina individualismo y socialismo en un marco internacionalista. El anarquismo aportó al liberalismo inicial del escritor la exigencia de justicia social, sólo alcanzable por la abolición del capitalismo, la autonomía de acción de las masas y el objetivo de desaparición del Estado mediante

la acción revolucionaria. Como la moral natural, apoyada en el conocimiento científico, debía guiar la acción, González Prada consideraba que la revolución social requería primero la transformación interior del individuo, y en las naciones católicas su emancipación religiosa:

Y no cabe separar lo social de lo religioso ni lo político de lo moral. Como se ha dicho muy bien (y nos gozaremos en escribirlo a menudo), *toda cuestión política se resuelve en una cuestión moral, y toda cuestión moral entraña una cuestión religiosa* (“Nuestros liberales”, *Horas de lucha*, 1976, pág. 271).

Su experiencia en la Unión Nacional acabó de convencerle que la pequeña burguesía no estaba dispuesta aún a emprender el camino de la radicalización y que él debía reorientar su esfuerzo de *propaganda y ataque* libertario hacia la clase más oprimida y explotada, para que en ella creciera la esperanza revolucionaria.

### Referencias bibliográficas:

- Abramson, P.-L. (1989). L'Etat dans la pensée politique de Francisco Pi y Margall. En *Actes du colloque de Rennes de l'Association Française des Historiens des Idées Politiques* (págs. 5-11). Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille.
- Anderle, Á. (1988). El positivismo y la modernización de la identidad nacional en América Latina. *Anuario de Estudios Americanos*, XLV, 419–484.
- Bakunine, M. (1970). *La Liberté*. (F. Munoz, Ed.) París: Jean-Jacques Pauvert.
- Chang-Rodríguez, E. (1957). *La Literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. México: Ediciones de Andrea.

- Delhom, J. (2011). Aproximación a las fuentes del pensamiento filosófico y político de Manuel González Prada: un bosquejo de biografía intelectual. *Iberoamericana*, 11(42), 21-42.
- Delhom, J. (2012). Manuel González Prada (1844-1918): del ensayo al panfleto. *Pacarina del Sur*, 3(11). Obtenido de <http://www.pacarinadelsur.com/home/figuras-e-ideas/430-manuel-gonzalez-prada-1844-1918-del-ensayo-al-panfleto?>
- Demélas, M.-D. (2001). Régimes et pratiques politiques de l'Amérique indépendante, 1830-1914. *Historiens et Géographes*, 92(374), 141-151.
- García Salvattecci, H. (1973). *El Pensamiento de González Prada*. Lima: Arica.
- González Prada, A. (1947). *Mi Manuel*. Lima: Cultura Antártica.
- González Prada, M. (1894). *Páginas libres*. París: Tipografía de Paul Dupont.
- \_\_\_\_ (15 de agosto de 1906). Un fragmento. *El Hambriento*, pág. 4.
- \_\_\_\_ (1908). *Horas de lucha*. Lima: Tipografía de El Progreso Literario.
- \_\_\_\_ (1937). *Nuevas páginas libres*. Santiago de Chile: Ercilla.
- \_\_\_\_ (1938). *Figuras y figurones: Manuel Pardo, Piérola, Romaña, José Pardo*. París: Tipografía de Louis Bellenand.
- \_\_\_\_ (1939). *Propaganda y ataque*. Buenos Aires: Imán.
- \_\_\_\_ (1940). *Anarquía* (3 ed.). Santiago de Chile: Ercilla.
- \_\_\_\_ (1941). *Prosa menuda*. Buenos Aires: Imán.
- \_\_\_\_ (1976). *Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- \_\_\_\_ (1976). *Páginas libres*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Hart, J. (1980). *El anarquismo y la clase obrera mexicana, 1860-1931*. México: Siglo Veintiuno.
- Kristal, E. (1986). Problemas filológicos e históricos en Páginas libres de González Prada. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 12(23), 141-150.
- Pinto Gamboa, W. (1985). *Manuel González Prada: profeta olvidado (6 entrevistas y un apunte)*. Lima: Cibeles.

Sánchez, L. (1977). *Nuestras vidas son los ríos...: historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Touchard, J. (1962). *Histoire des idées politiques*. París: Presses universitaires de France [Historia de las ideas políticas. Madrid: Tecnos, 1964].

Ward, T. (1998). *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada*. New York: Peter Lang.

**Fuentes primarias:**

Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (AMAE). Correspondencia política francesa, 1871-1896. Perú n° 49 – 1890. Despacho n° 38 del Sr. Bailly, del 17 de marzo de 1890, dirigido al Ministro de Asuntos Exteriores: f° 36-39.

*El Hambriento*, Lima. 1905-1910.

*Los Parias*, Lima. 1904-1910.

# Comunidades en una época de narcisismo

**Hugo Enrique Sáez Arreceygor**  
 Universidad Autónoma Metropolitana, México  
 ubu\_rey@yahoo.com.mx

Recibido: 01-08-2019

Aceptado: 25-08-2019

**Resumen:** En este artículo se analiza el concepto de comunidad, tanto en sociedades pre-capitalistas como en la fase de predominio neoliberal. Se defiende la tesis de que la estructura de la comunidad se halla sobredeterminada por el modo de producción dominante en una formación social. En particular, la subsunción formal y material de las comunidades a una economía centrada en la mercancía tiende a desarticularlas imponiendo una ética narcisista que separa a los individuos en mónadas ocupadas en acumular capital en sus distintas modalidades: económico, político, social y cultural. En este proceso se torna importante la influencia del fenómeno definido en el documento como capital erótico.

**Palabras clave:** *comunidad, narcisismo, neoliberalismo, capital, erotismo.*



## Communities in a time of narcissism

**Abstract:** In this article, the concept of community is analyzed, both in pre-capitalist societies and in the phase of neoliberal dominance. The thesis that the structure of the community is overdetermined by the dominant mode of production in a social formation is defended. In particular, the formal and material subsumption of communities to an economy centered on merchandise tends to dismantle them by imposing a narcissistic ethic that separates individuals into monads occupied in accumulating capital in their different modalities: economic, political, social and cultural. In this process, the influence of the phenomenon defined in the document as erotic capital becomes important.

**Keywords:** *community, narcissism, neoliberalism, capital, eroticism.*



## Comunidades em um momento de narcisismo

**Resumo:** Este artigo analisa o conceito de comunidade, tanto nas sociedades pré-capitalistas como na fase de dominância neoliberal. A tese de que a estrutura da comunidade é sobre determinada pelo modo dominante de produção em uma formação social é defendida. Em particular, a subsunção formal e material das comunidades a uma economia centrada na mercadoria tende a desmantelá-las, impondo uma ética narcisista que separa os indivíduos em mônadas ocupadas em acumular capital em suas diferentes modalidades: econômica, política, social e cultural. Nesse processo, a influência do fenômeno definido no documento como capital erótico se torna importante.

**Palavras-chave:** *comunidade, narcisismo, neoliberalismo, capital, erotismo.*

“La obsesión por la victoria (éxito) es un estado del alma que favorece al oponente”

Sun Tzu

## ¿Qué es eso que llaman comunidad?

Desde que Ferdinand Tönnies (1887) distinguió entre comunidad y sociedad, la discusión sobre estos tipos ideales de agrupamientos humanos marcó un largo período que aún no concluye. No sólo han intervenido sociólogos y filósofos en este foro, sino que también es necesario considerar los estudios empíricos de numerosos antropólogos que ilustran formas históricas de organización existentes en las que predomina la cooperación, la reciprocidad y la igualdad entre sus miembros. El problema sobre la esencia de una comunidad, por lo menos desde el siglo XIX, ha interesado a intelectuales y políticos diversos. Por ejemplo, Vera Zasúlich escribió una célebre carta a Marx en la que le preguntaba si la comuna rural rusa podría servir como un antecedente de una futura sociedad comunista, y la respuesta de aquél fue titubeante y plena de tachones. Por el lado del psicoanálisis, también hubo intentos por definir la subjetividad humana a partir de la hipótesis freudiana acerca del asesinato del padre por parte de la alianza filial en la comunidad antigua.

Quizá el intento más audaz en el afán de valorar el significado de este concepto lo emprendió Marx inspirándose en la Comuna de París de 1871, por advertir en esos breves meses la desaparición del Estado. Lenin lo retomó en *El Estado y la revolución* para elaborar su teoría sobre el tránsito del capitalismo hacia el socialismo por medio de la revolución violenta, y la posterior transformación hacia una sociedad sin clases. Hoy asistimos a los lamentables resultados de confundir socialismo como escala a una sociedad comunista, cuando en realidad tanto la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) como la China de la “revolución cultural” -según Mao- deben ubicarse en la categoría de capitalismo de Estado. En la mayoría de los casos mencionados *à vol d’oiseau*, se analiza

la comuna sin considerar la sobredeterminación que ejerce la formación social global.

Los antecedentes mencionados nos obligan a retomar la problemática y a fijar una posición sobre qué realidad se debe atribuir a la comunidad y en qué se identifican sus rasgos. En primer lugar, cabe afirmar que en la constitución y funcionamiento de toda comunidad se combinan dos tipos de relaciones que rigen las acciones de los miembros que la integran: la economía de cooperación y los afectos amistosos mutuos. Asimismo, la comunidad requiere un espacio físico o virtual concreto como condición de desarrollo. En todos los casos, existe una relación líder-seguidores, que no necesariamente se formaliza como aparato separado entre ambos elementos. El concepto así enunciado es susceptible de aplicarse a una familia, a un grupo de amigos, a los vecinos de un barrio, a los habitantes de un pueblo, a un espacio de trabajo, a los navegantes de las redes sociales que se comunican en Internet. Una constante de las comunidades es que se dan los vínculos cara a cara, o pantalla/pantalla. A su vez, hay una distribución de funciones y roles que cumplen los individuos reunidos en su interior. En otras palabras, la gente trabaja, se conoce, se comunica, participa de fiestas o encuentros de diversa índole, como las asambleas o las ceremonias religiosas. Por fin, las comunidades a veces sufren deserciones e incluso se disuelven.

En la bibliografía acerca del tema, a menudo se emplea el término comunidad en un sentido algo “romántico” y estático, es decir, se hace referencia a grupos armónicos, solidarios y de cierta igualdad. Cabe aclarar que el dinamismo de una comunidad se manifiesta en las contradicciones generadas entre la economía de cooperación y el vínculo afectivo. Por otra parte, siempre existe una relación mando/obediencia que influye en el interior de la comunidad.

Un cuento de Bruno Traven servirá de improvisado escenario para explicar cómo se puede mantener el tejido social de una comunidad y las amenazas a que se expone por la llegada

del progreso “desde arriba”, realizado en nombre del desarrollo como panacea. Si bien se trata de una ficción, la observación minuciosa del autor genera una auténtica etnografía en la que se refleja el conjunto de relaciones vigentes en una sociedad rural de México.

Heidegger en su momento identificó el vínculo ontológico que se establece entre los seres humanos en sociedad. En el párrafo 37 de *Ser y tiempo* se distingue con claridad: “Tras la máscara del ‘uno para otro’ actúa un ‘uno contra otro’” (Heidegger, 1988, pág. 194). La comunidad humana se estructura en torno al “uno para otro”; las relaciones se constituyen mediante la preocupación (*Sorge*) por el otro, y ello deriva en un compromiso (obligación) mutuo antes que en la participación de una esencia común.

En el ocuparse del otro (*Sorge*) se revela el lado afectivo (amistad) de una comunidad, uno de los puntales que la sostiene ante las amenazas. Al respecto, existen dos tipos de violencia que perturban la existencia de una comunidad basada en el ‘uno para otro’: la que ejerce el homólogo al perseguir el mismo objeto del deseo, y la del extraño, que desea apropiarse de los objetos del nativo. Según el relato empleado en este caso, un turista estadounidense descubre en un pueblito de Oaxaca, México, unas maravillosas canastitas de paja decoradas con vivos colores y diseños muy atractivos. Al negociar con el indio que las elabora y vende en la puerta de su casa logra un precio increíble, equivalente a diez centavos de dólar por cada pieza. De regreso a su país, Mr. Winthrop, así se llama el turista, entra en contacto con una compañía de confiteros para venderles hasta mil docenas de esas canastitas, que en este caso se destinarían a envase de los dulces comercializados por la empresa. Es obvio que el precio pactado con los confiteros significa casi veinte veces el que pretende lograr con el artesano indígena.

Exultante de ambición regresa a Oaxaca para cerrar la operación; en contra de lo esperado, el tranquilo estado de ánimo del indio no varía ante la oferta de comprarle la enorme



cantidad de canastitas, cuyo precio, calculado por el artesano, en lugar de descender ahora llega casi a los dos dólares por pieza. Con desesperación, Mr. Winthrop no entiende cómo es que se viole una ley básica del mercado: a mayor cantidad de piezas adquiridas, el precio unitario se abarata. El artesano le responde de esta manera:

-Bueno, patroncito, ¿qué es lo que usted no comprende? La cosa es bien sencilla. Mil canastitas me cuestan cien veces más trabajo que una docena y doce mil toman tanto tiempo y trabajo que no podría terminarlas ni en un siglo. Cualquiera persona sensata y honesta puede verlo claramente. Claro que, si la persona no es sensata ni honesta, no podrá comprender las cosas en la misma forma en que nosotros aquí las entendemos. Para mil canastitas se necesita mucho más petate que para cien, así como mayor cantidad de plantas, raíces, cortezas y cochinillas para pintarlas. No es nada más meterse en la maleza y recoger las cosas necesarias. Una raíz con el buen tinte violeta, puede costarme cuatro o cinco días de búsqueda en la selva. Y, posiblemente, usted no tiene idea del tiempo necesario para preparar las fibras. Pero hay algo más importante: Si yo me dedico a hacer todas estas canastas, ¿quién cuidará de la milpa y de mis cabras?, ¿quién cazará los conejitos para tener carne en domingo? Si no cosecho maíz no tendré tortillas; si no cuido mis tierritas, no tendré frijoles, y entonces ¿qué comeremos? (Traven, 1999, págs. 24-25).

La idea de comunidad no se basa en una suma de personas que comparten algo, sino que se revela como un tejido de mutuas obligaciones que une a sus miembros, que desempeñan funciones y roles complementarios. No se trata de participar en una esencia común ni de una igualdad económica; se trata de una convivencia espontánea que posee sus propios mecanismos de negociación para resolver las diferencias cuando la mutua



Imagen 1. Mural de Josué Sánchez en Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Unión Social, Perú. <https://lum.cultura.pe>

obligación falla. Fracasó la preocupación teórica de Rousseau y de Kant por encontrar un fundamento común a los individuos para que ese uno solitario se fundiera en el uno universal. En cambio, este ejemplo literario revela que la comunidad es posible mediante un mutuo cuidado; es decir, el *Mitsein* (el ser con) se preserva cuando sus miembros integrantes ejercen una cura (*Sorge*) mutua, frente a la violencia que proviene de fuera, de la tentación monetaria. La violencia se descarga tanto sobre el gemelo, el que ambiciona lo mismo que el victimario, como contra el diferente que perturba el orden interno.

Aun así, el confundido exportador, que no entiende la peculiaridad de esa organización humana, no cesa en su intento y argumenta que con el dinero obtenido por la venta de las canastitas el artesano podría comprar todo eso y mucho más. Por otra parte, lo quiere convencer de que ponga a trabajar a parientes y a otros indios de la zona para que lo ayuden. La respuesta es transparente: el desastre sería total porque nadie atendería las milpas ni las cabras, y comprar la comida en el mercado significaría un incremento notable de los precios porque los productos se importarían de otras partes. La comunidad reducida a los intereses individuales

que no contemplan a los demás sino a través de “derechos y obligaciones”; y esos átomos, fragmentados, sometidos a un poder extraño.

Una última razón del indio para no hacer canastitas en serie es que él con canciones pone en ellas parte de su alma, y si accediera a mecanizarse, su corazón caería en pedazos. Se plantea la diferencia entre el artículo industrial producido en serie y la pieza artesanal singular. El estadounidense regresó a Nueva York indignado y fue a deshacer el contrato con los confiteros despotricando contra esos “condenados indios”, que no tienen remedio ni su país tampoco. La comunidad indígena privilegia las relaciones “cara a cara” y se niega a aceptar su integración como base de una pirámide con vértice en Nueva York. Más relevante aun es el papel central que desempeña la colaboración entre sus miembros.

En este breve párrafo hay una frase clave: el indio defiende su forma de entender las cosas, que es diferente a la lógica del visitante, y muestra que la supervivencia de una comunidad se apoya en la cooperación mutua. Un elemento clave en la conformación de una comunidad humana es comprender la realidad desde un punto de vista compartido. En otras palabras, una lógica económica y social va acompañada de una comprensión del mundo, que en la historia relatada implica una relación con la naturaleza distinta a la que supone convertir a sus familias extendidas en productores individuales de una fábrica. Una economía basada en el trabajo artesanal convertida en una economía mercantil resiente cambios que afectan hasta el equilibrio emocional de sus habitantes. No obstante, el modelo de relación directa con la naturaleza no es el único referente para ilustrar una comunidad humana, en particular cuando por doquier se constituyen comunidades virtuales en torno a los más diversos intereses. Las llamadas redes sociales cada vez adquieren mayor protagonismo en acontecimientos mundiales.

## **Narcisismo, cinismo, violencia, impunidad en el capitalismo financiero**

Por desgracia, estas comunidades de base en las sociedades capitalistas se hallan en peligro de extinción y sustitución por otro tipo de relaciones impersonales e individualistas, a causa del crecimiento del continente virtual de las pantallas en un sentido eminentemente mercantil. Dado que toda comunidad ocupa un espacio en la base de una formación social y, por ende, se halla acechada “desde arriba” por fuerzas orientadas a controlar y apropiarse de sus recursos y poco a poco, o a gran velocidad, son subsumidas a las organizaciones empresariales y políticas. Empleando términos de Marx (1983), se desarrolla un proceso de subsunción de las comunidades de base a la competencia capitalista.

Como sabemos, la subsunción es formal o material. En una formación social se entremezclan distintos modos de producción. Cuando predomina el capitalismo, la mercancía se expande como medio de intercambio e invade a los modos de producción pre-capitalistas. La subsunción formal de las comunidades de base se realiza cuando éstas dependen de la compra-venta monetaria de una parte de los medios de subsistencia o de trabajo, aunque se conserven muchos rasgos ideológicos y costumbres de sus miembros. En el ejemplo de la comunidad campesina aludida se distingue, por una parte, la producción de autoconsumo (agrícola-ganadera) y por otra, la presencia de bienes elementales que se adquieren en el mercado. En su interior, la comunidad funciona en contacto con la naturaleza, a punto tal que el artesano busca en la selva los tintes para producir sus canastitas. Se supone el funcionamiento de una comunidad de autoconsumo que lanza al mercado el excedente o bien los productos locales, como las artesanías.

Ahora bien, el mismo artesano le plantea al cliente lo que sucedería si se dedicara a la mono-producción centrada en las artesanías: desaparecerían agricultura y ganadería, y todos los

bienes de consumo tendrían que adquirirse en el mercado, con dinero y a precios más elevados. Estaríamos en presencia de la subsunción material: hasta las prendas de vestir que se elaboraban en los hogares se convertirían en mercancías fabricadas por empresas en que se practica el trabajo asalariado. De hecho, en algunos estados del sur de México está ocurriendo este fenómeno. Las parcelas se han reducido a su mínima expresión y el cultivo del maíz se suplanta por el de la amapola o de la marihuana, que sirve a los cárteles de la droga. Al principio, cuando comenzaba la desarticulación de la comunidad, el remedio parcial era la migración hacia las ciudades o a los Estados Unidos. Las remesas enviadas desde allí auxiliaban a las familias para subsistir mientras algunos miembros se incorporaban a los servicios o a la industria de la construcción.

En consecuencia, la desarticulación ilustrada con un escenario literario es susceptible de extenderse a otro tipo de comunidades existentes en las ciudades, principalmente la familia. La competencia económica que rige en las actividades primarias, secundarias y terciarias se trasmina a las relaciones personales. Así, entre miembros de la alta burguesía se firman acuerdos prenupciales que fijan los derechos y deberes en caso de divorcio. Precisamente, el índice de divorcios crece a un ritmo inusitado y las parejas jóvenes se unen sin legalizar su convivencia, a sabiendas de que las relaciones humanas tienden a ser cada vez más efímeras. En consecuencia, el sujeto social está programado como sujeto económico vía medios de comunicación y se comporta de acuerdo con pautas de empresario.

Así como una historia relatada por Bruno Traven respaldó un análisis de las comunidades, en la caracterización del neoliberalismo se empleará la película *Match point* de Woody Allen para mostrar la extrema violencia que acarrea el predominio de la mercancía como significante de los sujetos sociales.

A continuación una síntesis de su argumento. Chris Wilton es un joven tenista profesional que trabaja como profesor de tenis en un club londinense frecuentado por familias adineradas. Allí conoce a un millonario tenista aficionado de similar edad, Tom Hewett, con quien traba una amistad que le permite introducirse en la vida de las familias más ricas de Londres, donde conoce a Chloe Hewett, la hermana de Tom. También le presentan a la bella Nola Rice, protagonizada por Scarlett Johansson, una actriz estadounidense sin recursos que había sido pareja de Tom pero que era rechazada por la familia Hewett. A diferencia de Nola, Chris se gana la confianza de esta familia y comienza un noviazgo con Chloe, producto de un evidente cálculo para navegar en el ambiente de riqueza y lujo que su ambición siempre deseó. Con cinismo, el hábil personaje mantiene un romance secreto con Nola Rice, que prosigue después de la boda de Chris con Chloe.

Esta conducta de Chris se mantiene hasta que, repentinamente, Nola le informa que ha quedado embarazada de él. Espantado por la posibilidad de que la poderosa familia de Chloe descubra su infidelidad, y se derrumbe así su posición económica en empresas del patriarca Hewett, Chris exige a Nola que aborte, pero ella se niega, insistiendo en que deben criar ambos al futuro bebé, previo divorcio de Chris. La solución que encuentra el tenista es asesinarla simulando un robo a la vecina de Nola, que también muere. En definitiva, el crimen es atribuido a un vagabundo hallado muerto que tenía en su poder un anillo del que se había desecho Chris, que celebra el nacimiento de su hijo con Chloe. Es interesante que Woody Allen muestre la culpa emocional del principal protagonista, que entre sueños recibe la visita de sus víctimas reprochándole la crueldad extrema de su conducta.

Una sociedad en la que se privilegia el interés individual en lugar del comunitario, suplanta al sujeto persona anclado en Eros por el sujeto jugador adorador de Thanatos, que calcula cada movimiento en función de la acumulación económica como símbolo de poder. La relación entre los humanos



Imagen 2. [www.concienciaeco.com](http://www.concienciaeco.com)

involucrados se entiende como competencia en todos los ámbitos de la vida, determinada por el cálculo. El espacio de esa competencia se halla atomizado en innumerables mónadas, ajenas a la solidaridad y a cualquier sentimiento que incluya al otro.

Hasta aquí la parte sustancial de la historia. El ascenso económico y social del tenista se apoya en lo que podría llamarse “sociedad del espectáculo”, es decir, en su dominio de un deporte de élite apreciado por las familias poderosas, que marcan una línea de separación frente a la actriz fracasada que representa Nola. Entonces, cabe distinguir la familia rica que mantiene su unidad mediante valores clasistas que expulsan a quienes no pertenecen a su condición elitista. En este caso, la familia representa una comunidad de base instalada en el pináculo del poder económico, social, político y cultural. Las relaciones entre sus miembros están determinadas por el mantenimiento del patrimonio familiar. En otro terreno, los advenedizos individuos aislados de relaciones familiares: Chris, irlandés ambicioso y cruel; Nola, una aspirante a actriz pobre que proviene de los Estados Unidos.

Estos últimos reproducen su existencia como “empresarios de sí mismos”, en términos de Byung-Chul Han. Compiten con sus respectivos capitales culturales (la *expertise* en tenis de Chris, y las habilidades histriónicas de Nola) sumados a su capital erótico (ambos cuerpos son atractivos y responden a los gustos hegemónicos en cuanto a la belleza). En ese sentido, explotan y venden su cuerpo físico, con éxito en el caso de Chris y rotundo fracaso en Nola.

Un concepto clave del arsenal teórico del filósofo coreano Byung-Chul Han se halla en la idea de “empresario de sí mismo”, como sujeto distintivo de esta fase de la historia humana dominada por el *homo economicus*. Según sus argumentos, el sujeto de obediencia de etapas anteriores del desarrollo capitalista se sustituye en el neoliberalismo por un sujeto de rendimiento como valor primordial. Este cambio en los parámetros dominantes de las sociedades no es inocuo, sino que en contrapartida arrastra una serie de consecuencias patológicas.

El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería bacterial ni viral, sino neuronal. Las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno con déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama patológico de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados no por la *negatividad* de lo otro inmunológico sino por un exceso de *positividad*. De este modo, se sustraen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad (Han, 2010, págs. 11-12).

Como se advierte, el autor no plantea una utopía ni una distopía. Si bien considera que el sujeto de rendimiento no está amarrado a un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote, también destaca las consecuencias



patológicas de la época. La incorporación al sistema que lo tienta con la realización de sus sueños repercute en enfermedades que podríamos llamar neuronales, y que conducen al exterminio personal cuando se fracasa, el polo negativo del éxito. Al final de la película se sugiere que el éxito de Chris se transmuta en inquietud emocional. En este contexto libertad y coacción terminan coincidiendo. Sartre ya había vislumbrado este panorama al declarar que estamos obligados a ser libres.

Más allá de que se trate de las instituciones estatales o de las organizaciones privadas, los actores sociales son interpelados como productores de un mercado en el que maximizan su rendimiento. Las facultades del cuerpo representan la mercancía con que se establecen relaciones en el entorno social. Cualquier empleado de banco se capacita por medio del *coaching* y se lo evalúa para calificarlo por la gerencia en función de la clientela que incrementa o pierde. Un académico recibe su remuneración acorde con los puntos obtenidos por sus publicaciones o por los proyectos que consigue. El *ranking* de las selecciones de fútbol o el *rating* de un programa de televisión son elementos que reflejan el rendimiento en el terreno de esas actividades. Y la enumeración podría continuar.

Quizá esta categoría sea la innovación más singular del autor en cuanto al análisis social, cultural y político. No obstante, su efecto queda amputado, por decirlo de alguna manera, por el hecho de que no se menciona ni se plantea que el sujeto de rendimiento actúa en mercados diversos -figura que tiende a subordinar incluso la organización de las relaciones familiares- y que por ende entrega un producto que se valoriza en empresas e instituciones muy distintas en cuanto a su poder y operación. Por una parte, el enfoque exclusivo sobre el sujeto que se constituye en amo y esclavo de sí mismo ignora a los millones de desocupados e indigentes marginados en todos los países del mundo. Por otra parte, desvía la atención sobre la tremenda desigualdad imperante en cuanto al poder negociar con los monopolios sembrados sobre la faz de la tierra, verdaderas clases dominantes a escala planetaria.

Según la organización humanitaria OXFAM (diario *La Jornada*, 18-01-2016), las 62 personas más ricas del mundo, poseen exactamente lo mismo que la mitad más pobre de la población global. Hay de empresarios a empresarios: un barrendero de las calles no podría compartir la mesa con un CEO de Berlín.

La tesis con que en este escrito se intenta explicar el tremendo poder del capitalismo financiero para destruir las comunidades de base se compone de varios aspectos centrales. Cabe subrayar que el “empresario de sí mismo” sí está sometido a un poder ajeno, que como todo poder se define por la relación de intercambio entre protección (la riqueza de la familia de Chloe) y obediencia (adaptación pasiva a las tareas gerenciales que se le asignan al profesor de tenis). El ingreso y permanencia en ese sistema (in put–out put) están determinados por distintos criterios de selección de sus participantes y de certificación del producto a ofrecer. En el caso de Chris, si se hubiera descubierto su traición amorosa corría el riesgo de ser expulsado del círculo familiar al que había ingresado.

Asimismo, no hay homogeneidad en cuanto a los mercados, que presentan distintos tamaños como reflejo de su capacidad de liderazgo o sometimiento respecto de otros mercados. Los monopolios sofocan la producción en pequeña escala o incluso la hacen desaparecer al absorber su clientela. O bien, como acaba de ocurrir con una casa de modas internacional, plagian las creaciones artísticas de las tejedoras mexicanas y las aplican a sus productos. Chris logra ubicarse en la cúspide de los mercados poderosos económica y socialmente. Su triunfo lo instala en un laberinto de aburrimiento y doble vida. Cuando nace su hijo, él se aleja del bullicio familiar y de los planes futuros de la familia. Quizá una relación sexual clandestina lo rescatará del juego sin sentido en que se involucró.

Es importante considerar que continúa vigente la diferencia entre la producción de medios de producción y la producción de medios de consumo. En particular, la denominada “ciudad global” por Saskia Sassen (2012) centraliza y controla

la generación de nuevas tecnologías en materia de información y comunicación, cuya mayor utilidad se halla en la expansión del capital financiero. Sus productos son insumos para generar bienes de consumo, como aplicaciones en la red o el mismo aparato de computación. El desarrollo de la inteligencia artificial amenaza con incluir al mundo entero en el continente virtual, desde el que se controlarían los mínimos movimientos de los habitantes del planeta. De hecho, Facebook ya ha vendido información sobre quienes participamos en esa red.

A su vez, la producción inmaterial condiciona el movimiento de la economía real (es decir, la producción de objetos tangibles, para decirlo en términos sencillos), de modo que esta última se diseña a partir del modelo digital. Por otra parte, la automatización derivada de la digitalización prescinde de mano de obra humana y arroja al desempleo grandes masas que están excluidas de convertirse en “empresarios de sí mismos”, o bien se insertan -si pueden- en el trabajo informal.

En el actual nivel de la globalización, la relación entre los Estados está determinada por la relación entre los mercados. Los mercados tutelan a los Estados en un vínculo dialéctico entre ambos. Por una parte, los acuerdos de libre comercio representan un poder legislativo por encima de las fronteras nacionales; tratados que en principio dieron lugar a tres regiones de prosperidad en cuyo interior han surgido las cuarenta metrópolis que integran el complejo de la ciudad global: América del Norte, Unión Europea, Asia del Pacífico. Además, tanto las Naciones Unidas (por conducto del Banco Mundial) como el Fondo Monetario Internacional, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico y la Organización Mundial de Comercio se encargan de la regulación de los mercados en el plano internacional, e imponen sus reglas por encima de la soberanía nacional. En el plano estrictamente político, el Grupo de los Ocho acuerda la voluntad de los poderosos.

Recuérdese que la conformación de “empresarios de sí mismo” no abarca al conjunto de la producción ni de la sociedad

mundial, porque no todas las economías son de acumulación dineraria. El capitalismo subordina formas de producción diversas, algunas comunitarias, otras de supervivencia, así como no monetarias.

Por fin, el culto de los objetos de consumo por parte de las personas se asimila a las conductas propias de una religión, la religión capitalista, que se constituye a partir de una trascendencia (la valorización de dinero y mercancías) que otorga sentido a las conductas inmanentes. Ello no significa la disolución de las religiones históricas sino su transformación para adquirir mayores espacios en el nuevo contexto mundial; en algunos casos, se desatan auténticas guerras en nombre de sus creencias, como los enfrentamientos entre chiítas y sunitas. El catolicismo entró en crisis por la corrupción de sacerdotes pederastas y por los escándalos financieros, además de la vergonzosa alianza del papa Wojtyla con los grupos más reaccionarios de la política mundial. En otros, sus ministros se adecuan a las formas de comunicación que brinda la televisión, como los cubiertos por histriónicos personajes que prometen salud y bienestar a los espectadores. Por último, el fanatismo sionista preside una campaña de exterminio palestino. No obstante, la lógica de desarrollo eclesial se halla más influida que nunca por la economía capitalista y su ética individualista.

### **Capital erótico, una clave de la sociedad del espectáculo**

Ahora bien, la comunidad, así como las múltiples formas en que se manifiesta no son entidades autónomas, sino que están determinadas por fuerzas externas al espacio material en que se desenvuelven, fuerzas que a una mayoría pasan inadvertidas porque viven la ilusión de la libertad individual, que en realidad es la ilusión que se proyecta a consecuencia de la programación masiva de las conductas. De acuerdo con Wittgenstein (2003), los límites del léxico que empleamos marca los límites del mundo en que vivimos. A menor riqueza de vocabulario se impone una menor comprensión de las

causas que determinan la conducta. La masa impersonal del neoliberalismo se conforma con un capital lingüístico no superior a las trescientas palabras.

Las comunidades humanas resienten el efecto de un sistema global constituido por cuatro subsistemas muy bien coordinados para ejercer el poder de una minoría sobre una masa de individuos que luchan a diario por sobrevivir: se trata de los subsistemas económico, social, cultural y político. En los individuos que conforman una comunidad, los mencionados subsistemas se expresan en la forma de capital que poseen como arma para seguir adelante los miembros individuales. Es decir, la percepción sensible de estos subsistemas se refleja en la forma de capital a disposición o no disposición de capital por cualquier individuo.

Con miras a aclarar este párrafo, paso a exponer las distintas formas de capital que plantea Pierre Bourdieu (1997), y estos conceptos nos ayudarán a sistematizar las razones de la violencia provocada por la competencia.

En primer lugar, hay un capital económico, integrado por la propiedad de bienes monetarios o bien de valores tangibles como una casa o un automóvil, un yate de lujo, o en todo caso un jacal, dependiendo de las personas y las clases.

En cuanto al capital social, se define por la compleja o simple red de relaciones humanas con que nos movemos como conocidos: la propia familia, los amigos, los que están ubicados en puestos relevantes de las instituciones. En general, la función del capital social consiste en ser un instrumento para apoyarse en las relaciones humanas. “Tengo que ir al SAT”, pregunta alguien, y agrega “¿conoces a alguien que me eche una mano?”. Las relaciones sociales son recursos que se emplean para pedir ayuda, para invitar a la boda o a un cumpleaños. Las oligarquías perpetúan su reproducción heredando no sólo fortunas sino también ubicando a sus descendientes en posiciones de poder.

¿En qué consiste el capital cultural? Se integra mediante el conjunto de nuestras habilidades, conocimientos, viajes que ilustran, objetos artísticos que se poseen, o en todo caso una

pantalla de TV. Si el imperativo categórico de la productividad no se puede cumplir, el individuo se siente en deuda con la sociedad, y deuda en alemán (*Schuld*) -lo remarcaba Freud- también significa culpa. Y la peor culpa del sujeto es sentir que no vale como mercancía, que nadie se interesa en él. El cansancio producido por los esfuerzos para no perder el carro de la economía arroja en la culpa, y la culpa acumulada se transfigura en depresión, la plaga de nuestro tiempo. El amo habla por las pantallas de los medios de programación de masas. Entiéndase masa en un sentido muy específico, no se la confunda con una aglomeración de personas en la calle. Así lo entiende esta autora:

Basta con que muchas personas invistan libidinalmente a un mismo objeto, lo ubiquen en el lugar del ideal del yo, y se identifiquen entre sí para que se sometan y obedezcan a ese ideal, formando una estructura jerárquica estable y carente de libertad: una masa de autómatas que cumplen órdenes (Merlin, 2017, pág. 30).

Heráclito afirmó que nunca te bañas en el mismo río, enfatizando el transcurso en que el tiempo modifica el presente. Hace unos ayeres grabé un video en un arroyo y a veces lo miro para disfrutar el deslizamiento de la corriente sobre las piedras. No es el mismo río, es un objeto congelado en una imagen móvil a disposición del consumidor. Los medios difunden la idea de que todas las épocas están presentes en el presente. Y no es así. Se trata de que los seres humanos mismos nos hemos convertido en átomos repetibles e intercambiables. Los cuerpos se producen mediante la incorporación de programas que condicionan la conducta.

En realidad, el capital simbólico es más difícil de definir. Un Ferrari es un objeto que se asocia con la importancia del que porta tan inútil carro en una ciudad donde manda la delincuencia y te lo quita en un abrir y cerrar de ojos, o te lo chocan, como le ocurrió al Tuca Ferreti en Monterrey y casi

muere del coraje. Los objetos de consumo combinan su valor de uso (transportarse, por ejemplo) con su papel de simbolizar la imagen de quien los porta. El narcisista no está enamorado de sí mismo sino de la inaprehensible imagen de sí mismo, que en la actualidad se construye mediante la propiedad de objetos de consumo. En sentido contrario, en un cartón de Mafalda -esa creación de Quino- se observa un antiguo automóvil Citroën y ella comenta: “Es uno de los pocos autos en que lo importante sigue siendo la persona”. Las fiestas sirven para exhibir el poder, y la fiesta posee un valor simbólico. Y las fiestas también están estructuradas por el capital económico.

Por último, un valor que yo he elaborado a partir de la idea de un amigo. ¿Se han preguntado si existe el capital erótico?

La pregunta es pertinente en sociedades donde el significante “mercancía”, como unidad del capital económico, predomina en el establecimiento de relaciones diversas entre sus miembros. César Gálvez,<sup>1</sup> entre sus extravagancias, proponía con entusiasmo la creación del concepto “práctica erótica”, inspirado en la “práctica teórica” desarrollada por el autor de *Pour Marx*. La idea no era tan descabellada como aparenta a simple lectura. Yo la retomo y trato de desarrollarla desde la teoría de Pierre Bourdieu acerca de los capitales ya mencionados.

En la actual etapa del capitalismo financiero, se abren mercados para todo tipo de actividades, en especial las que ofrecen placer, dado que estamos sujetos a la dictadura de la felicidad establecida por el neoconductismo a través de las terapias, la publicidad, la política, las redes sociales y libros de autoayuda, así como un arsenal de eslóganes. Precisamente, en el mercado de la sexualidad se compite con el capital erótico que se posee. ¿En qué consiste el capital erótico? Se llama

1 César Gálvez, filósofo amigo y colega en la Universidad Michoana de San Nicolás de Hidalgo, era un ferviente seguidor del pensamiento del filósofo francés Louis Althusser, a quien incluso le envió como regalo de cumpleaños unos ates morelianos. Lamentable fue su muerte a los 27 años cuando en la carretera vieja de México a Puebla chocó su Volkswagen Sedan con un camión materialista.

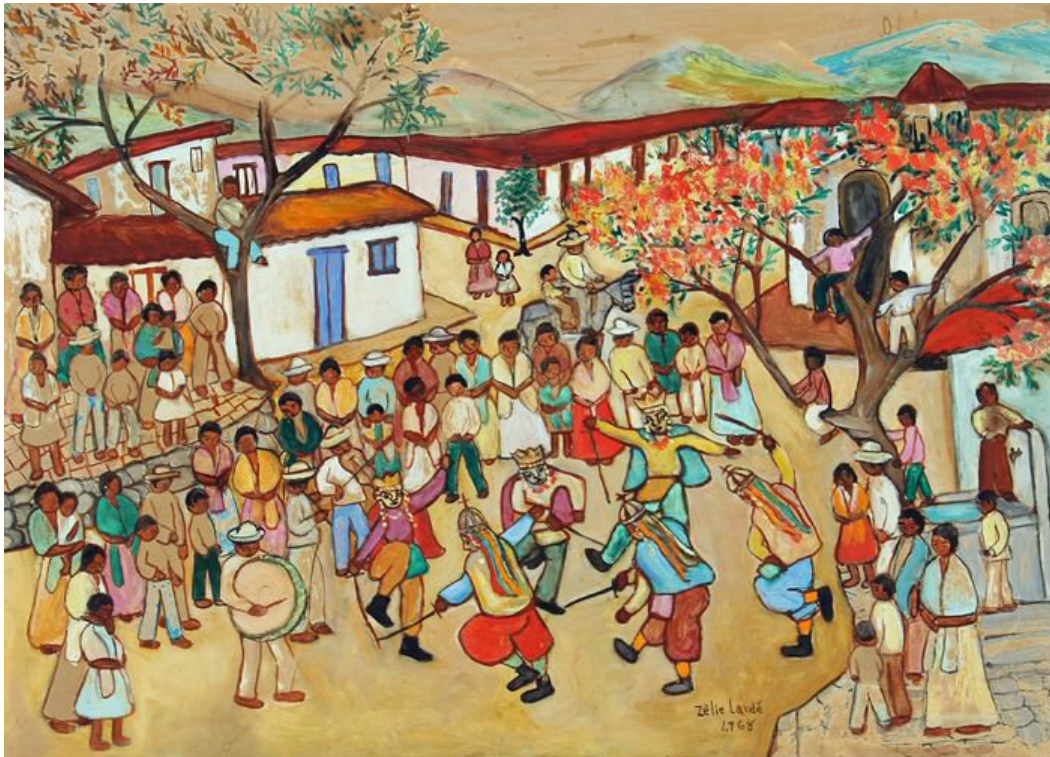


Imagen 3. <http://historiadelartedecaysv.blogspot.com>

360

capital erótico al conjunto de propiedades físicas y anímicas que ofrece el cuerpo para suscitar e intercambiar placer en el terreno sexual. Por lo menos desde la aparición de la pastilla anticonceptiva en el decenio de 1960, el cuerpo humano es objeto de producción, proceso en el que han colaborado la química y las cirugías. Por ende, los cuerpos se programan con miras a incrementar su valor.

En primer lugar, de alguna manera la tendencia predominante es ajustar la existencia de los individuos a los estereotipos hegemónicos considerados más valiosos: cierta altura, cierto peso y cierta masa muscular en ambos sexos; cierto desarrollo de los senos y de los glúteos en la mujer, ciertas dimensiones del pene en el hombre, ciertos conocimientos sobre las posiciones más satisfactorias. La sociedad del espectáculo ha participado en este proceso generando dichos estereotipos, ya sea mediante “concursos de belleza” o privilegiando físicos masculinos y femeninos con características que los convierten en estereotipos.



Un síntoma de estas transformaciones relativas al cuerpo y a las prácticas eróticas a las que da lugar es la aparición pública de movimientos que luchan por el reconocimiento de sus derechos al diferenciarse de la heterosexualidad, en particular después de la violenta irrupción de la policía en un bar gay del Greenwich Village de Nueva York el 28 de junio de 1968, fecha que luego fuera declarada para reivindicar el orgullo homosexual. En los últimos decenios han aflorado movimientos reivindicadores de distintas condiciones frente al género. Así, la abreviatura LGBTTTI abarca a quienes se identifican como lésbicas, gay, bisexual, transexual, transgénero, travesti e intersexual; las primeras tres (LGB) son orientaciones/preferencias sexuales, las siguientes (TT) corresponden a identidades de género; la siguiente T corresponde a una expresión de género y la intersexualidad corresponde a una condición biológica. En general, estos movimientos han luchado por igualdad de los derechos para las minorías y a favor de suprimir tanto la violencia de los varones sobre las mujeres, así como por el reconocimiento de desempeñar roles antes restringidos para sus miembros.

En los años setenta David Cooper había vislumbrado estos cambios en los hábitos sexuales con prístina claridad.

Hacer el amor es algo bueno en sí mismo, y tanto mejor cuantas más veces ocurra de cualquier manera posible o concebible, entre el mayor número posible de personas y durante el mayor tiempo posible (Cooper, 1971, pág. 84).

A propósito de esta interpelación al goce sin límites, en el cuento de Pinocho hay una interesante alegoría sobre el consumismo que llama a obtener cualquier objeto más allá del placer con fundamento en el sintagma “lo quiero”. Un grupo de alegres niños son invitados a comer “lo que quieran” de helados y golosinas. Disfrutan sin límite atraídos por un explotador despiadado que los convierte en burros, es decir, unos ignorantes dispuestos a obedecer hasta que caen en la

cuenta, demasiado tarde, de la miserable existencia a la que están condenados. En esta materia son obsoletas tanto la moral de base cristiana como la ética kantiana. En ambas, las acciones se rigen por su adecuación a las normas, mientras que en este mundo cruel las acciones imponen la fuerza como excepción de la norma. Se actúa justificando el fin por encima de los medios, partiendo de una concepción pragmática: es lo que “se hace”, es lo que “se dice”.

Quizá en otras épocas, los requisitos del capital erótico eran similares; la novedad en nuestros días es que los cuerpos están sujetos a una producción (como si fuera un bien material más entre otros) en los gimnasios, por medio de las dietas, sometiéndose a una variedad inacabable de cirugías o bien consumiendo medicinas con efectos potenciadores. La familia nuclear deja de ejercer su papel orientador de las conductas sexuales, obligada a admitir las relaciones sexuales, mientras que la función paterna se desplaza a los medios de programación de masas. El objetivo es competir frente a los demás miembros de la comunidad en que se mueve el/la agente sujeto a las propiedades eróticas. Dado que la competencia es continua, las relaciones suelen ser efímeras o bien se aceptan relaciones abiertas.

El impacto de ejercer la competencia de capitales eróticos se resiente en el aparato emocional. La violencia se incrementa a raíz de las distintas estrategias con que se actúa para obtener éxito, lo que refleja que el capital erótico también está subordinado al capital económico que se posea y está determinado por las relaciones sociales que frecuentamos, los objetos simbólicos que exhibimos (¿se está a la moda o no?), el tono de la voz denota un capital cultural. En fin, todas las formas de capital se hallan estructurados en una jerarquía que hace prácticamente imposible que la historia de Cenicienta se reedite en la vida real, pese a que las telenovelas sigan ilusionando masas con historias que la plagian. El fracaso conduce a la depresión, a las adicciones, al suicidio, el asesinato,

y otros trastornos de la personalidad. La industria farmacéutica y la psiquiatría hacen pingües negocios para atacar los daños ocasionados en la población.

Como colofón de este capítulo, cabe aclarar que el capital erótico no se circunscribe a la posibilidad adulta de practicar el coito, sino que abarca todas las edades. Al igual que Freud (2002) sostenía que la libido está presente en el ser humano desde el nacimiento y distinguía entre una sexualidad genital y pre-genital, el erotismo inviste al sujeto humano en todas sus edades. Se advierte en las empresas que lideran el mercado de la moda que hay una temprana erotización del cuerpo infantil y la desintegración de la familia nuclear adelanta las experiencias de la primera cópula a veces más allá de la pubertad. En consecuencia, el concepto de capital erótico no se ciñe con exclusividad a la vida adulta de los individuos, sino que opera desde el nacimiento, hecho reflejado en el placer que provoca al infante la succión de la leche materna.



### Referencias bibliográficas:

- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Cooper, D. (1971). *La muerte de la familia*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (2002). *Tres ensayos para una teoría sexual*. Barcelona: Biblioteca de los Grandes Pensadores.
- Han, B.-C. (2010). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1988). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1983). *El Capital* (Vol. Libro I. Capítulo VI [Inédito]). México: Siglo Veintiuno.
- Merlin, N. (2017). *Colonización de la subjetividad. Los medios masivos en la época del biomercado*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Sassen, S. (2012). *Una sociología de la globalización*. Madrid: Katz Editores.

Tönnies, F. (1974). *Comunidad y sociedad [1887]*. Buenos Aires: Losada.

Traven, B. (1999). *Canasta de cuentos mexicanos*. México: Selector Actualidad Editorial.

Wittgenstein, L. (2003). *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.



# *Pedro Páramo*: semiótica de la muerte de un continente

*Claudia Sánchez Reche*

Universidad Nacional de La Pampa, Argentina  
cleosanchezmza@gmail.com

Recibido: 21-07-2019

Aceptado: 15-08-2019

**Resumen:** En el presente ensayo, nos proponemos realizar un análisis semiótico y político de la obra *Pedro Páramo*, del escritor mexicano Juan Rulfo. Analizaremos la temática de la muerte y su continuidad en los personajes, las almas en pena de Comala. Indagaremos en la figura del patriarca y la tiranía, a través de una conceptualización del caudillismo latinoamericano. Por último, retomaremos las palabras de Octavio Paz, para completar una lectura política, que intentará desentrañar las relaciones de poder en la ficción rulfiana y sus ecos en nuestro continente.

**Palabras clave:** *Pedro Páramo*, tiranía, muerte, caudillismo, América Latina.



## *Pedro Páramo*: semiotics of the death of a continent

**Abstract:** In the present essay, we propose to carry out a semiotic and political analysis of *Pedro Páramo*, by the Mexican writer Juan Rulfo. We will analyze the theme of death and its continuity in the characters, the souls in pain of Comala. We will search the figure of the patriarch and the tyranny, through a conceptualization of caudillism in Latin America. Finally, we will return to the words of Octavio Paz, to complete a political reading, which will try to unravel the power relations in the Rulfo's fiction and its echoes in our continent.

**Keywords:** *Pedro Páramo*, tyranny, death, caudillismo, Latin America.



## *Pedro Páramo*: semiótica da morte de um continente

**Resumo:** No presente ensaio, nos propomos realizar uma análise semiótica e política da obra *Pedro páramo*, do escritor mexicano Juan Rulfo. Analisaremos a temática da morte e sua continuidade nos personagens, as almas em pena de Comala. Indagaremos na figura do patriarca e a tirania, através de uma conceituação do caudilhismo latino-americano. Por fim, retomaremos as palavras de Octávio Paz, para completar uma leitura política, que procurará desvendar as relações de poder na ficção rulfiana e seus ecos no nosso continente.

**Palavras-chave:** *Pedro Páramo*, tirania, morte, caudilhismo, América Latina.

365



Imagen 1. Juan Rulfo. [www.eluniversal.com.mx](http://www.eluniversal.com.mx)

366

Juan Rulfo parece querer responder a la pregunta antiquísima de qué es lo que hay cuando termina la vida, cómo es ese tiempo y ese espacio del más allá desconocido y temido. La novela *Pedro Páramo*, que originalmente iba a llamarse *Los murmullos*, fue publicada en 1955. En ese momento, gran parte de la crítica literaria la consideró innecesariamente caótica; aunque se trata sin dudas de un rompecabezas donde cada pieza encaja perfectamente en su lugar, por más que no lo parezca a simple vista.

La producción literaria de Rulfo es muy breve, además de la novela en cuestión publicó, previamente, el volumen de cuentos *El llano en llamas*, que reúne algunos relatos escritos en la década anterior, exceptuando *La vida no es muy seria en sus cosas* (1945), sólo publicado en la revista *Pan*, de Guadalajara; y una segunda novela publicada en 1980 pero escrita veintidós años antes, titulada *El gallo de oro*. A pesar de la brevedad de su obra, el autor ha sabido consagrarse como uno de los más memorables cuentistas de México y de nuestro continente. Su narrativa está atravesada por una temática constante:

la muerte, en sus más diversas y trágicas formas. Y su estilo ha logrado crear una atmósfera que sitúa al lector en un aquí y ahora de constante desolación, de remordimiento y de culpa: un color amarillo terroso y sofocante como arena en la garganta de cualquiera de sus personajes. Una atmósfera de desengaño, como la tierra prometida por la Revolución que fracasó en sus promesas más elementales; una atmósfera de tiranía, que oprime desgraciando a los eternamente desgraciados.

¿De qué muere Comala? Nos preguntamos en este ensayo, entendiendo que la comarca ficcionalizada por Rulfo alude a América Latina y a cualquiera de sus pueblos. Una lectura semiótica y política nos permite aproximarnos a la respuesta: la causa del deceso fue (y sigue siendo) Pedro Páramo.

### Los “muriertes” de Comala

Empecemos por decir que la novela puede ser dividida en dos partes. La primera corresponde al viaje (¿de iniciación?) de Juan Preciado en busca de su padre, Pedro Páramo, el señor feudal de las tierras de la Media Luna y de toda Comala. En paralelo, la segunda corresponde a la historia y los recuerdos de Pedro Páramo y su amor por Susana San Juan, la única mujer a quien no pudo poseer.

“Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo. Mi madre me lo dijo. Y yo le prometí que vendría a verlo en cuanto ella muriera.” Las primeras líneas nos sitúan, a los lectores, en el presente de Comala. El uso narrativo de la primera persona le da al relato un tono testimonial, por supuesto autobiográfico, que también colabora para que el lector se introduzca de lleno en el argumento: Pedro Páramo les debe algo al narrador y a su madre recientemente muerta. No sabemos qué es, ni por qué, pero conocemos el encargo de la difunta y sus razones, “el olvido en que nos tuvo, mi hijo, cóbraselo caro...” Por un lado, el olvido y el desamparo irán adquiriendo cada vez más significado a lo largo del relato, pero, para Juan Preciado, su padre desconocido significa una extraña esperanza, una ilusión, alrededor de la que fue “formando un mundo”.



Comala parece ser ese mundo formado. El pueblo que está en bajada alguna vez les dio esperanza a sus pobladores y hacía suspirar a Doloritas, la madre de Juan Preciado. Pero hoy, en el presente de la enunciación, se ha transformado en un caserío que se ve muy triste por culpa de “los tiempos” y al que se accede con la guía de un arriero, el pobre de Abundio. En un cruce de caminos llamado “Los Encuentros” es que se conocen estos dos hermanos, hijos del mismo padre, como muchos más habrá allá abajo, y emprenden el viaje acompañados, pero en un solitario silencio.

Comala está abajo, allí hace un calor sofocante que se va anunciando a medida que los caminantes se acercan, en un itinerario descendente como las catábasis de Orfeo, Odiseo o Eneas. “Un puro calor sin aire”, en palabras del narrador, las brasas de la tierra, el pueblo al que los recién muertos vuelven del infierno por su cobija. Comala es el mismo infierno, es el valle cuya imagen nos recuerda a la plancha que se utiliza para cocinar, el comal, porque allí la gente parece esperar ser devorada.

Se trata, como ha dicho Dorfman (1970), de “esa pesadilla de los cadáveres, ese remontar el pasado anclados en su propio presente de tumbas, es la manera en que son y serán las acciones para siempre jamás” (pág. 185). El tiempo es el eterno presente, y los personajes son los muertos cuyas carnes se pudren ya, pero que recuerdan sus tiempos de esplendor viviente. En ese punto, es que se entrelazan la vida y la muerte, y es que se comprende la idea filosófica de que la muerte es parte de la vida, como es tan común para las culturas indígenas mexicanas.

Los pobladores ahí son *almas en pena*, por eso vagan por las calles del pueblo, por los rincones de las casitas abandonadas moviéndose como si aún estuvieran vivos, son las señoras que aparecen y desaparecen como si no existieran. No pueden descansar en paz en sus tumbas, porque han pecado, y salen a recordar, lo que es a seguir sufriendo.







Imagen 2. “Anciana sentada en el umbral de la casa de un pueblo” (1950).  
Fotografía de Juan Rulfo. <https://museoamparo.com>

Lamentos, remordimientos, voces que son ni ruidos ni silencio, son murmullos. Juan Preciado lo relata: “(sentí) que si yo escuchaba solamente el silencio, era porque aún no estaba acostumbrado al silencio; tal vez porque mi cabeza venía llena de ruidos y de voces” (Rulfo, 2006, pág. 14). Allí, la voz de la madre se oye más claro, tal como ella lo había vaticinado, sin embargo, Juan todavía no puede escuchar ni siquiera el caballo del difunto Miguel Páramo que viene de regreso.

Pero, a medida que avanza la narración, parece que Juan Preciado va desarrollando esa capacidad de escucha: “Uno oye. Oye rumores; pies que raspan el suelo, que caminan, que van y vienen” (pág. 29). El punto más álgido de la percepción, es aquel momento en que la señora Eduvigis, la “casi” madre del

narrador, se retira de la habitación que le había preparado al recién llegado, y éste queda solo, escuchando los gritos de un condenado a muerte, Toribio Alderete. Allí aparece otra de las mujeres en escena, Damiana Cisneros, quién también puede ser considerada una madre para el narrador, ya que lo cuidó cuando era pequeño, según relata. “Este pueblo está lleno de ecos. Yo ya no me espanto”, Damiana le advierte que no se asuste cuando oiga los ecos, los más viejos o los más recientes, porque es normal allí. En ese momento, el narrador se da cuenta de que está solo, de que todos aquellos con los que habló desde que comenzó su bajada a Comala están muertos.

Juan Preciado tiembla de miedo en la habitación que comparte con los hermanos incestuosos, y entonces es cuando muere, dice él que por el ahogo, pero Dorotea, con quien está ahora enterrado le hace confesar que fueron los murmullos los que lo mataron. Luego de dos noches sucesivas, desde su llegada al pueblo, se detiene el tiempo de la narración y se establece un presente eterno, que es el de la muerte. El cementerio es el lugar de enunciación, desde allí Juan Preciado relata, y allí mismo se entrecruzan las historias de las tumbas contiguas, como ha dicho Carlos Fuentes (1990). Todas las voces murmuran allí, y especialmente cuando les llega la humedad a los cuerpos, los “murientes” se quejan y recuerdan, construyendo su parte de la historia de Comala.

### **Un rencor vivo**

En América Latina ha existido una figura particular que ha marcado las relaciones políticas en todos sus países, se trata del *caudillo*. Florencia Ferreira (1993) enumera algunas de las características de estos personajes. Se trató de la herencia del *personalismo hispánico* que se tradujo en el predominio del liderazgo personal y que despertaba en las masas un fanatismo casi inexplicable, gracias, sobre todo, a su carisma. La autora inscribe este fenómeno dentro de uno mayor en nuestra historia, como es el liderazgo autoritario que se enmarca en el proceso revolucionario que a principios del siglo XIX produjo

la quiebra del Liberalismo. *Capitulum* en latín, o la “cabeza”, se refiere a un líder militar que ha sido capaz, en tiempos violentos, de demostrar su superioridad para mandar a quienes serán sus subordinados.

Desde España, y resumida en la imagen del Mio Cid, nos viene aquella tradición, especialmente durante la Edad Media, cuando entre señores feudales, reyes y guerreros emergieron los caudillos, quienes en muchos casos eran también maestros que enseñaban a luchar contra los enemigos. En esta parte del mundo, durante la conquista y colonización, eran esos guerreros enviados por la corona quienes asumieron el rol de líderes *de* y *contra* los indios. Mucho más adelante, en los procesos independentistas y las posteriores guerras civiles, surgieron las *guerrillas*, tropas irregulares comandadas por líderes audaces e improvisados (los “cabecillas”). De esta larga y heterogénea tradición proviene el *caudillismo* como proceso histórico, que en Latinoamérica se inauguró hacia 1830.

Eran hombres de acción, rápidos, seguros y eficaces, que no se permitían dudar y afrontaban las consecuencias de sus decisiones. En ese carisma residía el poder político de estos personajes, aquella forma de seducción, de comunicación no verbal que convence y “arrastra” a las masas. Por este rasgo, tuvieron una marcada tendencia al autoritarismo, y en muchos casos, según la autora, devinieron en dictadores y tiranos.

Pedro Páramo se erige como uno de esos caudillos devenidos en tiranos, un personaje que encarna las características esenciales del alma mexicana, según uno de los más importantes estudiosos del tema, Blanco Aguinaga (1969): “la violencia exterior y la lentitud interior”. Se trata del patriarca, el cacique, el patrón, que consigue lo que desea, caprichosamente, ya sean mujeres, tierras, voluntades, u hombres para su propia revolución. Pero, en su interior parece ser un romántico que suspira por un amor imposible, la única mujer a quien nunca siquiera tocó, y cuya presencia en este mundo se desvanece cada vez, por causa de la locura: Susana San Juan. En medio de las conversaciones entre el narrador y la señora Eduvigis, o más adelante con Dorotea,



Imagen 3. Fotograma de la película *Pedro Páramo* (1967).

existen interpolaciones que relatan algunos pasajes de la vida de Pedro Páramo. En ellas es donde podemos evidenciar su amor frustrado y en ellas, nos figuramos la imagen de su madre llorando apoyada en una pared, porque alguien había asesinado a su padre.

Susana San Juan murmura, se queja desde su tumba, la que está ubicada justo al lado de la de Juan Preciado y Dorotea. La última esposa de Pedro Páramo, de quien éste se enamoró en su infancia cuando aún vivía ella en Comala, se ha vuelto loca, quizás por la relación incestuosa que se sugiere con su padre, quizás por la muerte del hombre al que amó, Florencio. Lo cierto es que se retuerce en su cama bañada de sudor todas las noches, porque ya ha muerto, mucho antes de su muerte física. Cuando ésta finalmente ocurre el 8 de diciembre, las campanas repicaron en el pueblo durante tres días, y poco a poco, entre la gente de los pueblos vecinos y un circo llegado de casualidad, se armó una fiesta en el pueblo. No hubo ofensa más grande para Pedro Páramo, que Comala no estuviera de luto por la muerte de “la señora”, de ahí que decida vengarse de los pobladores:

La Media Luna estaba sola, en silencio. Se caminaba con los pies descalzos; se hablaba en voz baja. Enterraron a Susana San Juan y pocos en Comala se enteraron. Allá había feria. Se jugaba a los gallos, se oía música; los gritos de los borrachos y de las loterías. Hasta acá llegaba la luz del pueblo, que parecía una aureola sobre el cielo gris. Porque fueron días grises, tristes para la Media Luna. Don Pedro no hablaba. No salía de su cuarto. Juró vengarse de Comala:

\_Me cruzaré de brazos y Comala se morirá de hambre.  
Y así lo hizo (Rulfo, 2006, pág. 64).

Es posible entender a este personaje, según Dorfman, como una “tragedia americana moderna”. El patriarca se hace poseedor de todas las tierras de Comala, controla las relaciones entre las personas y también decide quién muere y quien vive (y quien mata), porque ha querido controlar su mundo frente a lo incontrolable: la muerte que le arrebató a su padre, el amor (de otro) que le arrebató a Susana. Todos los personajes son movidos como marionetas en ese pueblo, y quien los mueve es Pedro Páramo. Ellos nunca se revelan en contra de ese poder opresor, de ahí que todos estén muertos aún antes de morir. Comala está condenada a morir, porque está en manos de otro, del tirano.

Para Ruffinelli (2009), Pedro Páramo no solo es el cacique de una estructura económica neofeudal como es el Porfiriato,<sup>1</sup> sino que es también un Ulises de piedra y barro, y

1 El Porfiriato fue el proceso político que tuvo lugar entre 1876 y 1910 en México, se había caracterizado por mantener y exaltar una entidad territorial nueva, la *hacienda*. Se trataba del sistema latifundista que “absorbió” gradualmente las tierras de los campesinos, quienes resultaron siendo esclavos de esos amos, despojados de sus tierras por el sistema de deudas ancestrales, convertidos en obreros agrícolas e industriales y desmovilizados por las fuerzas de seguridad de Porfirio Díaz. El resultado: hacia 1910, el 90 por ciento de los campesinos mexicanos no tenía tierra, y el 98 por ciento de las tierras mexicanas pertenecía las haciendas.

su tierra calcinada es un edén invertido. Este hacendado es tan astuto que hasta es inmune a la revolución, logra manipular a los revolucionarios prometiéndoles dinero, pero, como es de esperar, jamás les cumple.

Pedro Páramo es la representación del Estado, que se supone debería velar por los más desamparados, los indios y los pobres. Según Abundio, todos en Comala son hijos del tirano, pero se trata de un padre/estado ausente. Su ausencia, ése es el motivo que le da comienzo al relato, aquel pedido de Doloritas a su hijo: algún día hay que cobrarle caro al padre (al Estado) el olvido en que nos tuvo. Las palabras de la difunta madre bien pueden dirigirse a cualquiera de nosotros. Cualquiera de nosotros puede ser Juan Preciado, porque la empresa es y será siempre la misma.

Sólo Abundio, aunque borracho, es el único que se atreve a ir en contra de Pedro Páramo: lo mata porque aquél no quiso darle una ayuda para así poder enterrar a su esposa muerta, Refugio. Abundio, quien conduce al otro hijo al centro del infierno, al encuentro con el padre, es quien mata desorganizada

374



Imagen 4. Foto: @ChristianBerist

y espontáneamente al tirano, al Estado opresor, a la ley injusta que recae sobre los pobres. Este carácter circular del relato es lo que abre, entre otras cosas, la posibilidad de continuidad en el tiempo: Pedro Páramo está siempre siendo asesinado, aunque antes (y siempre) se dejó matar Comala.

Pedro Páramo es el único que no habla desde su tumba. Su voz, en vida, fue la que más poder tuvo. Pero el relato se construye a través de este concierto de voces que salen de las tumbas en el presente eterno de enunciación. Así se construye literatura, un discurso a menudo contra hegemónico, marginal, que ha sido silenciado desde el poder. Por eso, la voz del poderoso, que es, en cambio, la que ha construido la Historia, aquí no es bienvenida. Quizás ésa sea la venganza de Rulfo.

### **La chingada, el violador y los huérfanos**

Octavio Paz (1981) ha analizado el habla de los mexicanos y parte de la *soledad* en la que ese pueblo está inmerso, carácter que se evidencia en el insulto que nadie se atreve a decir en voz alta: “hijo de la chingada”. Es interesante su análisis porque pone esta noción como eje articulador de la historia mexicana y sus procesos. *La chingada* es la mujer ultrajada, violada, y su hijo es aún más indigno que el de la puta, porque aquella madre es impotente, siempre penetrada a la fuerza y luego avergonzada. La chingada es la india madre de Latinoamérica que sufre los ultrajes desde hace más de quinientos años, y sus hijos somos nosotros. Lo chingado es lo estropeado, lo roto o arruinado: nuestro continente ha sido *chingado* a partir de 1492. La soledad del mexicano, del latinoamericano, en palabras de Paz, comenzó cuando tuvimos que despegarnos de nuestra madre violada y caer en la cuenta de nuestro delito: el sólo hecho de haber nacido.

Vemos que, en la novela, el tirano ha violado a casi todas las mujeres de la comarca, procrea hijos indeseados, de los que se olvida y a quienes abandona, haciéndolos huérfanos. Los personajes de Rulfo han cometido el delito de nacer, por eso su destino es tan a menudo trágico, signado por la venganza o el rencor.

El contexto en el que se desarrollan los acontecimientos en el relato son los últimos años de la Revolución Mexicana, momentos de la *Rebelión Cristera*, que duró tres años, y que en la novela aparece encarnado en la figura del padre Rentería. Este último hecho histórico marcó definitivamente la vida de Rulfo, ya que su familia murió por esos tiempos, y la violencia que se vivió en su tierra natal, Jalisco, como ha dicho en algunas entrevistas<sup>2</sup>, sólo se compara con la violencia de la conquista española. Jalisco fue paulatinamente despoblándose, los campesinos y campesinas se exiliaron de sus tierras porque los corrió la violencia, la pobreza, la infertilidad de sus tierras, las promesas incumplidas de la revolución.

Ese fenómeno explica la desolación de Comala. Porque Comala es Jalisco, es México y es también América Latina. En la novela, Eduviges se queja de que todos los que se fueron la escogieron para dejar en su casa los tiliches, pero nunca regresaron por ellos. La hermana de Donis asegura que éste no regresará jamás, porque allí todos se van y no vuelven. Incluso la propia Doloritas se fue para nunca regresar. Es un pueblo de muertos o exiliados, que aún mantienen la comunicación a través de los ecos.

De eso se trata la soledad de los pueblos americanos, cuyos pobladores vagan sin rumbo, quizás hacia las ciudades para ser devorados por la maquinaria capitalista, porque ya no son dueños de sus tierras ni de sus vidas. Ese proceso, el éxodo rural, ha marcado la historia latinoamericana del siglo XX.

Vemos entonces, que además de un intrincado argumento ficcional, de atmósfera fantasmagórica, de personajes ensombrecidos y cadavéricos, y del estilo literario magistral de su autor, existe un trasfondo histórico y político que es insoslayable para una lectura completa de la novela.

En este sentido, nos son útiles las palabras de Valentín Voloshinov (1976) respecto de la relación entre la literatura

---

2 Una de las entrevistas a Juan Rulfo que consultamos, fue la realizada por Joseph Sommers, publicada en el año 1973.



y los procesos sociales. Para el autor, cualquier hecho de la vida social y artística es un *signo*, y en tanto signo, refleja y refracta una realidad exterior, porque todo signo es ideológico y *significa* algo dentro de una comunidad. Y la palabra es un indicador de cambios de conciencia que luego se traducen en transformaciones sociales. Esto explica la potencia revolucionaria (o reaccionaria en algún caso) de toda una obra literaria.

Como dijimos, la infancia de Rulfo estuvo marcada por un hecho fundamental como fue la Rebelión Cristera, en el marco de la Revolución Mexicana, proceso por el cual el destino de su familia fue la muerte y la crueldad. Y Jalisco se transformó en una tierra arrasada por esa violencia. El autor es uno de los desencantados con la revolución, porque este proceso derramó la sangre de los pobres en pos de los intereses de una clase. Las estructuras feudales anteriores a la toma del poder por Madero, Obregón, Calles o cualquiera de los caudillos que emergieron en ese entonces, ni siquiera tambalearon. El Porfiriato y las relaciones verticalistas establecidas durante ese largo mandato de Díaz, se reprodujeron al interior de todo México en forma de feudos gobernados por patriarcas abusivos. La reforma agraria y el Plan de Ayala, redactado por Emiliano Zapata, jamás entraron en vigencia. Y así, la revolución se traicionó a sí misma una y otra vez, aunque claro, “en nombre de los pobres”.

Los pobres *viven muertos* en Comala, la revolución, en este universo ficcional, está a la venta, y Pedro Páramo es el único personaje que tiene el poder de comprarla. Una lectura política permite percibir estos signos como profundamente ideológicos: cualquier pueblo está condenado a muerte por sus *pecados*, mientras no se rebele en contra de su padre violador y ausente, mientras su destino esté trazado por una ley que lo somete al sufrimiento.

Si los Estados latinoamericanos, en cualquiera de sus formas, se llaman Comala, sus hijos tenemos algunos futuros

posibles: exiliarnos, perpetuar la tradición abusiva, cometer el parricidio, o contar la historia. En otras palabras, tomar el control de nuestro destino colectivo, o seguir vagando para siempre como almas en pena.

### Referencias bibliográficas:

- Blanco Aguinaga, C. (1969). *Realidad y estilo de Juan Rulfo*. Buenos Aires: Paidós.
- Dorfman, A. (1970). *En torno a Pedro Páramo de Juan Rulfo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Ferreira, F. (1993). *Líderes y Caudillos en la Historia de América*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Fuentes, C. (1990). *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1981). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ruffinelli, J. (2009). *Obra completa de Juan Rulfo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rulfo, J. (2006). *Pedro Páramo / El llano en llamas*. Buenos Aires: Booket.
- Sommers, J. (1973). Los muertos no tienen tiempo ni espacio (un diálogo con Juan Rulfo). *Siempre! La cultura en México*(1051), VI-VII.
- Voloshinov, V. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.

# El Salvador: ciberpopulismo de derecha y hegemonía neoliberal

Luis *Alvarenga*

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador  
alvarenga.luis@gmail.com

Recibido: 21-07-2019

Aceptado: 15-08-2019

**Resumen:** El triunfo electoral de la derecha en las elecciones presidenciales en El Salvador abre paso a una nueva fase en la hegemonía cultural neoliberal: El ciberpopulismo de derecha. El presente artículo reflexiona acerca de algunos de los factores que posibilitaron este hecho, incluyendo la erosión de las contrasociedades anticapitalistas y el fortalecimiento del sentido común neoliberal.

**Palabras clave:** *ciberpopulismo, hegemonía, neoliberalismo, contrasociedad.*



## El Salvador: right-wing cyberpopulism and neoliberal hegemony

**Abstract:** The electoral triumph of a right-wing movement in the presidential elections in El Salvador starts a new phase in the neoliberal cultural hegemony: the right-wing cyberpopulism. The following essay reflects about some of the factors that made this possible, including the erosion of the anti-capitalist counter-societies and the strengthening of the neoliberal common sense.

**Keywords:** *cyberpopulism, hegemony, neoliberalism, counter-society.*



## El Salvador: ciberpopulismo de direita e hegemonia neoliberal

**Resumo:** O sucesso eleitoral de um movimento direitista nas eleições presidenciais em El Salvador começa uma nova etapa na hegemonia cultural neoliberal: o ciber-populismo de direita. O seguinte artigo reflete sobre alguns dos fatores que fizeram isso possível, incluindo a erosão das contra-sociedades anticapitalistas e o fortalecimento do sentido comum neoliberal.

**Palavras-chave:** *ciberpopulismo, hegemonia, neoliberalismo, contra-sociedade.*

379

El momento político que se abre a partir de la campaña electoral de 2019 en El Salvador, donde las fuerzas de derecha agrupadas en la coalición Gana-Nuevas Ideas y alrededor de la figura del exalcalde de San Salvador, Nayib Bukele, es el comienzo de un nuevo período histórico en el país centroamericano, el cual está enmarcado dentro de los procesos políticos en la región latinoamericana. Estos procesos políticos se caracterizan por lo que se ha dado en llamar “la restauración neoliberal”, que se ha caracterizado por dismantelar las políticas sociales de los gobiernos progresistas, por un giro ideológico conservador que se traduce en reformas educativas de signo reaccionario y por intentos por revertir los derechos de las mujeres, de las naciones indígenas y de otras colectividades y grupos sociales.

El gane de Nayib Bukele se ha promocionado como el triunfo del hastío político de la ciudadanía y en él ha contribuido una cantidad significativa de votantes que tradicionalmente se inclinaba a la izquierda (parte del llamado “voto duro” del FMLN). Sin embargo, no se puede despreciar el hecho de que la inmensa mayoría de salvadoreños no fue a votar el 4 de febrero. Pero el ausentismo no es relevante en un sistema electoral donde solamente cuentan los votos válidos. Lo interesante es el hecho de que, entre los votos que llevaron a Bukele al triunfo, están los de personas que se asumen de izquierda, aun cuando el partido Gana es un reconocido partido de derecha, cuyo fundador, el expresidente Antonio Saca, fue juzgado por actos de corrupción. No es ajeno a ello, sin embargo, el hecho de que Bukele inició su carrera política como alcalde del municipio de Nuevo Cuscatlán, bajo la bandera del FMLN, y que, con el respaldo de dicho partido, llegó a encabezar el gobierno municipal de la capital. En la percepción de muchos, la iniciación política del presidente electo con el FMLN lo sitúa, efectivamente, con la izquierda.

Además, se conoció que durante la campaña Bukele contó con la asesoría de publicistas vinculados a las campañas de la oposición venezolana. Por si fuera poco, el vencedor de la

contienda electoral declaró que El Salvador dejaría de apoyar a Venezuela y Nicaragua, afirmación que reiteró nada menos que en la sede de la anticomunista Fundación Heritage. Es decir: no se trata de un personaje que, como Lenin Moreno, se mostró progresista antes de llegar a la silla presidencial, sino que las cartas han estado puestas sobre la mesa desde un principio. No se trata, pues, de una realidad oculta tras los espesos velos de la ideología y de la propaganda, sino que, en ese sentido, las cosas han sido transparentes. ¿Por qué hay un sector de izquierda, o progresista, que insiste en apoyarlo?

Se trata de un momento complejo, en el cual, tanto en el país como en la región latinoamericana, hay una crisis de los proyectos emancipatorios. Es importante reflexionar qué implica culturalmente este momento histórico.

### **La hegemonía del capitalismo neoliberal**

En este trabajo, entenderemos la cultura como el entramado conflictivo de símbolos, visiones de mundo, formas de conocimiento y de reconocimiento, maneras de ser y de hacer con las que, como decía Ellacuría, se “cultiva la realidad”. Hemos caracterizado la cultura como algo conflictivo, porque en ella se da una lucha de poderes entre clases y grupos sociales, que buscan, como planteaba Gramsci, imponer su hegemonía sobre el conjunto de la sociedad.

La hegemonía cultural en el contexto salvadoreño pertenece al capitalismo neoliberal, lo cual caracteriza al contexto global y no es solamente privativo de El Salvador o de la región. Esta hegemonía cultural es uno de los elementos que ha jugado, junto a otros, un papel definitivo en los procesos políticos de reversión de los proyectos políticos en América Latina, siendo, quizás, los casos de Brasil y Argentina los más emblemáticos. Concordamos con Marco Aurélio Garcia, asesor de relaciones exteriores de los gobiernos del PT en Brasil, cuando afirma que la hegemonía neoliberal sea un fenómeno reciente o espontáneo, sino que se ha incubado larga y pacientemente

en nuestras sociedades: “Pero no es que el neoliberalismo creció como un tomate en la sociedad, que surgió de la nada, sino que existen mecanismos muy poderosos, empezando con los medios de comunicación, que lo transformaron en el sentido común casi único de nuestra época” (Natanson, 2018, pág. 437). Pero aún más: los gobiernos progresistas de la región han tratado de contrarrestar, en diferentes escalas, un sistema (el capitalista) y un modelo (el neoliberal) cuyos mecanismos, prácticas, símbolos, visiones de mundo, prevalecen o coexisten con prácticas contrahegemónicas. La expresión “nadar a contracorriente” no puede tener mejor uso.

Eso explicaría por qué los “sujetos de la transformación social” -es decir: aquellos sectores que eran los destinatarios de las políticas sociales- en Argentina, Brasil y en El Salvador -que tuvo durante los dos gobiernos de izquierda políticas sociales influenciadas en parte por el modelo brasileño- no desarrollaron una conciencia política y de clase antineoliberal, sino que, por el contrario, “los avances eran atribuidos al esfuerzo individual, a la ayuda familiar, incluso a Dios, y (...) en último lugar (al) Estado” (Natanson, pág. 425). Como dice García, y eso puede aplicarse al país centroamericano, no tiene tanto sentido enojarse con los electores, sino averiguar qué fue lo que pasó. El político brasileño sostiene que ese fenómeno se explica porque “no vivimos más en ese mundo donde los trabajadores y sus organizaciones constituían una contrasociedad, una especie de atmósfera política y cultural distinta y separada del universo burgués. Hoy las ideas dominantes son las ideas de las clases dominantes, gracias a los instrumentos totalizantes que las burguesías tienen a nivel global” (ibíd.).

El término “contrasociedad” lo utilizó el sociólogo francés Henri Mendras (1927-2003) en su libro *Pour une sociologie des contre-sociétés*, para designar a aquellos grupos sociales que, ya sea por una condición de marginalidad o por opción propia, se mantienen al margen de la sociedad dominante y construyen sociedades paralelas. Mendras estudió



Imagen 1. <https://radio.uchile.cl>

en su juventud el caso de comunidades mormonas en el estado norteamericano de Utah. Es un caso bastante ilustrativo de contrasociedad. Si bien las comunidades mormonas no son “contrasociedades” que respondan a una visión de izquierda, sí resulta ilustrativo de que la organización paralela de las mismas sí podría expresar una postura crítica -con fundamentos religiosos- hacia la modernidad capitalista. De ahí el rechazo de las comunidades mormonas al uso de la tecnología, o el hecho de construir formas de sociabilidad distintas a las normadas por la modernidad.

Guardando las distancias con las comunidades mormonas –que son solo un ejemplo y no la norma generalizadora de las contrasociedades– podríamos pensar que, como afirma García, los ambientes sindicales, estudiantiles, de las comunidades cristianas de base y de los grupos guerrilleros en la América Latina anterior al neoliberalismo son ejemplos de contrasociedad. Esto nos lleva a ver dichas contrasociedades –que pueden estar o no articuladas a un proyecto político– como espacios en los que se disputa la hegemonía a los poderes centrales. Por supuesto que tienen un límite. Mientras una contrasociedad se mantiene en la periferia de las relaciones, símbolos, estructuras y prácticas de poder, el sistema puede

convivir con ella. Ahora, si como ocurrió en América Latina, estas contrasociedades se articulan a un proyecto político de cambio radical de la totalidad social, son un peligro para el poder hegemónico. De ahí que el neoliberalismo las haya desarticulado. Donde hubo antes una contrasociedad sindical, guerrillera, cristiana de base, universitaria –¡la Universidad de El Salvador de los 60-80 fue, efectivamente, una contrasociedad en el corazón del poder hegemónico salvadoreño!– lo que hay ahora son aspiraciones individuales que tienen que vencer muchas dificultades para articularse en proyectos colectivos.

Pero, volviendo al momento actual, estamos convencidos de que a lo largo de estos últimos diez años, existía cierta conciencia en la izquierda de que el problema radicaba precisamente en la necesidad de construir una contrahegemonía antineoliberal,<sup>1</sup> pero que esta conciencia no se logró concretar en una estrategia que pudiese articular los diversos campos de lucha contrahegemónica.

El nuevo panorama histórico impone la tarea de analizar los diversos factores cuya articulación propició el ascenso de un “nuevo” proyecto de derecha, el cual tiene entre sus objetivos lograr el aniquilamiento de cualquier alternativa progresista o revolucionaria. Entre esos factores, podríamos proponer algunos: Un “ciberpopulismo” de derecha, que se corresponde, precisamente, a la desarticulación de la “contracultura” o “contrasociedad” de izquierda. A partir de este punto, nos centramos en dos elementos de carácter mediático-simbólico: El recurso a “lo nuevo” como un significante vacío de contenido y que el proyecto “emergente” –realmente no lo es tanto– de la “nueva” derecha viene a llenar y el ciberespacio como campo de lucha. En ello ha jugado un papel importante la construcción de una “matriz de odio” –similar a la perpetrada contra Lula

1 Por ejemplo, la temática central en la que se trabajó en los “Diálogos culturales de invierno” –una jornada de coloquios y mesas redondas organizada por la Secretaría de Cultura del FMLN- de 2015 fue “Hegemonía para el cambio social”.



en Brasil y Cristina en Argentina– y el papel de la ideología dominante. Finalizamos con la necesidad de que recuperemos la noción de contrasociedad, con los retos que ello implica actualmente.

### **El giro político hacia el ciberpopulismo de derecha**

La campaña electoral de Bukele se caracterizó por no observar los elementos usuales de las campañas políticas. Al contrario que su rival de izquierda, el FMLN, no convocó a sus seguidores a grandes concentraciones, sino a conectarse con él en Facebook Live. No asistió ni a coloquios, mesas redondas o debates con Hugo Martínez, Josué Alvarado y Carlos Callejas, candidatos del FMLN, Vamos y ARENA, respectivamente. No presentó una plataforma electoral, más que eslóganes o hashtags como #DevuelvanLoRobado o “El dinero alcanza cuando nadie roba”, etc. Podríamos decir que estamos acá ante un ciberpopulismo, cuyo público objetivo eran los descontentos con el FMLN y ARENA, principalmente jóvenes entre 18 y 30 años.

Es importante argumentar el uso del término ciberpopulismo. Se trata de un fenómeno en el que el uso táctico y estratégico de las TIC y, entre estas, las redes sociales, pero no solamente, juega un papel central en la seducción y movilización de los votantes. He empleado el término “seducción”, porque implica la posibilidad de guiar, ducere, a alguien más. En ello, juega un papel el elemento emocional, lo estético -en el sentido amplio: el de la sensibilidad-. Esto no excluye lo racional. Lo emotivo y lo estético permean lo racional, pero también ocurre en la vía opuesta. Lo racional influye sobre las emociones y lo sensitivo. En la política esto es clave. Lo que es, en apariencia, “puramente” emotivo, “visceral” -nunca mejor elegida esta palabra- se racionaliza y se justifica argumentativamente.

En sus diversas acepciones, tal como lo muestra la reflexión de Laclau, el populismo se puede entender -aún dentro de esa heterogénea de significados, de su elusiva

ambigüedad- como un fenómeno complejo de movilización de masas. El uso del término “masas” pone a muchos en guardia: populismo y masas se suelen ver como términos peyorativos: el vínculo político del populismo se ve como algo espurio:

el populismo fue, o bien desestimado, o bien degradado como fenómeno político, pero en cualquier caso nunca pensado realmente en su especificidad como una forma legítima entre otras de construir el vínculo político. Y esto crea ya la fuerte sospecha de que las razones de la desestimación del populismo no están totalmente desconectadas de las utilizadas en lo que hemos denominado “la denigración de las masas” (Laclau, 2005, pág. 87).

Por supuesto que la tesis del autor argentino es la de recuperar el populismo en clave emancipadora, en tanto forma legítima de construir el vínculo político. Pero ello no niega que es posible ver los populismos en su complejidad, advirtiendo que es posible crear dicho vínculo para que las mismas masas se movilen a favor de los intereses de determinadas agrupaciones o fracciones de las clases dominantes. De ahí que es justificable hablar en este caso de un ciberpopulismo de derecha, cuyas condiciones de posibilidad son complejas. Dichas condiciones se relacionan con la crisis de hegemonía en la sociedad salvadoreña. El que el instrumento político de las élites tradicionales, el partido ARENA, haya perdido tres elecciones presidenciales demuestra cómo la hegemonía de dichas élites se ha visto progresivamente erosionada, aunque no tanto como para posibilitar, por ejemplo, que el vacío en la conducción moral de la sociedad lo ocupe un proyecto de izquierda, para el caso, el del FMLN. Este, por su parte, tampoco logró construir una nueva hegemonía –la redefinición en términos emancipatorios del sentido común, del régimen simbólico que articula y proporciona formas

de reconocimiento entre los miembros de la sociedad, de la visión de mundo y de la ética dominantes, etc. Claro, diez años en el Ejecutivo son insuficientes para semejante tareas, pero hay que reconocer que se pudo haber avanzado con los recursos estatales y mediáticos que se tenían. Sin embargo, hay puntos en los que una matriz de pensamiento progresista o de izquierda ha permeado en la sociedad salvadoreña, talvez sin cambiarla totalmente, pero sí logrando que algo significativo se mueva en el pensamiento colectivo. Pensemos, por ejemplo, en conceptos propios de las luchas ecologistas, feministas y de derechos humanos. Todo esto está en debate, porque tampoco se ha logrado, por ejemplo, un consenso sobre los derechos de las mujeres, o sobre la salud reproductiva, o contra la impunidad en casos de crímenes de guerra, pero son conceptos –unidos a demandas– en los que hay fricciones sociales importantes. Pero lo cierto es que la construcción y consolidación de una hegemonía anticapitalista, ecologista y antipatriarcal no se ha dado. Son campos políticos –en la calle, en el estado y a nivel simbólico y mediático– en los que hay conflicto.

En este panorama, el de la erosión de la hegemonía de las élites tradicionales y el del desgaste del proyecto político de izquierda, el lugar vacío lo retoma un sector o sectores del capital, que disputan el poder a las élites tradicionales para aspirar a convertirse, ellas mismas, en una nueva élite o grupo hegemónico. Este sector, cuya expresión política es GANA, logra capitalizar el descontento generado por la crisis de la hegemonía y es apoyado, sin lugar a dudas, por el poder fáctico global. Su discurso se promueve como “ni de izquierda, ni de derecha”, pero es claro que se trata de un proyecto que busca neutralizar y revertir cualquier avance progresista. Ello entra en una dinámica de recomposición hegemónica. Es esto lo que englobamos bajo ese término de ciberpopulismo de derecha. En la recomposición de las fuerzas hegemónicas se pueden apreciar los acercamientos entre el presidente electo y la derecha política y empresarial tradicionales, para llegar a consensos estratégicos.

Este ciberpopulismo ha echado mano de un discurso antipartidos, aunque el presidente electo saltó de las filas del FMLN –con cuya bandera ganó las alcaldías de Nuevo Cuscatlán y San Salvador– hacia el partido Cambio Democrático, primero y hacia el partido GANA después. Su exitosa campaña electoral, que, como queda dicho, hizo una gran apuesta a las redes sociales, tuvo entre sus asesores a miembros de agencias publicitarias venezolanas, las cuales han trabajado para la oposición contraria a la revolución bolivariana, por ejemplo, el partido Voluntad Popular y su dirigente Leopoldo López.

### **“Lo nuevo” como significativo vacío**

A nivel simbólico es interesante reflexionar las implicaciones de la campaña electoral. Sin una plataforma definida, sin un discurso ideológico establecido, el triunfo de Bukele se podría ver como el triunfo de los descontentos con el sistema de partidos políticos. Sin embargo, este análisis se queda corto. Es una expresión del pensamiento individualista neoliberal, como lo comentó la economista Iris Alberto, porque no hay una apuesta a un proyecto construido colectivamente. Sin satanizar las redes sociales -más bien, es fundamental hoy en día aprender de esta experiencia y concebirlas como un campo de lucha, no como una mera herramienta divulgativa-, la interacción, o apariencia de interacción, personalizada e individualizada, “customized”, es decir, hecha a la medida del usuario, refuerza la percepción de una relación política a medida del individuo que participa en la red social.

Esto es característico de una estrategia de dominación política que, anclada en la hegemonía del pensamiento neoliberal y en la disolución de las “contrasociedades” e incluso de las nociones burguesas de institucionalidad y republicanismo, exagera hasta la radicalidad la sustitución del sujeto burgués-ciudadano por el de sujeto-consumidor. De ahí que esta estrategia, que aspira al control de las preferencias de “consumo político” de los ciudadanos mediante el manejo de algoritmos se vuelva cada vez más extendida:



Hay un conflicto inevitable entre la lógica del focus group y la del republicanismo, quizás porque ambas son tecnologías, cajas de herramientas para tejer vasos comunicantes entre la sociedad y el Estado. La filosofía política del focus parte de un sujeto consumidor, permeable, de identidades flotantes, que se realiza en lo privado, sin mediación entre un deseo no necesariamente racional y el mercado como única red institucional que une los fragmentos de una sociedad altamente segmentada. Y, lo más importante, es un individuo cuantificable, previsible (Galliano, 2017).

Por supuesto que, como lo afirman Natanson (2018) y Touzon (2017), esta concepción, aplicada exitosamente en la Argentina para lograr el ascenso del macrismo, tiene a la base una antropología positivista, que considera que es posible, no sólo predecir, sino también encauzar la conducta social y política de las masas, mediante la aplicación de instrumentos de medición científica de dicha conducta. Como en el positivismo comtiano, que aspiraba a lograr el “orden y progreso”, léase estabilidad de la sociedad burguesa, evitando huelgas y revoluciones, este nuevo ciberpositivismo social pretende lo mismo, solamente que nutrido por las nuevas tecnologías y una concepción del sujeto consumista que debe mucho al conductismo ortodoxo, en el sentido de que busca construir un régimen de estímulos y contraestímulos para lograr la conducta socio-política deseada en las masas de individuos consumidores.

Dentro de ese contexto, se podría decir que fue una campaña basada en la “negatividad”: no a la política tradicional, no a las ideologías, no a los partidos, etc. Sabemos que la negatividad es incompleta, es un espacio vacío que debe llenarse con un elemento que, al menos transitoriamente, ocupe el lugar que abrió la fractura o crisis originaria. La negatividad como tal necesita una superación –una “negación



Imagen 2. [www.vtv.gob.ve](http://www.vtv.gob.ve)

de la negación”– que permita construir un ámbito más amplio de realidad con los materiales del pasado. Dice Hegel: “Lo meramente negativo es siempre pobre y superficial en sí y, por tanto, o bien nos deja vacíos, o bien nos repele, sea que se le utilice como móvil de una acción o como simple medio para provocar la reacción de otro” (Citado por Bloch, 1983, pág. 140). Bien: los populismos de derecha se alimentan de una reacción de descontento (negativa), bien hacia las políticas del Estado burgués que estarían beneficiando a un “otro” (emigrantes, desempleados, etc.), bien hacia las políticas de los proyectos progresistas o reformistas del sistema capitalista, que son presentadas como negativas, insuficientes, etc. En ello, juega un papel importante la “moralización” y judicialización de la política, como detonadores de reacciones de repudio, sobre todo contra políticos y movimientos de izquierda. El caso emblemático en El Salvador es el de la exsecretaria de Inclusión Social, Vanda Pignato, quien fue acusada mediáticamente sin mayores pruebas, lo cual dio pie a una cruzada mediática y judicial en su contra.

En su trabajo sobre Hegel, Ernst Bloch analiza la negatividad a partir de la figura literaria de Mefistófeles:

Sin duda, Mefistófeles por sí mismo —digamos Mefistófeles sin Fausto que le utilice como estímulo y vehículo— no cuenta para la dialéctica. Del mismo modo —para valernos de un ejemplo más próximo—, los satanismos del fascismo carecen de valor histórico. Desde la contradicción viva, desde el factor revolucionario no se puede aprovechar para nada estos nihilismos muertos, por sangrientos que sean. No hay en ellos palanca ninguna que empuñar, a diferencia de otras contradicciones objetivas en el capitalismo envejecido, por más que el fascismo, ligado a la crisis, forme parte de ellas. Más aún, como enseña Marx, hasta lo aniquilador de la crisis rica en contenido —de esta ‘totalidad restablecida’ demoniacamente en el capitalismo— tiene que ser utilizado sobre todo por el proletariado activamente, o sea, como una oposición contra lo meramente aniquilador, para que el proletariado no se hunda con la burguesía en la misma barbarie (Bloch, 1983, págs. 140-141).

Bien: el análisis de Bloch señala que la mera negatividad, las fuerzas negativas que el fascismo o el populismo de derecha moviliza son estériles porque se agotan en la mera negatividad. No tienen en su seno el elemento crítico-utópico que les permite trascender dialécticamente el momento de la negatividad. En el caso del populismo de derecha, el descontento que se moviliza electoralmente no construye tampoco alternativas al capitalismo neoliberal. Más bien, terminan ratificándolo y expandiéndolo socialmente aún más.

En el discurso del ciberpopulismo de derecha tenemos el caso de un significativo vacío, cuyo significado lo proveen los votantes -seducidos, obviamente, por las armas cibernéticas de construcción de consenso alrededor de sus figuras políticas. En este punto, seguimos el análisis de Laclau sobre el populismo.

Laclau parte del análisis saussureano sobre el signo lingüístico. Saussure plantea que no existe un vínculo “natural” o “esencial” entre el signo y la realidad que éste representa. Dicho vínculo es arbitrario y, por lo tanto, es mutable. Esta mutabilidad es compleja. No siempre un significado impuesto es exitoso, pero tampoco se puede obviar el hecho de que ciertas modificaciones semánticas son producto de cambios que un grupo, una entidad, una institución plantea y son adoptados por el resto de la comunidad hablante.

Así, la relación entre los elementos que componen el signo –el significado, que es lo representado, y el significante, aquello que sustituye a la realidad representado: la palabra “casa” en vez del objeto físico designado por ella– siempre es contingente. El significante vacío alude a la contingencia del signo y al hecho de que dicho vacío se llena de diversas maneras. El significante vacío se llena socialmente de significado, pero, precisamente por la misma arbitrariedad no hay una forma definitiva en la que el significante vacío se asocia a una realidad determinada. Puede llegar a tener significados contradictorios, según la época, el contexto histórico o los grupos sociales que lo utilizan.

El filósofo argentino parte de la “probable imposibilidad” de definir acotadamente qué significa “populismo”, o “pueblo”, dada la alegada “vaguedad” e “imprecisión” de los términos. En este caso, en el de las elecciones en El Salvador, el significante vacío no fue “pueblo”, sino “nuevo”. Un sinónimo es el de “cambio”. El partido derechista ARENA intentó usar este significante vacío, pero la jugada no le surtió efecto ni en esta contienda presidencial, ni en la de 2014 –su segunda derrota ante la izquierda–. La estrategia del FMLN a nivel mediático se centró en buena medida en instar al electorado a la defensa de las políticas sociales logradas en sus dos gobiernos. En un tramo avanzado de la campaña, el discurso efemelenista también incluía la advertencia de “no dar un salto al vacío”. Con ello, le aconsejaban al electorado no votar por Bukele,



quien, como se señaló, no centró su campaña en una definición ideológica ni en una plataforma electoral concreta, sino en su figura personal. El resultado fue que, en el contexto simbólico, el FMLN tomaba un discurso que a nivel formal aparecía como “conservador” de lo obtenido durante sus dos gobiernos, mientras que su rival copaba el significante vacío de “lo nuevo”, manteniendo la vaguedad e imprecisión del término.

Es posible que sea precisamente esa vaguedad e imprecisión del significante “nuevo” lo que explica que los votantes de Bukele provengan tanto de izquierda como de derecha –otra cosa es el carácter de derecha real que hay en el proyecto del presidente electo. Al ser “lo nuevo” –de hecho, el movimiento del presidente electo se llama Nuevas Ideas– el significante vacío, el votante le atribuye el significado político que necesita. De ahí que, para algunos, este significado es lo que se necesita para suplir el vacío provocado por el desencanto político. El asunto es que esto no deja de ser ideológico, para perplejidad de los que dicen querer un proyecto político más allá de las ideologías.

### **El ciberespacio como campo de lucha, o cómo los medios de producción de ideas entran en fricción con las relaciones políticas**

El caso de El Salvador no es el único que demuestra que en términos de comprensión del papel político de las tecnologías de la información y la comunicación (conocidas por las siglas TIC), la izquierda sigue estando en el siglo XX. Actualmente, las TIC son un arma de lucha política con alcances insospechados. Quizás uno de los casos más espeluznantes es el papel de empresas como Cambridge Analytica que, mediante la minería de datos y el análisis de grandes bases de información, proporcionó información para que los responsables de campañas electorales, tanto en las presidenciales de Estados Unidos como en la que se impulsó en el Reino Unido a favor del Brexit. Se afirma también que el presidente argentino Mauricio

Macri se auxilió también de este recurso para llegar al poder. Fueron elecciones y plebiscitos en los que el conocimiento de las preferencias del electorado mediante los datos informáticos aseguró el éxito de los clientes de la citada firma. Si los sofistas de la antigua Grecia enseñaban a emplear el arte de la elocuencia y el de la argumentación para impactar las emociones de los ciudadanos y agenciarse su favoritismo, podríamos decir que actualmente tenemos una sofisticada cibernética que lo hace a partir del análisis de las bases de datos en las que quedan registrados nuestros gustos, nuestras curiosidades, en fin, las huellas de nuestra alma, de nuestra subjetividad.

En la campaña electoral recién pasada es evidente que el uso de las redes sociales cumplió un papel crucial. Hemos dicho que Bukele no hacía mítines, sino que transmitía sus puntos de vista a través de Facebook Live, llegando a competir, incluso, con la transmisión en vivo de los dos debates presidenciales. Además, los tuits del entonces candidato de Gana-Nuevas Ideas tenían un impacto mediático importante. Los demás candidatos le iban a la zaga en el uso de esta red social.

Además, florecieron una serie de páginas de Facebook, de periódicos o revistas digitales -algunos serios, aunque los más no tanto- que llenaban el ciberespacio de noticias a favor o en contra de los candidatos. En esto, la campaña de Bukele le llevaba una ventaja muy grande a sus contrincantes. En ese contexto, florecieron las llamadas fake news, “falsos positivos”, o noticias falsas. La estrategia del rumor y de la acusación sin fundamentos fue muy efectiva.

Todo esto sirve para señalar cómo el uso de las TIC y de las redes sociales conforma un campo de lucha política e ideológica muy importante. Claro, no hay que deslumbrarse por esto y despreciar por ello los espacios sociales y políticos no virtuales. La viralización virtual no se traduce mecánicamente en movilización de calle. No siempre. Pero en determinadas condiciones puede ser útil para mover a la llamada “opinión pública” en cierta dirección.

Además, las famosas condiciones objetivas y subjetivas son importantes para que este tipo de estrategia de “manufacturación de consensos” a partir del Big Data y otros recursos tengan efecto. La hegemonía del pensamiento neoliberal, que se traduce en un creciente individualismo y desarticulación de las contrasociedades anticapitalistas y antineoliberales, crece en la tierra fértil de lo que el sociólogo francés Pierre Rosanvallon llama “la sociedad de la desconfianza”, una sociedad donde la desconfianza y el distanciamiento, no solamente de los ciudadanos hacia las instituciones públicas, es la pauta de conducta generalizada (Rosanvallon, 2007, pág. 27ss) que puede conducir a la erosión del ámbito de lo político. Como se sabe, cuando queda un espacio vacío, hay quien sale a llenarlo y no siempre son los proyectos progresistas, sino aquellos proyectos que recrudescen las formas de dominación neoliberal.

Otro factor ha sido el hecho de que en muchos ámbitos académicos se “viralizó”, por así decirlo, una idea que contribuye a este vaciamiento de la participación popular en lo político. Se trata de la afirmación, muchas veces sin mayores matices, de que todos los partidos políticos son “sucios”, que no hay diferencias sustanciales entre un proyecto radicalmente neoliberal y uno reformista-progresista o más de izquierda y que, por tanto, la política era algo corrupto, y que la militancia política está reservada para individuos sumisos a sus dirigentes.

Ello no niega la necesidad de fortalecer la democracia en los partidos políticos, sobre todo en la izquierda, pero no justifica el hecho de que, al deslegitimar el campo de lucha desde los partidos políticos, se le abren las posibilidades para que los sectores hegemónicos tradicionales vuelvan a recuperar el control que tenían sobre este ámbito, el cual, dicho sea de paso, es crucial para las transformaciones desde la institucionalidad del Estado.

El discurso “apolítico” y “apartidario” no hicieron sino fortalecer una de las premisas con las que funciona

el ciberpopulismo de derecha: una visión individualista, descomprometida y mercantilizada de la política. La promoción, en los hechos, del voto nulo, presentado como un acto supremo de rebelión y de libre pensamiento individual, se queda en el momento de la negatividad de la dialéctica, crea el vacío en el espacio político, que viene a llenar el proyecto neoliberal extremo. Este tiene manejos discursivos que, por así decirlo, engullen o fagocitan el discurso progresista y lo metabolizan a su favor.

### **Insertando la matriz del odio**

En este contexto, es evidente que una táctica de guerra política utilizada con éxito en Brasil y Argentina (contra Lula y Dilma y contra los Kirchner, respectivamente), aunque sin mayor suceso en Venezuela (contra Maduro), se ha empleado en este contexto. Es la denominada matriz del odio: un recurso de la guerra política, empujado a través del complejo mediático-cibernético-jurídico para crear rechazo contra determinados partidos o dirigentes políticos. La matriz del odio se da en medio del empoderamiento de sectores de derecha fascista.

En el país centroamericano, se emplea una matriz del odio dirigida en dos vías. Una tiene su apoyo en el pensamiento antipolítico que parece arraigarse en una parte de la población. Se trata del odio contra “los políticos”, contra “los diputados” y contra instituciones del Estado como la Asamblea Legislativa. La segunda, vinculada a la anterior, es la matriz de odio contra el FMLN y contra su dirigencia. El uso de palabras como “cúpula” para referirse a la comisión política del partido de izquierda, tiene una carga semántica negativa. Hay un acoso continuo en el espacio cibernético, a través de perfiles falsos de redes sociales, a través de noticias falsas, etc., que incluso toma un carácter personalizado, pues está enfocado en determinados cuadros del partido de izquierda.

No es disparatado ver en lo anterior el propósito de aniquilar, moral y políticamente, al partido de izquierda. Ello

no niega el hecho de que haya que revisar las actuaciones y las decisiones políticas de la década anterior, tal como se debate actualmente, pero tampoco se trata de “tirar al niño con el agua sucia”. Significaría el avance de la hegemonía cultural neoliberal, que en esta nueva etapa busca -a través de la matriz del odio, el ciberpopulismo, etc.- consolidar un pensamiento antipolítico que no oponga resistencia al poder dominante. Es decir: no es solamente el destino del partido FMLN lo que está en juego, si no el de la mera posibilidad, ya no de disputar hegemonía, sino de la subsistencia de prácticas contrahegemónicas eficaces.



Imagen 3. <http://sv.boell.org>

## Los retos para la izquierda

Un primer reto es estudiar a fondo la recién terminada campaña electoral y las nuevas formas de guerra política y de dominación ideológica. Si es válida la tesis de que ha ganado un proyecto ciberpopulista de derecha, es importante estudiar las causas del auge de dicho proyecto. Es importante hacer una investigación de los elementos simbólicos y discursivos que, junto con otros factores, jugaron un papel importante en la derrota del proyecto de izquierda.

Un segundo reto, vinculado a lo anterior, es el de asumir el campo de las redes sociales -y de las TIC- como un campo de lucha cuyas reglas, variables y oscilantes, es importante conocer. La izquierda tiene un atraso político-cibernético que le costó el triunfo electoral. El desafío será jugar en esa cancha pero con contenidos críticos y emancipatorios. Ello no puede dejar de estar ligado a la necesidad de rearticulación de las diferentes izquierdas, político-partidarias, intelectuales y sociales. Es ahí de donde proceden dichos contenidos.

Finalmente, es importante la producción teórica y analítica. En las crudas condiciones de la guerra, en las décadas de los 70 y 80 del siglo pasado, la izquierda académica salvadoreña produjo una cantidad importante de reflexiones sobre la realidad del país. El avance de la guerra y las dinámicas propias de los procesos políticos de la posguerra absorbieron las energías de la izquierda al punto que la producción teórica quedó reducida a su mínima expresión. Esta producción teórica no puede desligarse de los movimientos sociales. Una tarea importante sería la de sistematizar a nivel teórico los conocimientos que las diversas movilizaciones sociales han acumulado en los últimos años. Piénsese en las movilizaciones contra la privatización de la salud y el agua, los movimientos feministas, de diversidad de género y en defensa de los derechos culturales, así como el movimiento contra la minería. No se trata de volver con nostalgia en busca de las contrasociedades

perdidas, sino de recuperar ese bagaje histórico a fin de hacer algo distinto

Este acervo teórico-práxico puede ser uno de los elementos para proyectar nuevas contrasociedades anticapitalistas y antineoliberales a la altura del actual momento histórico, que está caracterizado por una hegemonía global neoliberal con derivas cada vez más autoritarias. En ese contexto, la izquierda puede ofrecer algo que el poder hegemónico no tiene: pensamiento crítico y prácticas de democracia desde abajo.

### Referencias bibliográficas:

- Bloch, E. (1983). Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galliano, A. (2017). Hablemos de republicanismo. Obtenido de <http://www.lavanguardia.com.ar/index.php/2017/06/27/hablemos-de-republicanismo/>
- Laclau, E. (2005). La razón populista. México: Fondo de Cultura Económica.
- Natanson, J. (2018). ¿Por qué? La rápida agonía de la Argentina kirchnerista y la brutal eficacia de una nueva derecha. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Rosanvallo, P. (2007). Contrademocracia. La política en la era de la desconfianza. Buenos Aires: Manantial.
- Touzou, P. (2017). El hombre algoritmo. Obtenido de Revista Panamá: <http://www.panamarevista.com/el-hombre-algoritmo>





# Diseño humano

Luis Alfonso *Aya Velandia*

Centro de Educación para el Desarrollo, Colombia  
psico110@hotmail.com

Recibido: 17-07-2019

Aceptado: 25-08-2019

**Resumen:** Las sociedades tienen un prototipo de ser humano, desde que se nace las diferentes instituciones y personas buscan aplicar este modelo que tienen como meta social, sin embargo, en la actualidad ese ideal apunta a características que pueden generar autodestrucción de sí mismo y del entorno, por ello es necesario pensar nuevos elementos que constituyan un nuevo “diseño humano”.

**Palabras clave:** *consumismo, autoexplotación, cooperación, persona, biología, cultura.*



## Human design

**Abstract:** Societies have a prototype of being human, since the birth of different institutions and people seeking to apply this model that have as a social goal, however, currently that ideal points to characteristics that can generate self-destruction of self and environment, therefore it is necessary to think of new elements that constitute a new “human design”.

**Keywords:** *consumerism, self-exploitation, cooperation, person, biology, culture.*



## Design humano

**Resumo:** As sociedades têm um protótipo de ser humano, desde o nascimento de diferentes instituições e pessoas que buscam aplicar esse modelo que têm como meta social, no entanto, atualmente esse ideal aponta para características que podem gerar autodestruição de si e ambiente, portanto, é necessário pensar em novos elementos que constituem um novo “design humano”.

**Palavras-chave:** *consumismo, auto-exploração, cooperação, pessoa, biologia, cultura.*

## Introducción

El texto iniciará dando una idea general del contexto social en el cual el ser humano va desenvolviéndose, con creencias muchas veces autodestructivas, luego se abordarán los elementos autodestructivos del actual diseño o ideal humano. Se pasará después a un análisis de los otros elementos o características que pueden potencializarse para un nuevo diseño de ser humano.

## Una cultura en Crisis

Desde una mirada amplia y global el mundo se encuentra inmerso en procesos de neoliberalismo, donde su mayor objetivo es crear sujetos emprendedores y consumistas (Bedoya Hernández, 2018), este proceso tiene un alto costo para las personas ya que deben explotarse a sí mismos, “La autoexploración, cuyas manifestaciones patológicas son expresión de un paradójico sentimiento de libertad. Por su parte, la vida en esta sociedad requiere de una administración especial del tiempo y de la atención, de una manía de estar en todo” (Forte, 2014, pág. 278), es decir, un sujeto busca mostrar rendimiento, en la cultura actual se le recomendará estar siempre produciendo, asumirse como empresa, rendir, producir lo máximo posible y en todo momento, lo cual genera agotamiento y sacrificios en el aspecto personal.

Este rendimiento continuo es para consumir productos a costa de sus procesos sociales-relacionales, todo mediante una nueva sociedad de control “Si la primera generaba locos y criminales, la nueva produce depresivos y fracasados” (Han, 2010, pág. 27), el coste actual es la falta de estabilidad mental producto de la disminución de relaciones sociales estables con objetivos claros a nivel sociocultural.

Se establece un sujeto individual - egoísta, que no se relaciona con otros, que está orientado a la producción, siendo allí el inicio del olvido de las acciones comunitarias, pues este relacionamiento entre personas quita tiempo a la producción,

al consumo y de generar espacios para compartir, estar con el otro, se corre el riesgo de desarrollar productos no deseados para el pensamiento neoliberal-emprendedor como lo son la reflexión y el altruismo (Bedoya Hernández, 2018).

De tal manera que el sujeto de rendimiento que menciona Han (2010) en el libro *La sociedad del cansancio* está reducido a sí mismo, a entender las relaciones con los demás desde la mirada de la utilidad y el beneficio para la producción, un mundo utilitarista en el cual el otro ha sido cosificado, no habrá reconocimiento del rostro de la otra persona como lo menciona Levinas o como menciona Buber, se ha alejado de un yo-tú, quedando en relaciones de uso sin profundizar en el otro, por ende sin reflexionar ni valorarse a sí mismo.

Todo ello más que llevar a una nueva forma de vida lleva a una situación de compleja crisis, diferentes pensadores y autores como Vilma Almendra en el Observatorio de Justicia Constitucional del Ecuador (2018), Silvia Rivera Cusicanqui en TV UNAM (2018) coinciden en la idea de una civilización con grandes problemáticas, a una “crisis de ese modo de vida occidentalizado que se ha vuelto global” (Eschenhagen & Maldonado, 2018, pág. 51), una forma de vivir, una ontología que no está generando bienestar a las personas de pensamiento occidentalizado, sino que han generado dificultades, problemas económicos, baja calidad de vida, problemáticas medioambientales ya que se ha alejado de la existencia misma, esto pues “no solo ha sido la historia del olvido del ser, como pensó Heidegger, sino del olvido de la vida” (*ibíd.*)

### **El diseño humano de la sociedad actual**

Lo anterior da cuenta de un diseño, según la RAE (2019) el concepto se define como la “concepción original de un objeto u obra destinados a la producción en serie”, a partir de esta definición se puede mencionar que la sociedad actual tiene un diseño, un ideal de ser humano que se buscará replicar, forjándose en los centros educativos, a través de los medios de comunicación y en la vida cotidiana de las comunidades

con las relaciones diarias y eventos comunitarios. Al revisar los conflictos actuales de la sociedad se puede abstraer unos elementos de este diseño, entre ellos está el individualismo, la autoexplotación, el consumismo, características que en sí mismas no son perjudiciales pero que al ser asumidas olvidando a las demás personas y el no cuidado de la vida generan las dificultades para la calidad de vida de las personas. A continuación, se mostrarán una a una las características que se destacan en el diseño del ser humano moderno dentro de la cultura en crisis actual.

### **Individualismo**

Como menciona Burgos (2012) es un concepto difícil de entender pues posee rasgos ideológicos difusos, sin autor que pueda ser un punto de diferencia, sin embargo, se menciona la existencia de tres características. Inicialmente se encuentra la ética utilitarista

aparece en el ámbito anglosajón y cuenta con representantes de la talla de Hobbes, Hume y Bentham. Su postulado fundamental es la maximización del placer y la minimización del dolor: una acción es válida y maximiza o minimiza el placer o el dolor del mundo (Burgos, 2012, pág. 15).

El individualismo valida el placer como un elemento importante, pero no da importancia a los demás, es decir es una búsqueda de satisfactores para sí mismo, una valoración del yo más un descuido del tú y del nosotros.

La segunda característica según Burgos (2012) es “la firme y decidida defensa de los derechos del individuo por encima de cualquier colectivo” (pág. 16), nuevamente es un elemento favorable hasta cierto punto, por un lado, la defensa de esa individualidad protege la diferencia, fue un elemento empleado por el personalismo francés, da la posibilidad a la autonomía, es decir la individualidad brinda un espacio para un desarrollo inicial de la persona.

El individualismo visto como el encerrarse en sí mismo puede generar diferentes consecuencias poco benéficas tanto para un sujeto como para la colectividad a la cual pertenece. De tal forma se requiere un poco de individualismo y un poco de colectividad, pues cuando se queda en un extremo serán los procesos sociales y el desarrollo individual quien pueda dar como consecuencia algún tipo de patología.

Un tercer elemento es el capitalismo “tal como se presentaba en los primeros años del siglo 20. Más en concreto un capitalismo primario y salvaje hijo directo de la Revolución Industrial aún no controlada, entendida ni dominada” (Burgos, pág. 16). Este individualismo que busca la autosatisfacción, donde se prioriza el yo antes que cualquier nosotros al unirse al capitalismo produce seres que buscan satisfacción al acumular objetos asumiendo que con ellos puede realizar un proyecto y sentido de vida. Este individualismo puede llegar a afectar a las personas llevándolas a un aislamiento, pero de igual forma a procesos económicos pues cuando se aísla un país y se desconfía de los demás la economía se deteriora, los procesos económicos se basan en la confianza en el otro que no podrá darse cuando hay desconfianza.

### **Consumismo**

Para el presente concepto se ha tomado desde una mirada amplia, buscando dar cuenta de la cotidianidad y el sujeto:

El consumo es una actividad que desborda el dominio de lo meramente material; esto es, haremos referencia a la dimensión simbólica del acto de consumir, íntimamente ligado con el contexto cultural e histórico en el que tal actividad se desenvuelve. No estamos, pues, ante un simple proceso económico y utilitario, sino ante un fenómeno que depende, como muestra Jean Baudrillard (1974), más del deseo –de convertirse en un determinado tipo de persona– que de la satisfacción de una necesidad biológica preexistente (Rodríguez Díaz, 2012, pág. 190).

De esta forma el consumismo para la actualidad va más allá de adquirir bienes materiales, ha llegado a convertirse en una forma de intentar suplir unas necesidades impuestas por la sociedad, llega este consumo a convertirse en una manera de definir la subjetividad de cada persona.

Detrás del consumo está, pues, la necesidad de aceptación y de reconocimiento social, necesidad que no sólo se cubre a través del circuito mercantil, sino a través de otros modos de intercambio de bienes, como el ciclo del don, que implica la creación –y mantenimiento– de vínculos sociales mediante el dar y el recibir gratuitamente (Rodríguez Díaz, 2012, pág. 207).

El adquirir bienes materiales va definiendo en la sociedad la manera de comportarse, de actuar, de pensar, es entonces los objetos comprados los que determinarán al sujeto de la sociedad y sus relaciones con los otros.

Igualmente, este ser mediante el consumismo va dejando de lado las emociones y lo que se relaciona con los humanos, por ejemplo, la dignidad. En palabras de Edgar Morin:

la concepción puramente tecnoeconómica del desarrollo, que no conoce más que el cálculo como instrumento de conocimiento, ignora no sólo las actividades no monetarizadas como las producciones domésticas y/o de subsistencia, los favores mutuos, el uso de bienes comunes y la parte gratuita de la existencia, sino también y sobre todo aquello que no puede calcularse ni medirse: la alegría, el amor, el sufrimiento, la dignidad, en otras palabras, el tejido mismo de nuestras vidas (2010, pág. 27).

El individualismo permite en un primer momento de un ser humano brindar espacio para el reconocimiento y valía de sí mismo pero sí se da solo prioridad al yo se van generando

dificultades como aislamiento, olvido de la dignidad de los otros, de las emociones y este comportamiento puede llegar a afectar no solo a las personas como individuos sino a las comunidades pues va generando desconfianzas y hasta la economía pues se requiere la cooperación y confianza para generar riquezas respetando la dignidad humana.

### **Autoexplotación**

En una cultura donde se exalte el pensamiento y accionar individual, el consumo de objetos es un medio para ser, la sociedad va exigiendo nuevas maneras de actuar, pues para sentir que se existe se debe producir, entre ellas la autoexplotación se destaca “un ser agotado que es constantemente devorado por su propio ego, es víctima y verdugo a la vez” (Quintero Camarena, 2017, pág. 322) y el motivo de explotarse a sí mismo está relacionado con poder ser, se es cuando se tiene, se acumula, se compete, la competencia como factor clave, pues cada vez que se logra algo hay que iniciar nuevas acciones para obtener más, no se colocan límites, por ello hay que dar cada vez más a costa de sí mismo “La nueva violencia no proviene de lo extraño y lejano, sino de las múltiples actividades que el sistema ofrece al sujeto” (Mercado, 2016, pág. 255), rendir cada vez más será la clave y el costo es explotarse cada día más, desgastando la vida “en realidad, lo que enferma no es el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino el imperativo del rendimiento, como nuevo mandato de la sociedad del trabajo tardomoderna” (Han, 2010, pág. 29), se va formando una persona que busca nuevos retos a costa de la salud de sí mismo, sintiendo que se debe producir pues de lo contrario será excluido, afectando directamente aspectos emocionales pues genera culpa cuando no se logra un objetivo, llegando también en casos extremos a producir *Kiroshi* “comprende un término para la muerte por exceso de trabajo” (*Los japoneses...*, 2008).

Morir o producir en una sociedad que enaltece el individualismo, en aras de poder existir para otros, consumir para ser, mediante la autoexplotación, enferma el cuerpo y las

emociones brindando un cumplimiento social pero una mala calidad de vida.

Se puede concretar las anteriores ideas en:

Característica	Dificultad que genera la característica en el diseño humano
Individualismo	<ul style="list-style-type: none"> <li>• aislamiento,</li> <li>• asumir que solo importa el yo</li> <li>• olvidar procesos cooperativos</li> <li>• desconfianza con los demás</li> </ul>
Consumismo	<ul style="list-style-type: none"> <li>• el placer se orienta a obtener objetos</li> <li>• las relaciones pueden clasificarse</li> <li>• se pierden dimensiones afectivas y espirituales</li> </ul>
Auto explotación	<ul style="list-style-type: none"> <li>• agotamiento en pro del consumo</li> <li>• desinterés por los aspectos afectivos y espirituales</li> <li>• se coloca en riesgo la salud física y mental</li> </ul>
Fuente: Elaboración Propia.	



El diseño humano mencionado anteriormente destacaría una idea evolucionista donde la norma es el favorecimiento del más fuerte, sin embargo, habría que reevaluar si realmente las teorías de supervivencia, de una fuerza predominante sobre los demás son totalmente aplicables al ser humano, como menciona Bartra (2007) citado por Aponte, Martínez y Caicedo, “las explicaciones basadas en los mecanismos de selección natural darwiniana no permitirán comprender por completo el ritmo y la magnitud de las transformaciones en los procesos cognitivos y, por ende culturales de nuestra especie” (2016, pág. 43), de esta manera los seres humanos requieren otros elementos más allá de la fuerza individual y el imponerse a otros mediante la fuerza, ya lo ejemplifica Carlos Martínez en el video de YouTube de Mindalia (2019) cuando menciona que sí la fuerza y la imposición fueran la clave de la evolución seguirán existiendo los dinosaurios y no existirían las mariposas. Teniendo presente estos elementos iniciales puede existir otro diseño humano.



Ahora bien, es necesario plantear qué otras posibilidades se tienen y para ello “no podemos salir de la crisis con las categorías del mundo que creó la crisis” (Escobar, 2018, pág. 45), por ello se debe hacer una búsqueda en lo micro, en pequeños procesos, en comunidades, comunalidades y pensamientos algunas veces olvidados, pues lo común ya viene con una ontología que olvida a la misma vida.

### **El otro diseño humano**

Son posibles nuevas perspectivas para considerar al ser humano, por ello a continuación se expondrán otras formas que aportan a un nuevo diseño de “ser humano”, entre las principales características se encuentran cooperativo, espiritual, altruista, asortativo, creativo/innovador, influenciabile, retroactivo, sentipensante, para luego plantear la importancia de fortalecer los contextos donde convive el ser humano pues allí está otra clave fundamental para reorganizar el aspecto biológico, como menciona Aponte, Martínez y Caicedo (2006) “la dominancia de la ecología de los contextos socioculturales en el modelamiento del cerebro social” (p.299), se requiere trabajar en otras características y en los contextos para obtener nuevos resultados.

### **Cooperativo**

Surge la pregunta ¿el ser humano es individualista o cooperativo?, para ello “desde la perspectiva cognitivista, la psicología evolucionista considera comportamientos prosociales como la cooperación y el altruismo como módulos cognitivos evolucionados.” (Aponte, Martínez y Caicedo, 2016, p.40), un primer acercamiento a la respuesta estará ubicada en la psicología evolucionista la cual da al comportamiento cooperativo un papel importante, mostrando como una evolución en el ser humano.

Además, es posible rastrear el comportamiento cooperativo humano a través de diferentes teóricos:

Kropotkin	La lucha por la existencia	1862	La Clave es la cooperación no la competencia
Leakey	Antropólogo	1950	Comportamientos sociales en humanos y primates
Desmond Morris	Etología Humana	1967	El Mono Desnudo
Eibl Eibesfeldt	Etología Humana	1970	Reacciones emocionales igual en todas las culturas humanas
Edward Wilson	Sociobiología	1975	Los comportamientos sociales son el resultado de la evolución
Robín Dumbar		1998	
	Cerebro (neocorteza) en relación con la cantidad de sujetos de un grupo		A mayor número de integrantes en un grupo mayor neocorteza
Giacomo Rizzolatti	Neuronas Espejo	2004	Base de la copia de acciones y empatía

Los aportes a la visión social del ser humano (Aya Velandia, 2018, pág. 202).

Otro aporte se puede rastrear en los principios de rediseño de Escobar (2018) en uno de ellos menciona “La re-comunalización de la vida social. Para contrarrestar el imperativo de la individualización y potenciar la acción humana desde un fundamento relacional con todo lo que existe” (pág. 481). De tal manera el autor brinda una posibilidad para iniciar el enfrentamiento contra una forma de vivir que consume recursos y al ser humano mismo, está basada en volver a la vida social pero desde nuevas perspectivas, es decir actualizándose o, como menciona en el video de la Universidad Católica de Pereira Adolfo Albán Achinte (2018), reexistiendo, es pues una propuesta para reexistir lo comunitario, que lleve lo ontológico relacional implícito, es decir la colectivo puede generar grandes aportes al cambio de paradigma actual..

### **Espiritual**

Howard Gardner (2010) se refirió a la inteligencia espiritual como la inteligencia espiritual, existencial o trascendente y la definió como:

la capacidad para situarse a sí mismo con respecto a los rasgos existenciales de la condición humana como el significado de la vida, el significado de la muerte y el destino final del mundo físico y psicológico en profundas experiencias como el amor a otra persona o la inmersión en un trabajo de arte (citado en Torralba, 2010, pág. 45).

Es decir que este tipo de inteligencia permite situar al sujeto frente a experiencias más trascendentales lo cual le permitirá un cambio en su concepción de sí mismo y de sus congéneres. complementando Zohar y Marshall (1997) refieren que la inteligencia espiritual complementa la inteligencia emocional y lógico racional, y faculta al individuo para afrontar y trascender el sufrimiento y el dolor, y para crear valores; da habilidades para encontrar el significado y el sentido de nuestros actos (Torralba, 2010, pág. 45).

Teniendo presente lo anteriormente mencionado el aspecto espiritual complementa otras inteligencias, permite una mayor integralidad de las personas.

### **Altruista**

El altruismo se ha definido como “un estado mental, una motivación, una interacción, de subvenir a las necesidades del otro, un deseo de hacerle un bien o de ahorrarle un sufrimiento” (Ricard, 2016, pág. 178), este concepto pertenece a los comportamientos prosociales, los cuales “se refieren al tipo de conducta en la que los motivos del actor son desconocidos, por lo que las acciones prosociales de éste podrían ser tanto altruistas como no altruistas” (Inglés, y otros, 2009, pág. 15) de tal manera que un comportamiento de esta clase puede o no ser altruista y la diferencia radicará en que el comportamiento altruista no busca una recompensa externa sino que se relaciona más con una gratificación propia con o sin sacrificio. Este concepto ha permitido replantear y refutar teorías pasando por el gen egoísta de Dawkins (1986) hasta ideas económicas “El altruismo constituye un problema teórico en las ciencias



del comportamiento que se basan en los supuestos del egoísmo psicológico y el alcance restringido de la intersubjetividad, que son dos caras de misma moneda” (Herranz, 2015, pág. 28) donde genera contradicciones a los planteamientos de sujetos consumidores individualistas que al ver la existencia desde las neurociencias y la psicología positiva la existencia de la ayuda desinteresada debe volver a reflexionar si su propuestas están en un punto para volver a plantearlas más hacia una acción más cooperativa.

### **Asortativo**

Término de las ciencias de la complejidad que se refiere :

En definitiva las redes de tipo assortativo tienen correlaciones positivas de grados en el sentido de que nodos muy conectados tienden a conectarse con nodos muy conectados y nodos poco conectados con nodos poco conectados, mientras que en las disassortativas los nodos con mayor grado se conectan con nodos con grado pequeño (Torres Agudo, 2019, pág. 31).

Lo anterior relacionado con aspectos sociales muestra la manera en que según sean tratados los sistemas humanos se puede provocar que un sujeto se adhiere a un grupo de mayor popularidad, permite relacionarse con la idea que el ser humano es influenciable.

### **Influenciable**

Influir se puede entender como “Producir sobre otros ciertos efectos” (RAE, 2018), el ser humano es influenciable, es decir se puede generar que realice cambios en su sentir, pensar o actuar a partir de técnicas determinadas, para ello están ejemplos claros como los 11 principios de Joseph Goebbles que menciona Salas (2018) cuando los relaciona estas estrategias con la campaña de Trump. Tener presente este aspecto permite dar cuenta de lo maleable del ser humano y que dependerá del

contexto si esos cambios pueden ser para bien o mal de las personas de su alrededor.

### Retroactivo

Otro concepto de las ciencias de la complejidad que se refiere a que “no existen acciones neutras, las acciones generarán reacciones” (Van Dijk, 2008), en este caso se retoma para mostrar cómo puede el mundo interno de cada persona influir en el mundo externo, colectivo y viceversa, lo que pasa en el mundo de afuera, en las sociedades afectará directamente a la persona en su interior, por ello debe existir un cuidado mutuo entre lo interior y lo exterior, y un cuidado entre seres vivos, no solo humanos, pues existirán procesos retroactivos e interdependientes.

### Sentipensante

Moncayo (2009) menciona “el hombre sentipensante que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad” (pág. 9). Una forma de buscar una mayor integralidad del ser humano, donde tenga presente la existencia de diferentes formas de lógica, las cuales pueden combinarse con las emociones, además, incluyen una fuerte relación entre cuerpo y mente, una no separación sino integración.

413

Característica	Idea general	Lo que permite
Cooperativo	Realizar acciones en grupos	Un ser orientado a un pensamiento del bien común, más que solo individualista
Altruista	Sacrificarse por otros	Un cerebro preparado a buscar el ayudar a los demás
Espiritual	Búsqueda de trascendencia	Un pensamiento en mayor conexión con otros seres vivos con posibilidad de proyectarse a un futuro en el cual pueda aportar a los demás

Asortativo	Preferencia de los nodos por unirse a otros que le son similares en alguna característica	Será una característica para tener presente, pues según sea la mayoría allí estaría la persona. De esta forma habrá que analizar cuál es el pensamiento de la mayoría ya que allí habría una gran influencia
Influenciable	En masa se busca la adhesión al grupo	Otro aspecto para tener presente. Los seres humanos son fácilmente influenciados, por ello deberán tener información de cómo ocurre este proceso para así poder ser más conscientes y evitar influencias negativas. Pero igualmente la sociedad debe tener esta conciencia no sólo el individuo aislado.
Retroactivo	Lo interno afecta lo externo y lo externo afecta lo interno	Tener la conciencia que cada acto interno puede generar un efecto externo y que un suceso del mundo exterior afectará el mundo interior, por ello se deberá generar una corresponsabilidad de autocuidado y de cuidado del otro.
Sentipensante	Integración de pensamiento, sentimiento y acción, una integralidad para relacionarse con otros	La búsqueda de una integración de lógicas y emociones, permitiendo un acercamiento a la integralidad de emoción, razón, cuerpo y mente.
Fuente: Elaboración Propia.		



Si las anteriores pueden ser otras características humanas que conformen una nueva manera de concebir al ser humano y su forma de poder ser, habría que preguntar ¿qué acciones se deben fortalecer para aportar a un nuevo diseño humano?

La respuesta se relacionaría con cuatro elementos, Pensamiento crítico, espacios de encuentro, Innovación Social, Ontologías Relacionales.

## **Pensamiento crítico**

Este término se entiende como:

un pensamiento orientado a la comprensión y resolución de problemas, a la evaluación de alternativas y a la toma de decisiones. El pensamiento crítico implica comprender, evaluar y resolver. Implica autoevaluación, pensar acerca del pensamiento (metapensamiento) y estar seguro de no pasar, sin fundamento suficiente, a conclusiones (Bezanilla, Poblete, Fernández, Arranz, & Campo, 2018, pág. 95).

Es entonces una forma de pensamiento que requiere información desde distintas perspectivas para ser trabajado en busca de la solución de un problema.

## **Espacios de Encuentro**

Teniendo presente los aportes de Aya (2016) el ser humano al poseer unas cualidades biológicas que apuntan a lo social y al altruismo, requiere potenciar estos factores naturales en contextos sociales, de allí se podrá hablar de espacios de encuentro, que serán los lugares, no solamente físicos, donde se pueden generar encuentros, entendidos estos últimos como la relación entre personas donde existe un verdadero interés por los demás, que permiten además fortalecer tejido social.

## **Innovación Social**

Es definida como la “búsqueda e implementación de soluciones novedosas, eficientes, participativas y sustentables a los problemas que limitan el logro de mejores condiciones de vida en una comunidad” (Domanski, Monge, Quitiaquez, & Rocha, 2016, pág. 271). Será la aplicación de nuevas formas de pensar y actuar en pro de las personas y sus comunidades.

## Ontologías Relacionales

Son definidas como “aquellas en las cuales los mundo biofísicos, humanos y sobrenaturales no se consideran como entidades separadas, sino que establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar, 2010, pág. 58). Permite una interacción diferente entre seres humanos y su casa común como lo es su barrio, país, espacio natural.

Característica	Idea General	Lo que permite	Se deberá trabajar
Pensamiento crítico	Una forma de pensar para solucionar problemas que requieren diferentes perspectivas, diferentes fuentes de información.	Personas con posibilidad de analizar situaciones sociales y políticas, que den opiniones contextualizadas	Acciones educativas en diferentes contextos que prioricen la crítica y manejo de datos a solo la repetición
Espacios de Encuentro	Espacios tanto físicos como no físicos que permiten fortalecer o construir tejido social en una comunidad	Recuperar la creación de lugares que permitan el fortalecimiento del tejido social	Exaltar los espacios públicos y acciones comunitarias como elementos importantes en la educación para toda la vida
Innovación Social	Nuevas formas de resolver problemáticas sociales	Permitir nuevas formas de pensamiento, ideas más creativas teniendo como centro a la persona	Conocer realidades sociales complejas para aportar nuevas alternativas, desde colegios hasta espacios universitarios
Ontologías Relacionales	Formas de relacionarse con la naturaleza, los llamados objetos o seres inmateriales, que permiten una nueva forma de asumirse y asumir al otro	Nuevas maneras de relacionarse con la naturaleza y los demás	Experiencias de relación con la naturaleza que permitan percibirla más allá de un simple objeto.



## Conclusiones

El ser humano en su interacción social ha venido conformando un ideal de persona, para la actualidad este ser humano debe cumplir con metas de consumismo e individualismo, el cual va generando autodestrucción en aspectos de tejido social, emociones, autoestima llegando aún más a afectar la salud mental.

Por ello se vuelve necesario plantear nuevas posibilidades, alternativas a este diseño humano consumista que cada día causa más daño, es de resaltar que no existe un solo diseño que pueda favorecer la vida, sino que deben existir variedad de ellos para que se pueda tener la posibilidad de elección, pero sí un diálogo permanente entre esas nuevas formas de ser, pues un único pensamiento también puede ser perjudicial.

Para el presente artículo se propusieron características como el ser cooperativo, altruista espiritual, influenciado, retroactivo, asortativo y sentipensante, un ser que exista más en relación con otros y potencie elementos biológicos humanos que propendan por la búsqueda de un bienestar común. Y para ello favorecerá el trabajar en diferentes campos como el educativo, comunitarios aspectos tales como el pensamiento crítico la creación de espacios de encuentro, la innovación social y las ontologías relacionales.



## Referencias bibliográficas:

- Albán Achinte, A. (2018). Epistemes otras: ¿epistemes disruptivas? [Archivo de video, grabado el 04-05-2018]. *Seminario Poder y Subalternidad. Maestría en Estudios Culturales*. Pereira: Universidad Católica de Pereira. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=iB4EYe\\_wvTY&t=3824s](https://www.youtube.com/watch?v=iB4EYe_wvTY&t=3824s)
- Almendra, V. (2018). Conversatorio: Territorios, feminismos y derecho a la resistencia [Archivo de video, grabado el 14-09-2018]. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=1yemTo\\_YwyM](https://www.youtube.com/watch?v=1yemTo_YwyM)

- Aponte, D., Martínez, J., & Caicedo, J. (2016). *El cerebro social: expresiones desde la cooperación y la agresión en niños y jóvenes*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Aya Velandia, L. (2016). Resistencias, redes y tejidos. Una mirada biocéntrica a los proyectos de refortalecimiento en las comunidades. En K. Ramírez (Ed.), *Espacios de encuentro. Opciones metodológicas para tejer vínculos entre psicólogos y comunidades* (págs. 116-133). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Aya Velandia, L. (2018). Cerebro-Complejidad y Bioresistencia. *Revista de Investigación Psicológica*(19), 195-206.
- Bartra, R. (2007). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos: conciencia, cultura y libre albedrío*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudrillard, J. (1974). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo Veintiuno.
- Bedoya Hernández, M. (2018). Condición precaria y repolitización de la vida en el neoliberalismo. *Cátedra LARA (23 de febrero)*. Medellín. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=wLFbXPDIBJs>
- Bezanilla, M., Poblete, M., Fernández, D., Arranz, S., & Campo, L. (2018). El Pensamiento Crítico desde la perspectiva de los docentes universitarios. *Estudios Pedagógicos*, XLIV(1), 89-113.
- Burgos, J. M. (2012). *Introducción al personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Dawkins, R. (1986). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat.
- Domanski, D., Monge, N., Quitiaquez, G., & Rocha, D. (Edits.). (2016). *Innovación Social en Latinoamérica*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Parque Científico de Innovación Social.
- Eschenhagen, M., & Maldonado, C. (Edits.). (2018). *Epistemologías del Sur para germinar alternativas al desarrollo. Debate entre Enrique Leff Carlos Maldonado y Horacio Machado*. Bogotá: Universidad del Rosario. Universidad Pontificia Bolivariana.

- Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Forte, M. (2014). [Reseña]: La sociedad del cansancio, de Byung-Chul Han. *Entramados y Perspectivas*, 4(4), 275-280.
- Gardner, H. (2010). *La inteligencia reformulada: Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- Han, B.-C. (2010). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Herranz, J. L. (2015). Influencia de la psicología milliana en la teoría económica: problemática asociada al caso particular del comportamiento altruista. *Iberian Journal of the History of Economic Thought*, 2(2), 16-31. Obtenido de <https://revistas.ucm.es/index.php/IJHE/article/view/52049/48098>
- Inglés, C., Benavides, G., Redondo, J., García-Fernández, J., Ruiz-Esteban, C., Estévez, C., & Huescar, E. (2009). Conducta prosocial y rendimiento académico en estudiantes españoles de Educación Secundaria Obligatoria. *Anales de Psicología*, 25(1), 93-101.
- Los japoneses deben procrear más en aras de la economía. (13 de diciembre de 2008). *El Tiempo*. Obtenido de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3234302>
- Martínez, C. E. (2019). Movimientos sociales y Noviolencia [Archivo de video. Parte 1-2, grabada el 05-04-2019]. Granada: Universidad de Granada. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=NEYI\\_VawSEQ](https://www.youtube.com/watch?v=NEYI_VawSEQ)
- Mercado, M. (2016). [Reseña]: La sociedad del cansancio, de Byung-Chul Han. *Revista Ciencia y Cultura*, 20(37), 252-263. Obtenido de [http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/v20n37/v20n37\\_a13.pdf](http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/v20n37/v20n37_a13.pdf)
- Moncayo, V. M. (2009). Presentación. Fals Borda: hombre hicotea y sentipensante. En O. Fals Borda, *Una sociología sentipensante para América Latina* (págs. 9-19). Bogotá: CLACSO. Siglo del Hombre Editores.

- Morin, E. (2010). *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*. Madrid: Paidós.
- Quintero Camarena, G. (2017). [Reseña]: La sociedad del cansancio, de Byung-Chul Han. *Revista Culturales*, 5(2), 321-328. Obtenido de <http://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/533/337>
- RAE. (2018). *Influir [definición]*. Obtenido de <https://dle.rae.es/?id=LXkg9ir>
- RAE. (2019). *Diseño [definición]*. Obtenido de <https://dle.rae.es/?id=DuKP0H9>
- Ricard, M. (2016). *En defensa del altruismo*. Barcelona: Urano.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). Entrevista con Yael Weiss [Archivo de video, grabado el 02-11-2018]. México: Revista de la Universidad “Utopía ch’ixi”. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=pHJkCqe2gAk>
- Rodríguez Díaz, S. (2012). Consumismo y sociedad: una visión crítica del “Homo Consumens”. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 34(2), 189-210. Obtenido de <https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/40739/39058>
- Salas L., E. (2018). Influencia de los 11 Principios de Joseph Goebbles en la campaña política de Donald Trump. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*. Obtenido de <https://www.eumed.net/rev/caribe/2018/08/campana-politica-trump.html>
- Torralba, F. (2010). *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- Torres Agudo, J. (2019). *Tema 2: Red Compleja como ejemplo de sistema complejo. 21 de febrero*. Obtenido de [https://www.ugr.es/~jtorres/Tema\\_2\\_redes\\_complejas.pdf](https://www.ugr.es/~jtorres/Tema_2_redes_complejas.pdf)
- Van Dijk, S. (2008). *El desafío que plantea Edgar Morin a la educación*. Obtenido de [https://www.academia.edu/7707689/El\\_desaf%C3%ADo\\_que\\_plantea\\_Edgar\\_Morin\\_a\\_la\\_educaci%C3%B3n](https://www.academia.edu/7707689/El_desaf%C3%ADo_que_plantea_Edgar_Morin_a_la_educaci%C3%B3n)
- Zohar, D., & Marshall, I. (1997). *Inteligencia Espiritual*. Barcelona: Plaza & Janés.

# El trabajo universitario: desempeño profesoral y el profesor quemado

**Leónidas Augusto Pacheco Olea**

Universidad Estatal de Milagro, Ecuador

lpachecoo@unemi.edu.ec

Recibido: 07-06-2019

Aceptado: 22-07-2019

**Belén Pacheco Reyes**

Universidad de Guayaquil, Ecuador

belen.pachecor@ug.edu.ec

**Fernando Pacheco Olea**

Universidad Estatal de Milagro, Ecuador

fpachecoo@unemi.edu.ec

**Resumen:** El trabajo docente en la actualidad no se limita a transmitir conocimientos, también supone la transferencia de actitudes, cultura y valores de la sociedad a la que representa, la docencia se desenvuelve entre la pluriculturalidad, el predominio de las nuevas tecnologías y la mundialización de la economía. Ejes que conforman, entre otros, la llamada sociedad del conocimiento que, junto a otros factores como la ampliación de la gama de servicios, la competencia por el ranking, el incremento de la carga laboral, la estricta medición y monitoreo del -desempeño docente-, convierten al trabajo profesoral en una de las actividades laborales más estresantes y propensas a padecer el síndrome de *burnout*. El presente trabajo es parte de una investigación longitudinal 2018-2019 acerca de las implicaciones y repercusiones del *burnout* en una muestra de 223 profesores universitarios y la posible incidencia en su desempeño docente.

**Palabras clave:** *docencia, desempeño docente, burnout, universidad, calidad académica.*



## University work: teacher performance and the burned teacher

**Abstract:** Nowadays, teaching work is not limited to transmitting knowledge, it also involves the transfer of attitudes, culture and values of the society it represents, teaching develops between pluriculturalism, the predominance of new technologies and the globalization of Economy. Axes that make up, among others, the so-called knowledge society, which along with other factors such as the expansion of the range of services, the competition for the ranking, the increase in the workload, the strict measurement and monitoring of the - teacher performance- , make the teaching job one of the most stressful work activities and prone to *burnout* syndrome. The present work is part of a longitudinal investigation 2017-2018 about the implications and repercussions of *burnout* in a sample of 223 university professors and the possible incidence in their teaching performance.

**Keywords:** *teaching, teaching performance, burnout, university, academic quality.*



## Trabalho universitário: desempenho do professor e professor queimado

**Resumo:** O trabalho docente na atualidade não se limita a transmitir conhecimentos, envolve também a transferência de atitudes, cultura e valores da sociedade a que ela representa, o ensino se desenvolve entre o multiculturalismo, a predominância de novas tecnologias e a globalização da economia. Eixos que compõem, entre outros, a chamada sociedade do conhecimento, que juntamente com outros fatores como a ampliação do leque de serviços, a competição por ranking, o aumento da carga de trabalho, a rigorosa mensuração e monitoramento do desempenho docente, tornar o trabalho docente uma das atividades de trabalho mais estressantes e propensa à síndrome de *burnout*. O presente trabalho faz parte de uma pesquisa longitudinal 2018-2019 sobre as implicações e repercussões do *burnout* em uma amostra de 223 professores universitários e o possível impacto em seu desempenho docente.

**Palavras-chave:** *ensino, desempenho docente, burnout, universidade, qualidade acadêmica.*

## Introducción

El trabajo docente en las universidad es una labor comprometida con la calidad en un entorno cada vez más exigente y sometido a súbitos cambios en función del avance tecnológico, situaciones socioeducativas regionales y cambios en las políticas públicas de acuerdo con la visión particular de cada uno de sus gobiernos, mismos que, en las últimas décadas, han evolucionado de dictatoriales a democráticos, algunos con políticas neoliberales o socialistas con distintos efectos en todos los ámbitos de la sociedad. Las transformaciones sociales se reflejan también en los procesos educativos, particularmente en la educación universitaria que es un reflejo fehaciente de la sociedad a la que representa.

Las universidades constituyen un factor de cambio para los programas nacionales de desarrollo productivo, de bienes, servicios y progreso de la comunidad. Según Rodríguez (2006) la contienda para alcanzar el liderazgo académico y tecnológico por parte de las universidades es un suceso repetitivo a lo largo de la historia, no obstante, el hecho de establecer comparaciones mediante la publicación de *rankings* es una práctica “actual” que se inició en los ochenta. La propagación de los rankings y otros sistemas de posicionamiento de las universidades en escalas de “calidad” evidencian la supremacía del modelo económico neoliberal que considera al mercado como el mecanismo más eficaz para satisfacer todas las necesidades de la sociedad, dentro de ellas la educación superior, a través de este mecanismo se hace visible el sitio que ocupan las instituciones de educación superior (IES) en la economía basada en el conocimiento de Márquez (2010).

Arechavala (2011) menciona que la economía del conocimiento es moneda de cambio determinada por la oferta y la demanda, genera riqueza que es atraída por países que diseñan estrategias para captar y retener “cerebros” provenientes de países con menor desarrollo que envían sus becarios al extranjero, es usual encontrar grandes



Imagen 1. [www.eldiario.es](http://www.eldiario.es)

deficiencias en los respectivos programas de “repatriación” de esos profesionales luego de concluida su preparación en el exterior especialmente en los países altamente desarrollados. La gobernabilidad de un país democrático exige el planteamiento de importantes cambios en las relaciones entre las IES y una sociedad desbordada por las tecnologías de la información, especialmente con la denominada “sociedad del conocimiento” (Fernández Lamarra, 2014).

El trabajo de los profesores universitarios, y en particular de la universidad ecuatoriana, ha evolucionado. Se incrementó la rigurosidad y exigencias en los procesos de los diferentes puestos de trabajo (docentes, administrativos y trabajadores). Las transformaciones sociales, consecuencia de los avances tecnológicos y la internacionalización económica, exigen la reproducción de ambientes académicos universitarios donde se representen de la forma más fidedigna los fenómenos socioculturales del presente. Los profesores universitarios debemos actuar en función de esta nueva realidad donde se establecen nuevas exigencias en el marco de la relación sociedad-universidad que demandan el establecimiento de



un sistema de educación superior que evolucione acorde a este nuevo concepto denominado sociedad del conocimiento (Pacheco Olea & Pacheco Mendoza, 2015).

Estos cambios han repercutido en el entorno de los profesores donde producen variaciones en las relaciones intra e intergrupales de las distintas redes sociales que integran la comunidad, especialmente aquellas que se encuentran en el entorno más cercano al ámbito de la educación superior. Este escenario se ve reflejado también en la cátedra universitaria y es probable que incida, de alguna manera, en el desempeño de profesores, sus relaciones familiares y el rendimiento académico de los estudiantes. La gestión del conocimiento, como cualquier otra actividad que implique interrelación con personas, es una función fundamentalmente social y no puramente técnica (Barrasa, Gil, De la Osa, & Alcover, 2002).

### **El desempeño docente**

El desempeño docente (DD) está conformado por una intrincada red de relaciones e interrelaciones respecto a los estudiantes, a los docentes y al contexto desde un punto de vista interno y externo. Algunas veces la comunidad relaciona el trabajo docente con alta calidad de vida, satisfacción laboral y prestigio social, pero en ocasiones existe también insatisfacción y estrés motivado por deficiencias en el orden salarial y recursos materiales insatisfechos. El DD es tradicionalmente estimado de acuerdo a las estrategias y técnicas didácticas elaboradas para que los alumnos obtengan las competencias determinadas en la malla curricular de las diferentes carreras de la universidad.

Loureiro, Míguez & Otegui (2016) mencionan que la evaluación del DD es un trabajo multidimensional, complejo y multi estratégico que se nutre de información procedente de diversas fuentes, con tendencia a incluir datos provenientes de distintas vertientes tales como: estudiantes (heteroevaluación), de sus pares académicos (coevaluación), superiores jerárquicos



Imagen 2. [www.eldiariomontanes.es](http://www.eldiariomontanes.es)

(directivos) y autoevaluación. Sin embargo, surge la pregunta ¿qué debemos evaluar al profesor? Algunos criterios coinciden en que es necesario plantear las diferentes dimensiones de la evaluación incluso desde una perspectiva común, pero tomando en cuenta un elemento que permita evaluar su creatividad y experiencia cotidiana más allá de las concepciones clásicas de la actividad profesional en su práctica académica, el escenario donde se desenvuelve y la trascendencia del conocimiento (Dimaté Rodríguez, Tapiero Celis, & González Rodríguez, 2017).

La evaluación del DD es una actividad sistematizada y fiable de recolección de información con el objetivo fundamental de valorar la eficacia y eficiencia del proceso educativo como resultado del trabajo docente en función del aprendizaje de los alumnos, su aplicación debe considerarse una actividad permanente cuyo objetivo primordial es cuantificar los resultados para retroalimentar el proceso de enseñanza aprendizaje. La evaluación no tiene como finalidad el descubrimiento de los errores sino la búsqueda de soluciones a los problemas que presenta la sociedad y la educación superior en particular, además propende a la creación de instancias de



Imagen 3. [www.eldiario.es](http://www.eldiario.es)

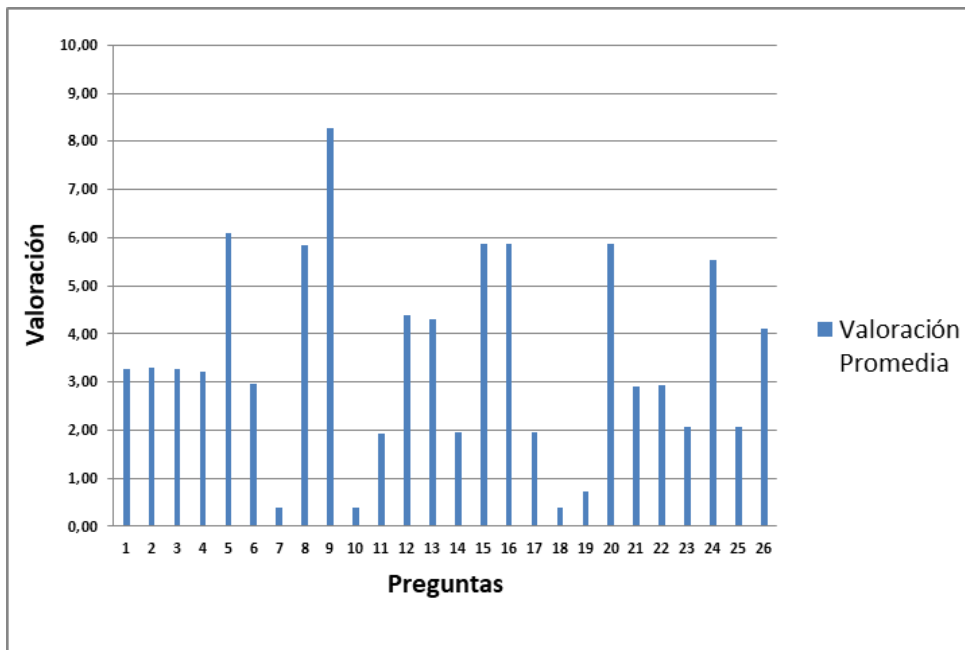
dialogo para la reflexión y valoración del trabajo académico en búsqueda de soluciones a los problemas que puedan detectarse en el ecosistema universitario.

En el caso ecuatoriano, la evaluación del desempeño docente se basa en tres componentes integrales: la Autoevaluación (de los docentes sobre su propio trabajo), Coevaluación (de los pares académicos y directivos sobre el desempeño de los docentes) y la Heteroevaluación (realizada por los estudiantes sobre el trabajo profesoral). En el caso de la UNEMI, la heteroevaluación es el componente más representativo y de mayor peso en la evaluación del desempeño docente, su medición se realiza a través de una encuesta estudiantil integrada por 26 preguntas. Los resultados presentados en este artículo son parte de una investigación longitudinal que se realiza durante los 2017-2018 en la Universidad Estatal de Milagro UNEMI.

La tabla 1 presenta las diferentes valoraciones promedias del DD resultantes de cada pregunta referente a su categoría. Es solo referencial, no es posible fijar una escala numérica unificada en la que se muestre un resultado global puesto

que existen preguntas como la 7, 10, 18 y 19 que tienen una valoración ordinal entre 0 y 1 y el caso de la pregunta 9 que tiene una valoración nominal entre 1 y 10, la mayoría de preguntas tienen una valoración entre 1 y 6. Además, las ponderaciones finalmente pueden variar en función a la valoración porcentual que la UNEMI da a las diferentes preguntas respecto al resultado final de la evaluación.

Tabla 1. Desempeño docente según encuesta a los estudiantes, por pregunta.



La imagen es un resumen de los resultados de la evaluación del DD desde el punto de vista de los estudiantes de todas las facultades de la UNEMI sobre tres aspectos del trabajo de los profesores en las aulas: Evaluación. Pedagogía y relaciones humanas. Desde la 1 a la 15 pertenecen al grupo de evaluación, de la pregunta 16 a la 22 pertenecen al grupo de pedagogía y de la 23 a la 26 corresponden al conjunto de relaciones humanas.

La búsqueda permanente de la nota “más alta en la evaluación”, indicativo aceptado como correspondiente al “buen profesor” en ocasiones produce tensión, estrés y dificultades

internas entre pares, estudiantes y directivos puesto que, en ocasiones, los resultados no son las que se esperaban, se produce entonces cambios en la actitud y la forma de enfrentar el trabajo y las relaciones con el resto de integrantes de la comunidad, es en este momento donde pueden manifestarse ciertos síntomas de un sentimiento laboral denominado el Síndrome de *Burnout* (de estar quemado).

### **El síndrome de estar quemado**

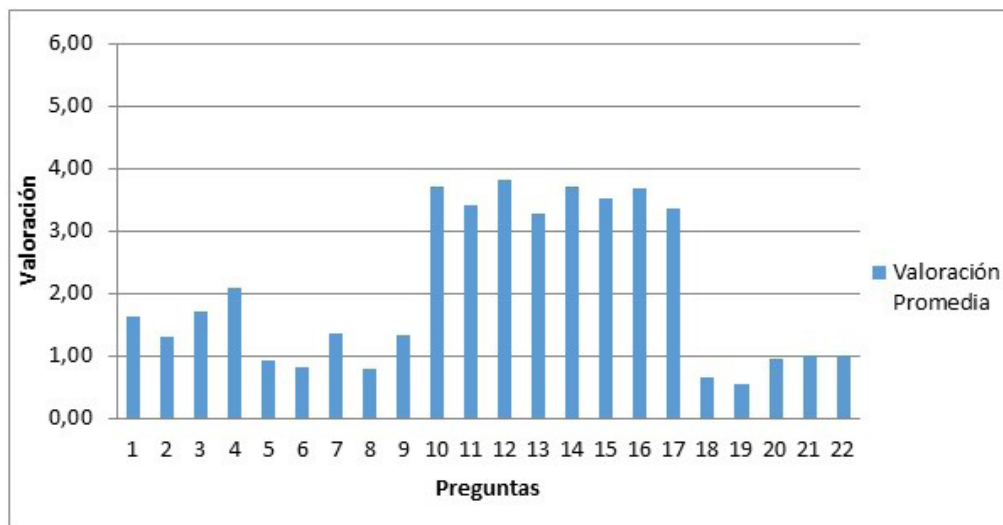
*Burnout* es un término inglés que literalmente significa “estar quemado”, manifiesta una sensación de pérdida de la ilusión por el trabajo, de estar extenuado. También se lo designa como desgaste laboral, desgaste profesional, estrés laboral, desgaste emocional entre otras interpretaciones. Herbert Freudenberger (1927-1999) médico psiquiatra de un centro asistencial para adictos en Nueva York se percató que luego de uno a tres años de trabajo, los compañeros padecían de pérdida del interés, energía, falta de motivación y agotamiento en el trabajo, en ocasiones agravado por síntomas de depresión y ansiedad durante la jornada laboral. En este tipo de trabajo se observa una carencia de horarios fijos, un excesivo número de horas de trabajo, remuneraciones muy bajas y un contexto laboral muy exigente. Freudenberger en 1974 utilizó el término *burnout* para mencionar este patrón de conducta en el trabajo, mismo que en ocasiones transformaba a los trabajadores en personas poco comprensivas y hasta agresivas con los pacientes a quienes trataban con cinismo y con tendencia a culparlos de ser la causa de las dificultades laborales que él mismo padece.

Con el paso del tiempo, los trabajos de investigación sobre *burnout* se ampliaron y hoy abarcan ya no solo al ámbito de la salud sino a todas las actividades laborales en general incluyendo a la docencia universitaria, ámbito sobre el que se han desarrollado infinidad de trabajos de investigación y escrito una importante cantidad de artículos científicos. Desde entonces el denominado “síndrome de *burnout*” ya no aparece

solamente en trabajos de investigación descriptiva publicados en revistas especializadas en salud de los Estados Unidos, sino que se convierte en un tema de investigación científica en todas las áreas donde se despliega el trabajo humano.

Existen varios métodos e instrumentos utilizados para cuantificar el Síndrome de *Burnout*, en esta investigación se utiliza el Maslach Burnout Inventory (MBI) de Maslach y Jackson, cuyas escalas de medición tienen una alta consistencia interna y una confiabilidad cercana al 0,9. La tabla 2 muestra el resultado de la encuesta MBI por parte de los docentes.

Tabla 2. Burnout docente, por pregunta.



El síndrome de *burnout*, desde una perspectiva psicosocial, particularmente en el ambiente académico universitario, es un constructo de naturaleza multidimensional integrada por tres componentes: el cansancio emocional, la despersonalización y la falta de realización personal (Maslach & Jackson, 1981).

La dimensión agotamiento emocional está integrada por 9 preguntas orientadas a descubrir sentimiento de agotamiento emocional, de estar abrumado en la actividad laboral; por la escala de despersonalización, conformada por 5 preguntas que puntualizan probables respuestas impersonales y de falta de atención hacia las personas que requieren atención en su

trabajo, y finalmente la subescala de realización personal integrada por 8 pregunta que intentan describir sentimientos de estar quemado en el trabajo.

### Dimensión cansancio emocional

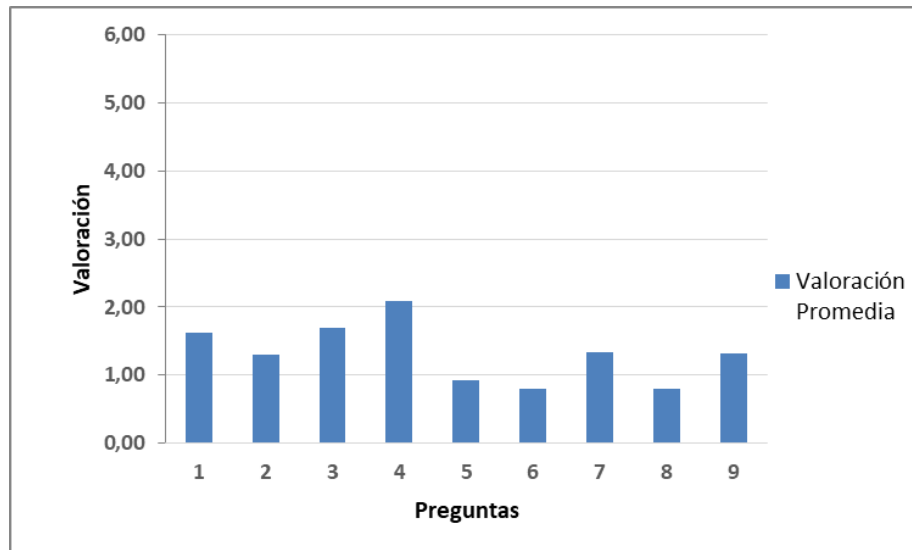
El cansancio emocional es la percepción que tienen los profesores de que su capacidad para actuar o sentir disminuye. Se considera como la manifestación del estrés laboral a través de cansancio psicológico o físico causado por escasez recursos emocionales, a veces acompañados de frustración o tensión debido a la imposibilidad de ofrecer más energía a sus actividades académicas con sus alumnos.

El CE también llamado agotamiento se evalúa con alternativas que consideran el cansancio emocional sin que necesariamente se lo mida considerando la reacción con los demás como una causa de esas emociones.

La tabla 3 muestra los resultados de la evaluación sobre las 9 preguntas (ordenadas según su aparición en el MBI) que corresponden al componente CE de los docentes de la UNEMI.

Se estima que en los resultados de las preguntas de la dimensión CE una sumatoria de 18 o menor es indicativo de *burnout* bajo; entre 19 y 26 es señal de *burnout* medio y una sumatoria igual o mayor que 27 indica *burnout* alto.

Tabla 3. Cansancio emocional de los docentes según encuesta MBI.



## Dimensión Despersonalización

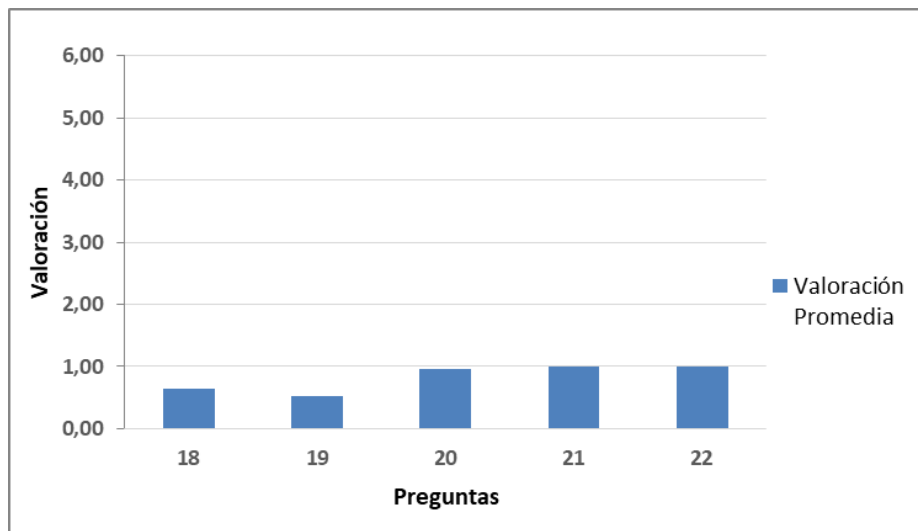
La despersonalización, llamada también cinismo, es la manifestación de actitudes negativas y, en ocasiones, llega a convertirse en insensibilidad hacia los estudiantes, compañeros de trabajo y al resto de personas dentro de la universidad.

La DE se evalúa a través de preguntas que midan la indiferencia y distanciamiento respecto a la actividad laboral que se realiza y no necesariamente en relación con el resto de las personas en el trabajo.

La tabla 4 muestra los resultados de la evaluación sobre las 5 preguntas (ordenadas según su aparición en el MBI) que corresponden al componente DE de los docentes de la UNEMI.

Se estima que en los resultados de las preguntas de la dimensión DE una sumatoria de 5 o menos es indicativo de *burnout* bajo; entre 6 y 9 es señal de *burnout* medio y una sumatoria igual o mayor que 10 indica *burnout* alto.

Tabla 4. Despersonalización de los docentes según encuesta MBI.



## Dimensión Realización Personal

La falta de realización personal es una tendencia que presentan los docentes a autoevaluarse negativamente sobre su actividad docente. Presenta síntomas de incapacidad para ayudar

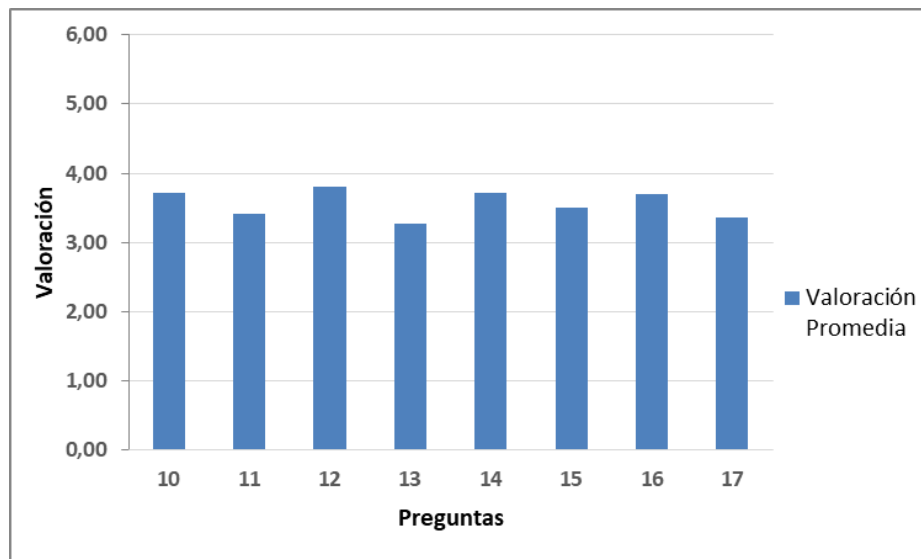


eficientemente a los estudiantes y compañeros dentro del proceso de enseñanza y aprendizaje en las diferentes tareas académicas dentro de la universidad. La RP también llamada falta de eficacia profesional, representa la escasa eficacia apreciada por el profesor durante el desarrollo de su trabajo.

La tabla 5 muestra los resultados de la evaluación sobre las 8 preguntas (ordenadas según su aparición en el MBI) que corresponden al componente RP de los docentes de la UNEMI.

En el caso de las subescalas agotamiento emocional y despersonalización, las valoraciones más altas corresponden a altas posibilidades de estar quemado (*burnout*), no obstante, en la subescala de realización personal, las bajas calificaciones corresponden a altos sentimientos de *burnout*. El análisis de la información, se efectúa de acuerdo a la metodología formulada por Maslach, 1986, donde se determinó que puntuaciones altas en las dimensiones (CE y DP) y bajas en la tercera (RP) diagnosticaban el síndrome de *burnout* en el trabajo.

Tabla 5. Realización personal de los docentes según encuesta MBI.



## Conclusiones

La docencia universitaria ha sido reconocida, tradicionalmente, como una actividad poco estresante, sin embargo, debido al incremento de responsabilidades laborales de los profesores y

súbitos cambios en las condiciones de su trabajo hoy pueden detectarse nuevas fuentes de estrés como las continuas modificaciones de los programas de estudios y las dificultades en la relación profesor-estudiante. Los profesores universitarios están sometidos a exigencias y cambios que la sociedad y el estado le demandan, lo que conlleva dificultades y confusiones académicas debido a los cambios en la expectativa que la comunidad tiene sobre su labor.

En algunos países, especialmente aquellos en vías de desarrollo, la actividad docente universitaria se desempeña en un ambiente precario y de muy escaso reconocimiento social, como consecuencia de ello los estudiantes que aspiran tener altos estándares de desarrollo profesional y salarial no se sienten atraídos para optar por una carrera profesoral, de hecho, la naturaleza cambiante de la docencia en función de los acelerados cambios y distorsiones sociales y económicos en ocasiones la tornan inestable y poco atractiva para los jóvenes.

El *Burnout* puede considerarse como un síndrome tridimensional que se desarrolla en aquellos profesionales cuyo objeto de trabajo son personas y añaden tres dimensiones características: Agotamiento emocional, Despersonalización y Reducida realización personal y/o profesional.

El agotamiento emocional es uno de los problemas trascendentales de la enseñanza – aprendizaje, las medidas tendientes a facilitar la provisión de medios y recursos necesarios para la actividad profesoral son causa de preocupación para directivos y autoridades, su atención propende a la disminución de las tensiones en el trabajo y conducen a reducir la despersonalización y mejorar los niveles de realización personal.

La prevención del agotamiento tiene gran relevancia en la planificación y ejecución de las actividades académicas. La intervención para disminuir los niveles de *burnout* de la planta docente universitaria puede evitar las consecuencias negativas

que el síndrome de estar quemado tiene en el desempeño profesoral y, además, mejora las condiciones requeridas para el desarrollo eficiente de la enseñanza-aprendizaje en la universidad.

### Referencias bibliográficas:

- Arechavala Vargas, R. (2011). Las universidades y el desarrollo de la investigación científica y tecnológica en México: una agenda de investigación. *Revista de la Educación Superior*, XL(2), 41-57. Obtenido de <http://www.scielo.org.mx/pdf/resu/v40n158/v40n158a3.pdf>
- Barrasa, Á., Gil, F., De la Osa, J., & Alcover, C. (2002). La gestión del conocimiento: tendencias y desarrollos en España. *Revista de Psicología del Trabajo y de las Organizaciones*, 18(2-3), 319-342. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/2313/231318274010.pdf>
- Dimaté Rodríguez, C., Tapiero Celis, O., & González Rodríguez, C. I. (2017). La evaluación del desempeño docente. *Folios*(46), 83-95. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n46/0123-4870-folios-46-00083.pdf>
- FernándezLamarra, N. (2014). Universidad, sociedad y conocimiento: reflexiones para el debate. *Avaliação*, 19(3), 663-687. Obtenido de <http://www.scielo.br/pdf/aval/v19n3/08.pdf>
- Loureiro, S., Míguez, M., & Otegui, X. (2016). Desempeño docente en la enseñanza universitaria: análisis de las opiniones estudiantiles. *Cuadernos de Investigación Educativa*, 7(1), 55-67. doi:<https://doi.org/10.18861/cied.2016.7.1.2576>
- Márquez Jiménez, A. (2010). Estudio comparativo de universidades mexicanas (ECUM): otra mirada a la realidad universitaria. *Revista Iberoamericana de Educación Superior*, 1(1), 148-156. doi:<https://doi.org/10.22201/iisue.20072872e.2010.1.21>
- Maslach, C., & Jackson, S. (1981). The measurement of experienced burnout. *Journal of Organizational Behavior*, 2(2), 99-113. doi:<https://doi.org/10.1002/job.4030020205>

Pacheco Olea, L., & Pacheco Mendoza, R. (2015). Evolución de la educación superior en el Ecuador. La Revolución Educativa de la Universidad Ecuatoriana. *Pacarina del Sur*, 6(23). Obtenido de <http://pacarinadelsur.com/home/amautas-y-horizontes/1128-evolucion-de-la-educacion-superior-en-el-ecuador-la-revolucion-educativa-de-la-universidad-ecuatoriana>

Rodríguez Gómez, R. (2006). Rankings universitarios: ¿un oscuro objeto del deseo? Segunda parte. *Campus Milenio*(202). Obtenido de <https://www.ses.unam.mx/publicaciones/articulos.php?proceso=visualiza&idart=96>



# Los juegos de rol y el rendimiento académico en los cursos de periodismo

Llamil Fidel *Vásquez Valencia*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú  
llamilv@yahoo.com

Recibido: 28-07-2019

Aceptado: 15-08-2019

**Resumen:** La investigación consistió en determinar el tipo de relación que existe entre el método didáctico de los juegos de rol y el rendimiento académico de los alumnos de la especialidad de periodismo de la Escuela Profesional de Comunicación Social, de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú) en el periodo 2017-II. El diseño es no experimental descriptivo correlacional causal, cuantitativo y de corte transversal. La conclusión es que existe una relación directa y significativa de  $r=0.633$  entre los juegos de rol y el rendimiento académico de los estudiantes. Los hallazgos recomiendan que se afiancen más capacitaciones pedagógicas a los profesores de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM para sistematizar y evaluar la aplicación de los juegos de rol con el fin de incidir favorablemente en el rendimiento académico de los estudiantes y en su desarrollo como futuros profesionales del periodismo.

**Palabras clave:** *juegos de rol, periodismo, rendimiento académico.*



## Role-plays and academic performance in journalism courses

**Abstract:** The investigation consisted of determining the type of relationship that exists between the didactic method of the role plays and the academic performance of the students of the specialty of journalism of the Professional School of Social Communication, of the Faculty of Letters and Human Sciences of the Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Peru) in the period 2017-II. The design is non-experimental descriptive correlational causal, quantitative and cross-sectional. The conclusion is that there is a direct and significant relationship of  $r = 0.633$  between role-plays and students' academic performance. The findings recommend that more pedagogical training be given to the professors of the Journalism specialty of the EP of Social Communication at the UNMSM to systematize and evaluate the application of role-playing games in order to favorably affect the academic performance of the students and in their development as future journalism professionals.

**Keywords:** *role-plays, journalism, academic performance.*



## Jogos de papel e desempenho acadêmico em cursos de jornalismo

**Resumo:** A pesquisa consistiu em determinar o tipo de relação existente entre o método didático de role-playing games e o desempenho acadêmico dos alunos da especialidade de jornalismo da Escola Profissional de Comunicação Social, da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú) no período 2017-II. O delineamento é não-experimental, descritivo causal, quantitativo e transversal descritivo. A conclusão é que existe uma relação direta e significativa de  $r = 0,633$  entre as dramatizações e o desempenho acadêmico dos alunos. Os achados recomendam que se fortaleça mais formação pedagógica para os docentes da especialidade de jornalismo da Comunicação Social EP da UNMSM, para sistematizar e avaliar a aplicação de role-playing games para influenciar favoravelmente o desempenho acadêmico dos estudantes. E no seu desenvolvimento como futuros profissionais de jornalismo.

**Palavras-chave:** *dramatização, jornalismo, desempenho acadêmico.*

## Introducción

Con frecuencia los estudiantes o egresados de la carrera de Comunicación Social de la mayoría de universidades del país tienen problemas para redactar su primera nota informativa y la primera observación que reciben generalmente del editor es que no han tomado en cuenta el contexto de la noticia. En ese sentido, investigaciones anteriores sugieren que los juegos de rol elevan el rendimiento académico de los estudiantes en todos los aspectos (Giraldo Toro, 2014; Forero Alonso & Loaiza Funquen, 2013; Cáceres Tovar, 2008; Gaete-Ouezada, 2011; Martínez Riera, 2009; Vera-Mostacero, 2007).

Por ejemplo, Gaete-Quezada (2011), en su investigación *El juego de roles como estrategia de evaluación de aprendizajes universitarios*, tuvo como objetivo determinar la relación práctica del uso del juego de rol como estrategia para obtener aprendizaje significativo en la formación de estudiantes universitarios de la Universidad de Antofagasta, Chile. La muestra estuvo constituida por 250 estudiantes de tercer año de las carreras de Administración Pública, Administración de Empresas y Trabajo Social. La metodología fue descriptivo correlacional, diseño no experimental. Los resultados mostraron una mejora evidente en el rendimiento académico de los estudiantes, en comparación con la evaluación tradicional de los contenidos de la asignatura observada. Además, se aportaron elementos metodológicos para replicar la experiencia.

Esta investigación demuestra la importancia de los juegos de rol en la mejora de los aprendizajes en los estudiantes universitarios y el consiguiente rendimiento académico en varias carreras enmarcadas en el ámbito de las ciencias sociales. Sin embargo, no describe las características especiales que tendría dicha estrategia educativa en una carrera en especial.

El periodismo es una carrera compleja debido a su carácter interdisciplinario, por lo que es necesaria la aplicación de una estrategia vivencial como los juegos de rol. Gaete-

Quezada (*óp. cit.*) señala que la formación de profesionales universitarios es un proceso complejo, que requiere de una serie de condiciones materiales, técnicas y humanas, necesarias para adquirir competencias laborales adecuadas para insertarse en el mundo laboral, con el fin de desempeñar actividades específicas que demandarán un dominio conceptual y práctico de una serie de conocimientos y técnicas propias de su respectiva especialidad profesional.

Los juegos de rol ofrecen un sinnúmero de posibilidades para el aprendizaje de los conocimientos y técnicas del periodismo debido a su carácter vivencial o experiencial. Birkenbihl (2008) resalta que los juegos de rol tienen fines eminentemente pedagógicos pues los estudiantes reciben instrucciones sobre cómo comportarse en una aventura de aprendizaje que a la larga se convierte en una historia.

¿Cuáles son las ventajas de los juegos de rol? En primer lugar, permite que el grupo discuta de forma acalorada, incluso a veces violenta. A menudo se producen opiniones muy dispares sobre si un actor debe ser censurado por su actitud, cuáles son los motivos que provocan determinada conducta y cuál sería el mejor camino para corregir o dominar una situación complicada (Birkenbihl, pág. 201). De esta manera el estudiante extrae las siguientes ideas:

1. Se acostumbra a no formarse un juicio a la ligera sobre las personas o su comportamiento al trabajar con ellas en grupos.
2. Comprende que no existe nunca una solución “absolutamente” correcta para los problemas.
3. observa que la misma situación es percibida de modo totalmente distinto por las personas afectadas.
4. Comprueba que no son justificados muchos prejuicios, por ejemplo, respecto a los supuestos privilegios del director del juego o cualquier otro participante que tenga una apariencia peculiar.



5. Aprende a reconocer ampliamente el valor que tienen las discusiones con sus compañeros.
6. Aprende a deshacerse de conceptos idealistas más o menos ajenos a la realidad, porque se ve forzado a establecer sus consideraciones dentro de ciertos límites que vienen determinados por diversos factores.

Como se advierte, los estudiantes de periodismo pueden aprender a solucionar problemas a través de una discusión horizontal y formarse de manera significativa si es que encuentran una utilidad práctica a los conocimientos que adquieren.

El juego de rol en el que se tratan problemas de grupo revela otra de las aptitudes menos apreciadas en la práctica cotidiana: saber escuchar. El que dirige una entrevista de modo autoritario, sin pedir sugerencia a los participantes, nunca conseguirá una buena solución a los problemas (Birkenbihl, pág. 205).



Imagen 1. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. [www.unmsm.edu.pe](http://www.unmsm.edu.pe)

El estudiante encuentra informaciones relevantes que serían vistas como vanas en una situación de aprendizaje teórico y eminentemente bibliográfico. En otras palabras, los conocimientos son percibidos como significativos cuando están vinculados con la experiencia.

El éxito del juego de rol se basa [...] en que los participantes defiendan su propia opinión. Dicho de otra manera, cuando, por ejemplo, un participante tiene que desempeñar el papel de una persona, tendrá que actuar tal y como lo haría el jefe de personal de verdad y no cómo se imagina que actuaría un jefe de personal. Antes de empezar el juego hay que dejar claro este importante aspecto a todos los participantes (Birkenbihl, pág. 205).

El juego de rol educativo es una dramatización de un aspecto de la realidad realizada por el profesor en el aula con el fin de que los alumnos adquieran conocimientos al interpretar personajes enmarcados en un conjunto de reglas preestablecido. Esta técnica se basa en una teoría multidisciplinaria cercana al constructivismo y es considerada parte de la metodología activa y de los juegos didácticos derivados de esta.

En el campo de la enseñanza del periodismo los métodos tradicionales de enseñanza son limitados cuando se imponen conocimientos a través de lenguajes que no son necesariamente significativos para el alumno y que impiden generalmente el desarrollo de su curiosidad y los intereses propios de su nivel de desarrollo cognitivo.

El juego de rol educativo como dramatización interactiva realizada por el profesor y sus alumnos, puede ser medido en base a las calificaciones de las habilidades desarrolladas por los personajes para solucionar problemas en un escenario real donde se siguen reglas generales. El objetivo es contar una historia que puede ser real y es interactivo porque los estudiantes tienen la capacidad de modificar sus acciones con el fin de salir airosos de un conflicto y aprender sobre la experiencia.



Imagen 2. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. [www.unmsm.edu.pe](http://www.unmsm.edu.pe)

### **Mecánica de los juegos de rol educativos**

En los juegos de rol educativo se distinguen dos tipos de participantes: el director del juego y los participantes. Los alumnos interpretan a personajes que trabajan de manera conjunta para alcanzar una meta establecida en la trama del juego. Según Amézquita y Moreno (2001), el director, generalmente interpretado por el docente, es el árbitro y desempeña las siguientes tareas:

1. La descripción del contexto o el escenario.
2. El control y análisis de los sujetos que son parte del contexto y con quienes van a interactuar los participantes.
3. La determinación del éxito de las acciones de los alumnos a través de la interpretación de las reglas.

Birkenbihl indica que “una vez distribuidos los papeles, hay que dejar algún tiempo antes de comenzar el juego para que los actores se familiaricen con su papel” (2008, pág. 205), es decir identificarse con el personaje que van a interpretar.

No debe ocurrir que un actor tenga que mirar sus apuntes durante el juego porque no se acuerda de los hechos que constituyen la base del problema. Esto interrumpe el flujo de la acción y evidencia que solo es un juego (*ibíd.*).

La mecánica se apoya, pues, en la interacción entre el director del juego y los jugadores. Mientras el director del juego observa y supervisa qué hacen los jugadores y cómo lo hacen; los jugadores le indican que harán en el transcurso del juego. El director determina, entonces, qué tanto éxito ha tenido basándose en las reglas.

### Fases de los juegos de rol en la escuela

Los profesores norteamericanos Fannie y George Shaftel diseñaron por primera vez en 1967 un modelo de enseñanza escolar basado en los juegos de rol, la cual requería que los alumnos representen conflictos para aprender a asumir los roles de otros y observar al mismo tiempo la conducta social de su entorno (Joyce & Weil, 2009).

Los esposos Shaftel determinaron que el desarrollo del juego de roles debe pasar por nueve fases, para enriquecer el aspecto central de la actividad de aprendizaje:

1. Preparación de los grupos: El profesor plantea un problema con ejemplos cotidianos, para provocar el interés de los alumnos y crear un clima de confianza, a fin de que los alumnos puedan exponer todas sus ideas, sentimientos y conductas con libertad.
2. Selección de los participantes: Profesor y alumnos elaboran el *motor de cada personaje* (quién es, cómo es,



- qué hace, qué siente), para que los mismos alumnos elijan los roles que quieren representar.
3. Ambientación del escenario: Se hace un esbozo de la situación y se orienta una línea de acción.
  4. Preparación de los observadores: Los observadores deben estar muy implicados en la representación, y para tal efecto se sugiere que el profesor les asigne ciertas tareas (evaluar el realismo, definir los personajes, determinar la eficacia de la representación y las alternativas de acción).
  5. Actuación: Los jugadores deben vivir la situación espontáneamente, respondiendo a sus motivaciones personales. El actor no debe manifestar respuestas pensadas *a priori*, sino que se debe expresar según lo que suceda en la situación concreta que experimenta.
  6. Discusión y evaluación: La discusión y evaluación sobre la representación debe ser espontánea, y eso sucederá en la medida que los actores y observadores estén verdaderamente comprometidos. El diálogo debe centrarse en “las consecuencias de la acción y en las motivaciones del actor”.
  7. Nueva actuación: Las representaciones, enriquecidas por las discusiones, deben explorar nuevas posibilidades de acción e intercambio de papeles.
  8. Discusión y evaluación: Los alumnos deben plantear conjuntamente una solución al problema, frente a lo cual el profesor hará hincapié en el realismo de la conclusión, examinando si esa opción puede darse en la vida real.
  9. Compartir experiencias y generalizar: El fin es relacionar los problemas (representados, discutidos y evaluados) con la experiencia cotidiana, para formular principios de comportamiento y su aplicación a situaciones reales (Joyce & Weil, 2009, pág. 98).



Imagen 3. Estudiantes de la Escuela Profesional de Comunicación Social.  
[www.unmsm.edu.pe](http://www.unmsm.edu.pe)

## Adaptación universitaria del modelo Shaftel

En nuestra investigación sobre los juegos de rol educativo empleados en la EP de Comunicación Social de la UNMSM, tomando como guía el diseño de los esposos Shaftel, se percibieron cuatro dimensiones que son:

### 1. El rol del profesor

El docente actúa como director o árbitro en toda estrategia pedagógica que se base en los juegos de rol, con el fin de dirigir democráticamente las actividades educativas de los alumnos. Este es generalmente el rol que han asumido los profesores de la especialidad de periodismo en la EP de Comunicación Social de la UNMSM.

En este juego el docente tiene que explicar a los alumnos el concepto de rol de modo que el alumno se piense a sí mismo como actor e identifique a sus compañeros como tales. En este caso, el profesor asume el papel de director de un

diario y los alumnos tienen la misión de jugar a ser periodistas especializados en diferentes campos de interés noticioso, denominados en la jerga profesional como secciones. Joyce, B. y Weil, M. afirman:

El concepto de rol es uno de los fundamentos teóricos esenciales del modelo de juego de roles. También es un muy importante objetivo. Debemos enseñar a los alumnos a utilizar este concepto, a reconocer roles diferentes, a pensar en la propia conducta y en la de otros en términos de roles (2009, pág. 92).

Hecho esto, el profesor explica la naturaleza y características de la labor de cada sección en un periódico. Aquí, los estudiantes tendrán la libertad de participar en el reconocimiento del escenario, pues este ya está establecido de antemano y es el mismo contexto social que rodea al alumno en cuanto a que observador de la realidad como una entidad generadora de noticias.

Como vemos, el docente tiene la misión de preparar y animar a los estudiantes a participar en esta aventura de aprender. Joyce, B. y Weil, M. (2009), basándose en el modelo de los Shaftel, mencionan que el rol del profesor en esta fase consiste en presentar un problema que debe suscitar el interés de todos los alumnos al tiempo que crea un clima de confianza.

El docente, en su rol de director del periódico, se encarga luego de explicar las tareas o comisiones periodísticas que realizará cada grupo y los avances que reportarán semanalmente hasta el fin del curso. No se descarta que un tema elegido pueda cambiarse por otro cuando se trata de una noticia que no tiene continuidad en el tiempo.

Los hechos de interés público preferidos en la sección política son los casos de corrupción como el caso Odebrecht o Lava Jato, los cuales pueden actualizarse cada semana y tienen una duración que va más allá de un ciclo académico.

A los participantes se les indica que pueden usar como fuentes portales periodísticos de investigación acreditados como *IDL-Reporteros* y *Ojo Público*, además de las páginas de medios como *El Comercio*, *La República*, *RPP* y *Canal N*, para estar actualizados.

Para efectos de contar con fuentes propias se puede entrevistar a conocidos constitucionalistas o juristas. Estos especialistas pueden orientar a los estudiantes en los aspectos jurídicos y procesales de cada caso relacionado a Odebrecht: por ejemplo, evaluar la situación legal del ex presidente Alan García en el caso de la Matanza de El Frontón.

La labor del docente será supervisar semanalmente el avance de los estudiantes y orientar en el tratamiento de la información con el fin de que pueda ser publicable en una revista impresa o en una página periodística de Facebook enlazada con otras redes sociales como el twitter.

El tratamiento de la información está relacionado con el derecho universal a la libertad de expresión y los juicios de valor de los participantes tienen que ir en consonancia con la ética periodística.

De esta manera, el rol del docente se apoyará en: a) Fomentar la participación de los alumnos en cada clase; b) Un reconocimiento del escenario periodístico; c) Una elección de las tareas de cada sección periodística; d) Un posible replanteamiento de un tema periodístico elegido por una o más secciones; y e) Una orientación constante de las tareas o comisiones encargadas a cada una de las secciones periodística.

## 2. Selección de los participantes

El rol del docente en la selección de los participantes de cada grupo con sus respectivos líderes es el más difícil, pues debe preparar la aventura de aprender a conciencia y dominar todos los detalles de la puesta en marcha de un periódico de calidad, antes de plantearlo a los alumnos que oficiarán de periodistas.





Es importante destacar que no todos los alumnos reaccionan de la misma manera ante una propuesta, por lo que el director de juego debe tener preparadas algunas alternativas de solución a cada objeción. El profesor debe tomar en cuenta la elección de los alumnos respecto a qué sección o grupo pertenecer, ya sea locales, policiales, política, judiciales, economía, espectáculo o deportes. Joyce, B. y Weil, M. explican que “el docente y los alumnos describen los diversos personajes (cómo son, cómo piensan y qué podrían hacer)” (2009, pág. 96), para incentivar su identificación con determinado rol.

El liderazgo en cada sección debe ser consensuado para evitar enfrentamientos y disensiones posteriores. De este modo, la elección del jefe de cada sección será consecuencia de la libre elección de los participantes de cada sección periodística.

Conformados los grupos, los alumnos pueden consultar con el profesor las medidas a tomar con los participantes que no cumplan con entregar sus informes semanales sobre un tema específico o un tema grupal. En este punto es necesario el arbitrio constante del profesor, para evitar desacuerdos que no llegan a ningún lado o posibles conflictos entre los participantes.

De este modo se logra una: a) Identificación con los roles; b) Una conformación democrática de los grupos; c) Una elección adecuada de líderes; d) Una sanción democrática de los infractores; y e) Un arbitrio constante en clase.

### 3. Las reglas de juego

Con la aplicación de los juegos de rol en los cursos de la especialidad de periodismo se produce un acercamiento al trabajo real de una sala de redacción periodística, cuyo desarrollo puede llevarse perfectamente dentro y fuera del aula con el concurso de los alumnos, los cuales asumen el rol de periodistas para elaborar sus informes en base a hechos reales.

Amézquita y Moreno (2001) consideran que las reglas son una buena guía, pero no siempre son aplicadas de manera estricta, sino que cada docente es libre de moldearlas de acuerdo a las maneras de jugar de los grupos.

El docente de un curso de periodismo oficia de director y crea las reglas de una “historia” que los alumnos van moldeando y retocando a partir de las acciones que realizan. Para ello, el profesor suele usar las reglas basadas en una bibliografía especializada, las cuales varían según los objetivos de aprendizaje y de la especialidad.

En este juego, el profesor tiene la responsabilidad de establecer las pautas del tipo de publicación elegida (semanal o mensual), escoger en última instancia el tipo de soporte (digital o impreso) y constituir las secciones que puedan desarrollarse de acuerdo a la disponibilidad y cantidad de alumnos.

Las reglas se basan en las técnicas de redacción periodística, en especial el de la crónica. Los alumnos utilizarán el género de la crónica, debido a que esta se apoya en la interpretación y la descripción para su publicación en cualquier medio. La calidad de este tipo de información periodística se basa en la valoración de las noticias y las opiniones de especialistas.

El docente-director de juego es también el encargado de supervisar que la línea editorial del curso concuerde con la deontología profesional del periodista, el cual se basa en el derecho universal a la libertad de expresión y a la libertad de información, así como tener en cuenta los límites que esas libertades pueden tener.

En este caso, la deontología toma como guía la Declaración de principios de la Federación Internacional de Periodistas (FIP) sobre la conducta de los periodistas (aprobada en 1954 por el Congreso de la FIP), el cual se ha vuelto en el principio rector de los periodistas y de sus sindicatos para aplicar ética y calidad al periodismo en el mundo.



Las reglas de juego periodístico incluyen, también el uso necesario de los apuntes y la pertinencia del manejo de las grabadoras, los imprevistos que se puedan presentar y su preparación ante estos. Las recomendaciones, ante este tema, pueden parecer una nimiedad, pero la experiencia demostrará su importancia.

Los participantes deben conocer cómo se elabora una agenda periodística diaria y semanal, además de la necesidad del reporte constante de su cumplimiento, para detectar problemas para su solución. Es conveniente aclarar que la revisión de las tareas nos acerca a la fase de actuación-evaluación en su conjunto.

Las reglas de juego, entonces, están conformadas por las: a) Técnicas de redacción; b) Pautas de conducta; c) Uso de apuntes y grabadoras; d) Elaboración de la agenda periodística; y e) Un reporte semanal de los avances periodísticos.



Imagen 4. Estudiantes de la Escuela Profesional de Comunicación Social.  
[www.unmsm.edu.pe](http://www.unmsm.edu.pe)

#### 4. Actuación-evaluación

Hay que remarcar, ante todo, que un juego de rol se basa en la interpretación y en la capacidad de improvisación del profesor y de los alumnos, por lo que restringir el avance de la partida a una serie de reglas escritas es eliminar el mayor punto de diversión. En estos juegos experienciales se produce también una actuación-evaluación constante entre todos los participantes.

En la actuación el objetivo es constituir los hechos y los roles, a fin de evaluarlos, para volver a representarlos en el transcurso de la representación. Los participantes deben expresar todo lo que le suceda en cada situación concreta que experimente. La actuación-evaluación se repite tantas veces mientras dure el curso.

Las actuaciones-evaluaciones permitirán solucionar problemas y mejorar el desempeño de los participantes con su consecuente enriquecimiento de los aprendizajes y el rendimiento académico. Joyce, B. y Weil, M. afirman:

En la representación los actores asumen los roles y “viven” la situación espontáneamente, respondiendo uno al otro en forma realista [...]. Esta incertidumbre es parte de la vida y a la vez forma parte de la vida y a la vez forma parte de sentir el rol [...]. La actividad se alterna entre la discusión y la actuación (2009, págs. 97-98).

En los cursos de especialidad de periodismo, el docente y los alumnos evaluarán el grado de importancia periodística de los datos que han procesado en base a los criterios de actualidad, novedad, curiosidad, proximidad, novedad, carácter de la fuente, exclusividad, conflicto, interés humano, etc.

Los alumnos, en su rol de periodistas, aprenderán a comprobar la veracidad de los datos cuando se topen con noticias falsas o rumores que tanto abundan actualmente en internet y en la sociedad en su conjunto.

Además, tanto el director del juego y los periodistas revisan y corrigen constantemente el estilo de los informes semanales. El objetivo no es solo cumplir con escribir un informe con un estilo aceptable, sino de lograr afinar un estilo propio y desarrollar la creatividad en el enfoque y la escritura.

De esta manera, los participantes se involucran en el talante crítico y autocrítico de la labor periodística en sus dos vertientes, que son como las dos caras de una misma moneda: una búsqueda constante de la ejecución correcta de la forma y el contenido de los informes.

En consecuencia, el objetivo es que los participantes se acostumbren a realizar y desarrollar una adecuada: a) Evaluación de los datos periodísticos; b) Verificación de datos; c) Supervisión constante de la redacción periodística; d) Creatividad estilística; y e) Serie de evaluaciones y autoevaluaciones semanales.

## **El rendimiento académico**

Los juegos de rol en los cursos de la especialidad de periodismo elevan el rendimiento académico de los alumnos. Su carácter vivencial conecta a los estudiantes con su contexto produciéndose una mejora de sus competencias en los aspectos cognitivo, procedimental y actitudinal.

### **a) La visión crítica como dimensión actitudinal**

El rol de un periodista es producir mensajes informativos que no pueden estar divorciados del análisis crítico de todo hecho de interés público (Van Dijk, 1997). En ese sentido, podríamos afirmar que un “periodista que no es crítico, no es periodista”. Existe una frase bien conocida, que ha sido atribuida sin confirmar al escritor George Orwell, pero también ilustra lo que todo periodista sabe perfectamente: “Una noticia es aquello que alguien no quiere que se publique. El resto son relaciones públicas”.

En ese sentido, es obvio que los juegos de rol periodístico también pueden utilizar los nuevos soportes tecnológicos, como Facebook, Twitter y YouTube, para que los estudiantes puedan transmitir noticias en vivo y evaluar su desempeño con la orientación del profesor.

Los portales periodísticos permiten, de otro lado, que los alumnos puedan evaluar si los mensajes que transmiten estos medios son confiables con la utilización del Análisis Crítico del Discurso (ACD) propuesto por Van Dijk (1997). En este caso, los estudiantes utilizan como fuentes a estos medios para producir noticias con una visión propia.

El profesor tiene la misión de orientar a los alumnos en la actividad inicial que supone el ACD para obtener los datos reales que sirvan como insumo de la producción de las noticias por parte de los alumnos.

El ACD los juegos de rol obliga al estudiante a desarrollar un juicio crítico en base a una lectura atenta de las editoriales de posiciones políticas e ideológicas distintas, si es que no contrapuestas, como El Comercio y La República, por citar un ejemplo.

Van Dijk (1990) señala que el punto de vista del periodista juega un papel importante en la producción de una noticia, pues esta no solo es escribir un texto periodístico en base a las declaraciones, las entrevistas, las reuniones, las conferencias de prensa, los debates parlamentarios, los juicios en los tribunales, etc.

Por su parte, Kapuscinski, concluye que una cualidad del buen periodista es tener sintonía con los demás:

Creo que, para ejercer el periodismo, ante todo, hay que ser un buen hombre o una buena mujer: buenos seres humanos. Las malas personas no pueden ser buenos periodistas. Si se es una buena persona, se puede intentar

comprender a los demás, sus intenciones, su fe, sus intereses, sus dificultades, sus tragedias. Y convertirse, inmediatamente desde el primer momento, en parte de su destino. Es una cualidad que en psicología se denomina “empatía”. Mediante la empatía se puede comprender el carácter del propio interlocutor y compartir de forma natural y sincera el destino y los problemas de los demás. El verdadero periodismo es intencional, a saber: aquel que fija un objetivo y que intenta provocar algún tipo de cambio. No hay otro periodismo posible. Hablo, obviamente, del buen periodismo. Si leéis los escritos de los mejores periodistas-las obras de Mark Twain, de Ernest Hemingway, de Gabriel García Márquez-comprobaréis que se trata siempre de periodismo intencional. Están luchando por algo. Narran para alcanzar, para obtener algo (2002, págs. 38-39).

## **b) La valoración periodística como dimensión conceptual**

Van Dijk (1990) señala que los valores periodísticos reflejan los valores económicos, sociales e ideológicos de la sociedad dominada por grupos de poder, que buscan vender sus productos y el encubrimiento de hechos perpetrados por las élites que perjudican a la ciudadanía.

La consciencia de esta situación en la producción de las noticias permite que los alumnos asuman su papel como periodistas con responsabilidad, para no caer en la banalidad de convertir las noticias en un espectáculo vendible dejando de lado los principales problemas que aquejan a la ciudadanía.

De esta manera, el alumno verá potenciada su percepción de los hechos de interés público y su capacidad de investigación en beneficio de la sociedad. Con esta actitud el estudiante tendrá una crítica para producir noticias de manera óptima al tiempo que influirá de manera positiva en su rendimiento académico.

Van Dijk (1990) reconoce también, la necesidad de emplear ciertos criterios de valoración periodística para reconocer si un hecho es una noticia en un determinado contexto social. Estos criterios, conocidos por la mayoría de los periodistas como la novedad, la actualidad, la relevancia, la proximidad, entre otros, solo pueden aprendidos por los alumnos si asumen su rol de periodistas.

### **c) Los juegos de rol y la dimensión procedimental**

El método pedagógico de los juegos de rol puede potenciarse con la publicación de los mensajes periodísticos en blogs, páginas de Facebook y canales de YouTube, puesto que estos soportes cuentan con la ventaja de contar con una poderosa herramienta conocida como hipertexto.

Uno de los portales periodísticos más importantes en la actualidad es IDL-Reporteros por destapar el caso de “Los cuellos blancos del puerto” con la publicación de audios que comprometen a jueces en los presuntos delitos de criminalidad organizada, tráfico de influencias, cohecho pasivo propio y otros ilícitos en agravio del Estado, según la investigación fiscal. La labor de IDL-Reporteros es un ejemplo de como un portal periodístico puede tener éxito en el campo de la investigación periodística, tanto como lo puede tener un diario impreso, una radio o un programa dominical. El método de investigación periodística es el mismo en todos los casos, si bien es cierto que la forma de presentación de los mensajes cambia de acuerdo al soporte tecnológico.

El director de *IDL-Reporteros*, Gustavo Gorriti, es un reconocido periodista que se inició como investigador en la revista *Caretas* de la mano de su fallecido fundador y director Enrique Zileri. Fruto de su labor como investigador en dicho semanario, Gorriti ha publicado libros importantes como “Sendero” y “Calavera en negro”. Es evidente que su visión crítica respecto a la corrupción en la política peruana es propia de la función de todo periodista que se precie como tal.





Imagen 5. El autor en la Escuela Profesional de Comunicación Social.  
[www.unmsm.edu.pe](http://www.unmsm.edu.pe)

## Objetivos del estudio

El objetivo general de la presente investigación fue establecer la relación entre los Juegos de Rol y el Rendimiento Académico de los alumnos de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM en el periodo 2017-II.

Los objetivos específicos fueron: 1-determinar la relación entre el Rol del Profesor y el Rendimiento Académico de los alumnos; 2-determinar la relación entre la Selección de los Participantes en el Juego de Rol y el Rendimiento Académico de los alumnos; 3-determinar la relación entre las Reglas de los Juegos de Rol y el Rendimiento Académico de los alumnos; 4-determinar la relación entre la Actuación y Evaluación en los juegos del rol y el Rendimiento Académico de los alumnos de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM en el periodo 2017-II.

## Material y método

La población y muestra de estudio estuvo conformada por 65 estudiantes de la especialidad de Periodismo de la EP de

Comunicación Social de la UNMSM del octavo y décimo ciclo matriculados en el semestre académico 2017-II.

La investigación en lo funcional es de tipo descriptivo correlacional causal, porque se encontró la relación entre las variables Juego de Rol y Rendimiento Académico. Y es descriptiva porque permitió describir las características de las variables.

El diseño adecuado para esta investigación es de tipo no experimental correlacional causal, cuantitativo y de corte transversal. Es transversal porque la recolección de los datos se realizó en un solo momento y en un tiempo único.

## Resultados

Se encontró una correlación estadísticamente significativa entre los juegos de rol y el rendimiento académico de los alumnos de la especialidad de periodismo de la EAP de Comunicación Social en el periodo 2017-II, dado que el valor de la significación bilateral (*valor de p*) es igual a 0,000 ( $P = 0.000 < 0.05$ ,  $r=0.633$ ), por lo que existe evidencia estadística para rechazar la hipótesis nula ( $H_0$ ) y se concluye que existe una correlación directa y significativa entre el método didáctico de los juegos de rol y el rendimiento académico. Además, la correlación es directa y positiva, porque alcanza un nivel de 0.633.

Se encontró una correlación estadísticamente significativa entre el rol del profesor y el rendimiento académico, dado que el valor de la significación bilateral (*valor de p*) es igual a 0,000 ( $P = 0.000 < 0.05$ ,  $r=0.524$ ), por lo que existe evidencia estadística para rechazar la hipótesis nula ( $H_0$ ) y se concluye que existe una correlación directa y significativa entre la dimensión rol del profesor y el rendimiento académico. Además, la correlación es directa y positiva, porque alcanza un nivel de 0.524.

Se encontró una correlación estadísticamente significativa entre la selección de participantes y el rendimiento

académico, dado que el valor de la significación bilateral (*valor de p*) es igual a 0,000 ( $P = 0.000 < 0.05$ ,  $r=0.585$ ), por lo que existe evidencia estadística para rechazar la hipótesis nula ( $H_0$ ) y se concluye que existe una correlación directa y significativa entre la dimensión selección de los participantes y el rendimiento académico. Además, la correlación es directa y positiva, porque alcanza un nivel de 0.585.

Se encontró una correlación estadísticamente significativa entre las reglas de juego y el rendimiento académico, dado que el valor de la significación bilateral (*valor de p*) es igual a 0,000 ( $P = 0.000 < 0.05$ ,  $r=0.644$ ), por lo que existe evidencia estadística para rechazar la hipótesis nula ( $H_0$ ) y se concluye que existe una correlación directa y significativa entre la dimensión selección de los participantes y el rendimiento académico. Además, la correlación es directa y positiva, porque alcanza un nivel de 0.644.

Se encontró una correlación estadísticamente significativa entre la actuación y evaluación y el rendimiento académico, dado que el valor de la significación bilateral (*valor de p*) es igual a 0,000 ( $P = 0.000 < 0.05$ ,  $r=0.642$ ), por lo que existe evidencia estadística para rechazar la hipótesis nula ( $H_0$ ) y se concluye que existe una correlación directa y significativa entre la dimensión actuación y evaluación en los juegos rol y el rendimiento académico al 95% de confianza. Además, la correlación es directa y positiva, porque alcanza un nivel de 0.642.

## Discusión

Los resultados de la investigación evidencian que el método didáctico de los juegos de rol tiene una relación directa y significativa ( $r=0.633$ ) con el rendimiento académico de los estudiantes de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM. Si bien es cierto que hay correlación entre las variables mencionadas, la correlación no es perfecta ( $r=1$ ). En ese sentido, podemos afirmar que se puede

mejorar la aplicación del método didáctico de los juegos de rol en la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM con el fin de incidir favorablemente en el rendimiento académico de los estudiantes y en su desarrollo como futuros profesionales del periodismo.

Amézquita y Moreno (2001, págs. 65-66) sostienen que para la construcción de un juego de rol educativo es necesario el análisis de contenido y semiótico de los conocimientos que se desean compartir con los estudiantes. En el caso de los juegos de rol en nuestro medio podemos observar qué es necesario una sistematización de las estrategias pedagógicas de los cursos de la especialidad de periodismo en aras de la mejora en la calidad educativa.

Joyce y Weil sostienen que el modelo de los juegos de rol “sumamente versátil y aplicable a varios objetivos educacionales importantes” (2009, pág. 101). Afirman, además, que es un vehículo para desarrollar el contenido de las enseñanzas en la medida en que los estudiantes disfruten de la acción y la actuación.

De manera similar, se encontró una relación estadísticamente significativa de  $r=-0.524$  en un nivel regular y directo entre el rol del profesor y el rendimiento académico al 95% de confianza. Este valor indica una correlación positiva entre el papel del papel del profesor en los juegos de rol periodístico y el rendimiento académico de los estudiantes de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM en el periodo 2017-II.

Joyce y Weil (pág. 94) afirman que el profesor tiene la misión de presentar un problema social de interés público que debe captar el interés de los alumnos mediante un ejemplo de la vida cotidiana en la fase preparatoria de los juegos de rol con el fin de sensibilizar a los estudiantes con el tema y puedan exponer todas sus ideas, sentimientos y conductas con libertad.

En este caso, el docente puede usar como ejemplo, la reciente detección de una organización criminal dirigida

por jueces corruptos dedicados al tráfico de influencias para favorecer a violadores y narcotraficantes. La actividad de estos sujetos conocidos policial y judicialmente como “Los Cuellos Blancos del Puerto” ha generado un escándalo e indignación en la ciudadanía gracias a la difusión de audios comprometedores por medios independientes como IDL-Reporteros.

Los mismos autores recomiendan que el docente y los alumnos pueden enfrascarse en la presentación de una serie de ejemplos del tema en cuestión en base a todo tipo de fuentes: desde las informaciones proporcionadas por los medios de comunicación hasta las de tipo personal. La finalidad es formular preguntas que promuevan la reflexión y la predicción del desenlace por parte de los estudiantes.

Se encontró una relación estadísticamente significativa de  $r=-0.585$  entre la **selección de los participantes** en el juego de rol y **el rendimiento académico** al 95% de confianza en la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM en el periodo 2017-II. Este resultado indica un nivel regular y directo de correlación entre la selección de participantes (identificación con los roles, elección de los líderes, sanción democrática de los infractores y arbitrio constante en clase) y el rendimiento académico de los alumnos de en la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM en el periodo 2017-II.

Joyce y Weil afirman que existen varios criterios para seleccionar a un alumno para un rol en especial y mencionan a continuación lo siguiente:

Los roles pueden asignarse a quienes parecen tan involucrados en el problema que se identifican con un rol específico; a los que manifiestan una actitud que necesita ser analizada y a quienes deben aprender a identificarse con el rol o ponerse en la posición de otra persona (2009, pág. 96).

Flórez, R., en este punto, afirma:

La enseñanza constructivista ostenta como principio partir de la estructura mental del alumno, y ello implica reconocer no solo sus ideas y prejuicios sobre el tema de la clase, sino inclusive reconocer el nivel de pensamiento lógico que posee el alumno para propiciarle experiencias que promuevan sus habilidades de pensamiento en el campo de los fenómenos objeto de la ciencia particular de enseñanza (1994, pág. 246).

En ese sentido añade:

Se trata de que el educador esboce las experiencias educativas pertinentes de modo que partiendo de lo que el alumno ya sabe y es capaz de operar cautive su curiosidad intelectual con un buen interrogante, y le suministre las señales apenas suficientes como acicate y orientación para que el alumno se lance por su cuenta propia a la aventura del pensamiento, hasta elevarse por encima sí mismo a la conquista de nuevos horizontes (pág. 246).

Se encontró una relación estadísticamente significativa de  $r=0.644$  entre **las reglas de los juegos de rol** y el **rendimiento académico** al 95% de confianza en la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM en el periodo 2017-II. Este valor indica un nivel directo de correlación entre **las reglas de los juegos de rol** (técnicas de redacción, pautas de conducta, uso de apuntes y grabadoras, elaboración de la agenda periodística y revisión de los avances) y el **rendimiento académico** de los alumnos de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM en el periodo 2017-II.

Las reglas de los juegos de rol educativos tienen que ver con los contenidos que se quieren transmitir. En ese caso, Amézquita y Moreno sostienen que el juego:

Es conducido por un director, participante del juego que da orden a la actuación de los personajes, resuelve los conflictos entre los jugadores y, sobre todo, conoce a fondo las reglas, la historia, el ambiente, el terreno y los personajes con el fin de dar coherencia, equidad y diversión a un juego de rol. En ocasiones, el director es quien también diseña el ambiente y la historia (2001, pág. 34).

En el caso de los cursos de la especialidad de periodismo son los profesores quienes organizan los contenidos conceptuales y encargan las comisiones periodísticas, sistematiza las pautas de conducta y revisa constantemente los informes semanales elaborados por los alumnos. De la misma manera, vela por la cohesión de los grupos.

Se encontró una relación estadísticamente significativa de  $r=-0.642$  entre la **actuación y evaluación** en los juegos de rol y el **rendimiento académico** al 95% de confianza en la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM en el periodo 2017-II. Este valor indica un nivel moderado y directo de correlación entre la **actuación y evaluación** en los juegos de rol (evaluación de datos, verificación de datos, redacción periodística, creatividad estilística, y evaluación y autoevaluación) y el **rendimiento académico** de los alumnos de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social de la UNMSM en el periodo 2017-II.

La actuación y evaluación es el producto del desempeño de los alumnos luego de asumir su rol de periodistas en relación con los hechos de interés público que tienen un impacto en la

sociedad y son vigentes. Joyce y Weil (2009) afirman que es deber del docente configurar el análisis de los resultados de los juegos de rol, para que los alumnos puedan generalizar sobre la forma de abordar y solucionar situaciones problemáticas en el ejercicio del periodismo.

## Conclusiones

1. Los hallazgos de la investigación dan cuenta de la existencia de una relación directa y significativa entre el **método didáctico de los juegos de rol** y el **rendimiento académico** de los alumnos de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social en el periodo 2017-II.
2. Se evidencia una correlación significativa en un nivel directo entre el **rol del profesor** y el **rendimiento académico** de los alumnos de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social en el periodo 2017-II.
3. Se observó una correlación significativa en un nivel directo entre la **selección de los participantes en el juego de rol** y el **rendimiento académico** de los alumnos de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social en el periodo 2017-II.
4. Los resultados de la investigación demuestran la existencia de una correlación significativa en una relación directa entre **las reglas de los juegos de rol** y el **rendimiento académico** de los alumnos de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social en el periodo 2017-II.
5. Se encontró una correlación significativa y directa entre la **actuación y evaluación en los juegos de rol** y el **rendimiento académico** de los alumnos de la especialidad de periodismo de la EP de Comunicación Social en el periodo 2017-II.



## Referencias bibliográficas:

- Amézquita-Castañeda, I., & Moreno-Ramos, M. T. (2001). *La odisea liberadora de los juegos de rol*. México: ITESO-CONEICC. Obtenido de <http://hdl.handle.net/11117/133>
- Birkenbihl, M. (2008). *Formación de formadores. Manual práctico para educadores y profesores, con 21 juegos de rol y estudio de casos*. Madrid: Ediciones Paraninfo.
- Cáceres Tovar, N. J. (2008). *Juegos de roles como estrategia motivadora en el aprendizaje por competencia en los cadetes de la Escuela Militar de Chorrillos*. Tesis de Maestría en Educación, Universidad de San Martín de Porres, Perú. Obtenido de [http://www.repositorioacademico.usmp.edu.pe/bitstream/usmp/625/3/caceres\\_nj.pdf](http://www.repositorioacademico.usmp.edu.pe/bitstream/usmp/625/3/caceres_nj.pdf)
- Flórez Ochoa, R. (1994). *Hacia una pedagogía del conocimiento*. Bogotá: McGraw-Hill Interamericana.
- Forero Alonso, D., & Loaiza Funquen, J. C. (2013). *El juego de rol: una estrategia para el aprendizaje del inglés de los estudiantes de grado transición de un colegio privado de Bogotá*. Tesis de Licenciatura en Educación Básica con énfasis en Humanidades e Idiomas, Universidad Libre, Facultad de Ciencias de la Educación, Colombia. Obtenido de <http://hdl.handle.net/10901/7909>
- Gaete-Ouezada, R. (2011). *El juego de roles como estrategia de evaluación de aprendizajes universitarios de la Universidad de Antofagasta*. Tesis de Magister en Gestión Pública, Universidad de Antofagasta, Facultad de Educación y Ciencias Humanas, Chile.
- Giraldo Toro, Y. (2014). *Juegos de rol para mejorar la producción y comprensión oral en estudiantes de francés II de Utopía, Nivel A1*. Tesis de Licenciatura en Lengua Castellana, Inglés y Francés, Universidad de La Salle, Facultad de Ciencias de la Educación, Colombia. Obtenido de <http://hdl.handle.net/10185/17306>
- Joyce, B., & Weil, M. (2009). *Modelos de enseñanza*. Barcelona: Gedisa.
- Kapuscinski, R. (2002). *Los cínicos no sirven para este oficio: sobre el buen periodismo*. Barcelona: Anagrama.

- Martínez Riera, J. (2009). *Influencia del role-playing en el proceso de enseñanza-aprendizaje de Enfermería*. Tesis Doctoral, Universidad de Alicante, Departamento de Enfermería, España. Obtenido de <http://hdl.handle.net/10045/14152>
- Van Dijk, T. (1990). *La noticia como discurso: Comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona: Paidós.
- Van Dijk, T. (1997). *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós.
- Vera-Mostacero, N. (2007). *Influencia del juego de roles para mejorar la comprensión y producción oral en el idioma inglés de los alumnos del quinto grado de educación secundaria del colegio particular adventista José de San Martín de Trujillo, 2007*. Tesis, Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Educación y Ciencias de la Comunicación. Departamento de Idiomas y Lingüística, Perú.



# Ciudadanía integral desde la educación básica en el Perú [I].

El paradigma de la ciudadanía en la educación básica. Un caso de diversificación curricular para la educación de jóvenes y adultos (EBA)

César Hildebrando *Delgado Herencia*

Universidad Nacional de Educación

Enrique Guzmán y Valle, Perú

cdelgado411122@yahoo.es

Recibido: 07-06-2019

Aceptado: 22-07-2019

## Capítulo 1. Marco general de ciudadanía Socialización, institución, ciudadanía

En las ordenaciones de individuos del reino animal una distinción fundamental con las formaciones humanas es que, en éstas, suceden hechos estructurados dentro de los cuales los humanos realizan acciones arregladas a valores y que de diversas formas son creadas, renovadas, pero también desaparecen. Son las *instituciones*, con rasgos funcionales definidos y determinados rituales.

Visto en horizonte histórico, a más acumulación de saberes como de reforzamientos, esas instituciones son el rasgo fundamental de la sociedad humana. Esas entidades son en las que se van preparando la personalidad social como individual; un desarrollo histórico diferenciado de las diversas sociedades a través de sistemas para hacer frente con éxito o no a “retos”, “circunstancias”, “desafíos”, “épocas” que la evolución impone, y que, de otro lado, jamás termina.

Luego, la vida humana en las sociedades actuales se desenvuelve en instituciones, desde la cuna a la tumba, nos moldeamos o lo que es más frecuente, somos moldeados por ellas, en muchas ocasiones sin percibir con nitidez el proceso. Toda la vida social se explica finalmente por esos

procesos institucionales. Se puede tomar conciencia de su número e importancia en una sociedad en concreto cuando dirigimos nuestra reflexión hacia ellas. Entender este tramado institucional exige mencionar uno de los macro procesos de la sociedad, aquel que atraviesa a todos los individuos: la socialización, por la cual cada agrupación humana organizada desarrolla identidad y heterogeneidad de otras colectividades nacionales, tanto en el progreso de épocas que cruza, como en su interior por regionalismos, localismos.

Esos tres niveles organizacionales -local, regional, nacional- son ámbitos donde se desarrolla la socialización humana (ante la eventualidad remota de otras “humanidades” se tendría una socialización planetaria). Se acciona la identidad conformando territorio, condición identitaria pertrechada de símbolos contruidos de subjetividades tanto colectivas como individuales, incluso en el capitalismo globalizado actual, con fuertes referentes de mercado y consumo.

La socialización nacional es el macro proceso esencial de las formaciones humanas, configura patrones de comportamiento social complejos, integrados, duraderos y contruidos, que responden a expectativas y necesidades de colectivos de ese nivel, presentando valores y rituales de afianzamiento de modo de trascender la geografía como las historias propias. Además, en el espacio nacional se desarrollan también las socializaciones regionales y locales, en una suerte de vasos comunicantes que le dan ser a la socialización general.

Para que la socialización general configure consonancia y ser nacional cuenta con el componente institucional primordial: la educación -en su sentido más universal- que trabaje la identidad y como consecuencia, la diferenciación de otras conformaciones sociales, tan es así que algunos autores mezclan socialización y educación. Precisamente, en este contraste se encuentra la función principal de la educación, dado que es una herramienta vital en la renovación de las generaciones y jerarquías de las clases sociales; las va

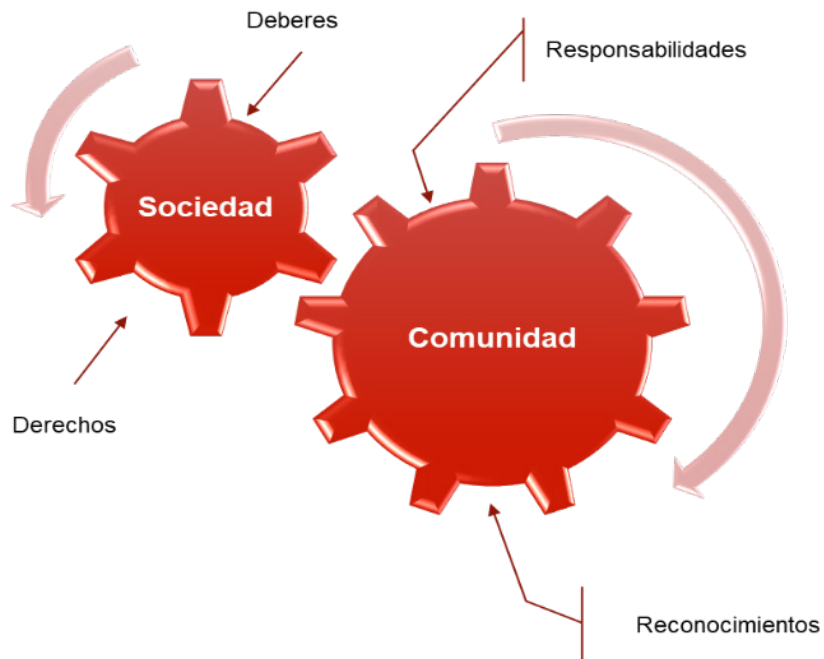
reproduciendo, de modo que a pesar de fases y/o periodos diversos -entre los cuales está el ciclo de nacimiento y muerte de los individuos- esas sociedades básicamente siguen siendo las mismas, adecuadas a los nuevos tiempos. Igual, en este tramo también localizamos que esa “reproducción” no en todos los casos es conservadora, sino en determinados momentos se “transforma” por factores diversos.<sup>1</sup> La educación es el cardinal componente de la socialización en la organización humana, no siendo el único, pero sí el más importante.

Así como la socialización en las diversas épocas no es la misma, sino de acuerdo a condiciones reales de subsistencia, maneras de producción; las sociedades humanas van resolviendo la herencia social cultural de etapas primigenias hacia las siguientes en un proceso de evaluación permanente. Esta primera etapa de desarrollo social es conceptualizada como “comunidad” por F. Tönnies (2011), larga etapa de desarrollo humano, “pacarina” de la siguiente: la sociedad. De la comunidad se mantienen fuertes lazos de interconexión grupal como reconocimiento (derechos en la sociedad) y responsabilidad (deberes en sociedad), grupales al inicio y por diferenciación desde los comuneros, después. Polos que no deben separarse dado que son una unidad dialéctica y cuando la comunidad progresa hacia sociedad, motiva la “ciudadanía”, con inicial conceptualización aristotélica espacial: “...los individuos que viven en la ciudad”.

Al conformarse la sociedad, la ciudadanía es una afirmación superada desde la comunidad, constituida en la mirada del Otro; les da estatus a todos, dado que entre “ciudadanos” son “iguales”, con ideales, creencias, valores, actuaciones compartidas, los diferencia de los “otros”: campesinos, nativos, etc. Luego, la educación es el proceso clave para la ciudadanía, que se realiza en todas las instituciones y que en la escuela alcanza el

---

1 La *reproducción* de las condiciones anteriores en el campo escolar se logra mediante la “violencia simbólica”, en la educación formal de P. Bourdieu no es necesariamente mecánica ni determinista, no es una copia y pega de la anterior sociedad.



Reconocimiento es el antecedente de los derechos, al igual, la responsabilidad de los deberes.

rango de paradigma de la educación actual –en contradicción al productivista– ambos superando el academicismo de principio del siglo XX-, en esta perspectiva de la formación en la escuela, son los aprendizajes de expectativas recíprocas de vínculos con los Otros, que no quedan sólo en aprendizajes sino lindan a espacios de re/creación de reconocimientos de derechos y responsabilidades en deberes.

**La ciudadanía.** Las muchas maneras de acercarnos al concepto de *ciudadanía* nos indica el tono polémico que siempre tiene, precisamente por ser tema central en el contexto político estratégico, dado que está unida a marcos de nacionalidad, republicanism, así como de identidad en una sociedad concreta; incluso, a pesar de los nuevos desafíos surgidos desde el aceleramiento del proceso de globalización desde el último cuarto del siglo pasado por migraciones no residentadas, hegemonía unipolar del mercado capitalista – en todos los niveles–, pensamiento neo liberal globalizado, estandarización de consumo de bienes, servicios y productos culturales.

Por ello, una primera aproximación a la ciudadanía es comprender que su conceptualización está ligada a cuestiones más generales, de identidad, formas de gobierno, relaciones con el poder, de integración social posible por diferentes niveles de socialización; igualmente, relacionada a intereses grupales, expectativas individuales y necesidades colectivas, entre el *nosotros* y los *otros*. Acercando más, se puede distinguir diversas conceptualizaciones, entre ellas del inglés T. Marshall, que inicia la etapa moderna de los arrimos conceptuales de *ciudadanía*. Todas han producido tipologías que no son antagónicas sino parten de un *continuo* donde un lado está construido de normas (los reconocimientos y responsabilidades de la comunidad) y en el otro extremo, una visión integral del concepto (nación, democracia, identidad). El primer tipo es formal, el segundo holístico. Determinados intereses políticos incentivan una ciudadanía formal, otras, una ciudadanía integral; entre ambos, una gama de enfoques intermedios, combinados.

Toda ciudadanía integral siempre involucra ejercicio político, desde reconocimientos y responsabilidades como rezago de la vida comunal, hasta patrones consensuados de nacionalidad y republicanismos que implican deberes y derechos; asimismo, exige en ambas manifestaciones, desarrollo de dignidades individuales –aunque en muchas ocasiones larvadas por fallas en la socialización debido a debilidades educativas-, contextualizadas por valores de laboriosidad, honestidad, veracidad<sup>2</sup> para el caso nacional, que datan desde tiempos precoloniales; son valores implicantes de virtudes que dan calidad a la nación, democracia e identidad. Cualquier ciudadanía que no tenga presente esta axiología de soporte, los recatos individuales derivados carecen de contenido.

Entre las principales dignidades personales para el proceso de ciudadanía:

---

2 También amor a la tierra, trabajar bien y educación continua, según M. Góngora.

- En política: *participación, dialogo, respeto;*
- En sociología: *libertad, solidaridad, tolerancia;*
- En economía: *adaptación, innovación, resiliencia;*
- En pedagogía: *crítica, acomodamiento, progresión.*

Las cuatro disciplinas aportan espacios para las moralidades personales. En política el desarrollo de capacidades para la participación en la vida política del país, el mecanismo de diálogo para las diferencias naturales ante los hechos que la ciudadanización implica, así como el respeto a las opiniones de los otros ciudadanos. Todos estos elementos aportan al desarrollo de la democracia.

De otro lado, sin libertad la ciudadanización sería ciega, no garantizaría que derechos y deberes dentro de la tolerancia a la discrepancia y entendiendo que del diálogo surgen los consensos, teniendo además en cuenta, el enorme peso comunitario de reconocimientos y responsabilidades que son la base de la tolerancia el resultado de una ciudadanía de baja intensidad o pasiva sería su fruto más preocupante.



En cuatro disciplinas la ciudadanización está centrada en participación, libertad, adaptación, crítica.



Por su parte, desde la ciencia dura de la economía el ciudadano debe presentar sin ambages las capacidades para adaptar experiencias de otros entornos no nacionales, sin calco ni copia como sostuvo J. C. Mariátegui, no permaneciendo en ella, sino realizando esfuerzos para innovar nuevas opciones que implican resiliencia de modo de variar las condiciones reales de existencia.

Dentro de la educación, su ciencia pedagógica reclama al proceso formal de ciudadanización el pensamiento crítico que tiene su eje central en el cuestionamiento y herramientas menores como la curiosidad ante los problemas que requieren diversas perspectivas y fuentes de información de las situaciones sociales y políticas, a lo cual tanto el acomodamiento/progresión es una contradicción permanente en los espacios educativos.

Desde fines del siglo pasado y en lo que corre del actual, en las ciencias sociales ha resurgido con especial fuerza la reflexión sobre ciudadanía con renovado interés de análisis por las luchas sociales en sociedades post industrializadas, así como los conflictos con base religiosa en sociedades emergentes o del sur del planeta. Busca reflexionar sobre ciudadanizar no solo de forma tradicional –pasiva- sino como ejercicio de resistencia al pensamiento del capitalismo global que reconoce solo la función subsidiaria del Estado y regulación de mercados en los planteamientos cuando en las acciones hacen todo por desaparecerlo.

La información disponible permite agrupar dos enfoques de ciudadanía –ubicados en el continuo aludido-, uno en la tradición liberal con sus antecedentes en la revolución francesa del siglo XVIII y un segundo enfoque socio histórico, sustantivo, sociológico, integral, con mucha fuerza desde fines del siglo anterior. Lo importante, ambos enfoques difieren desde cómo conceptúan y desarrollan la ciudadanía; el primero prioriza el marco de reglas y se expresa en una ciudadanía del mundo ajedrezado por normas, genera pasividad, contemplación.

El otro, desde diversos contextos histórico sociales, cristaliza la identidad nacional; con su acceso da fundamento a la ciudadanía globalizada con fuerte raigambre nacional, asentado en la sociedad civil, toma distancia del Estado oligárquico para el cual exige redimensionamiento, sin desconocer la necesidad del cosmopolismo y los derechos humanos, en un mundo cada vez más interconectado y pequeño.

El logro individual en toda extensión y complejidad para la ciudadanía, en una sociedad concreta capitalista, es una fantasía, pero no en el sentido de J Castro de ciudadanía desde la reacción:

Los derechos de ciudadanía en toda su extensión y complejidad, por definición, no pueden ser otorgados a todos, al mismo tiempo que se promueve la expansión acelerada de relaciones capitalistas. Y para seguir con Marshall en su metáfora de la guerra, podemos recordar con Clausewitz que los ataques emprendidos en batalla “no constituyen un ejercicio de la voluntad sobre la materia inerte [...] ni sobre materia viva pero pasiva y endeble [...] sino que en la guerra la voluntad se dirige a un objeto animado que reacciona” [Clausewitz, 1976:149] (Castro, 1999, pág. 57).<sup>3</sup>

No existe un “poder” otorgante, de arriba hacia abajo; en las sociedades políticas republicanas el poder en sí mismo se genera desde la presencia del individuo en la sociedad organizada políticamente, el ser humano vivo nace libre con un equipo neuronal dispuesto a aprender las reglas ciudadanas en primer lugar, para que en la medida que siga desarrollando, adquiera los demás rasgos del ser ciudadano en el siglo XXI. Estas potencialidades capacitables para el caso de una ciudadanía formal, son enseñadas y en la medida que las vaya conociendo

---

3 El subrayado es nuestro.

el poblador, haciéndolas suyas, no implica que las toma en libre albedrío; aquí se ve la importancia de la educación liberadora en el proceso para formar lo que A Gramsci llamó “ciudadanía crítica”, caso contrario se queda en el plano informal, acrítico, tan caro a las oligarquías post coloniales.

La cita de J. Castro (1999), además de la carga de otorgamiento de derechos desde la cima del poder político, de acción y reacción, esas limitaciones conforman un reto permanente de logro ascendente a todos los ciudadanos, dado que también en la medida que evolucionan las sociedades, por la socialización crítica van renovando los contenidos de la herencia social cultural, las metas de ayer fueron sobrepasadas, y hoy nuevas se ponen en el horizonte, otras remozadas. Es la utopía permanente como gatilladora del avance social.

### **Enfoque de ciudadanía forma**

La ciudadanía entendida como “membrecía plena” en una sociedad post colonial se refiere al lado formal, privado, pasivo, de un conjunto de normas, derechos y deberes positivos -los reconocimientos y responsabilidades de la comunidad-, que determinan el tipo de relación entre los ciudadanos de esa colectividad. Resulta evidente que esta entrada para la ciudadanía, al territorio de la ciudadanía, forma parte del proceso histórico de integración de los individuos en organizaciones sociales cada vez más grandes, por lo que el ejercicio pleno de la normativa constituye para este lado del “continuo ciudadanía”, una inicial forma de ciudadanización.

En las sociedades modernas por su polarización social en la mayoría de ellas sólo sectores minoritarios tiene probabilidad de disfrutar el ejercicio pleno de la normativa, mientras que los “otros”, distintas minorías, ni siquiera gozan de los más elementales derechos, incluso están desafiados del Estado así como excluidos en su sociedad; se puede ubicarlos en el polo de no-ciudadanos, generalmente marginales étnicos sin documentos de identidad –en el enfoque formal condición

necesaria para hacer uso de derechos y deberes—; el resto, con normas recortadas o en favor de la estructura de dominación y opresión.

En el caso peruano, la ciudadanía formal siempre fue/es un concepto legal introducido en las constituciones políticas desde 1823,<sup>4</sup> en el nacimiento de la república; permanentemente relacionado a la condición de elector, adquisición y ejercicio periódico de votación de autoridades, que implica dos exigencias jurídicas: libertad e igualdad legales —tomados de la revolución francesa, la fraternidad está fuera del concepto de ciudadanía peruana—, atados al enfoque formal, de cumplimiento de un sistema de normas. Desde este plano J. Ciurlizza adelanta un primer acercamiento de la ciudadanía en este enfoque:

podemos entender a la ciudadanía como el medio por el cual todo ser humano goza de los derechos y las libertades reconocidos y reconocibles, en razón de su propia naturaleza y sin discriminación alguna... (Ciurlizza, 1999, pág. 307).<sup>5</sup>

La teoría moderna sobre ciudadanía se inicia en 1949 en Inglaterra con el enfoque formal, que como vemos en la cita del abogado sería un *medio* que pretende asegurar a cada individuo un trato como ciudadano de acuerdo a norma, en una sociedad de iguales legalmente, con énfasis en reglas, puramente pasivas, que no oculta la necesidad de requisitos para la participación en la vida pública; incide en deberes de auto suficiencia para ganarse el “derecho” a ser interrelacionado. Y de aquí, el uso político liberal del concepto cuyo objetivo de ciudadanía es alcanzar la igualdad en la norma frente al

---

4 El artículo 30 de la Carta de 1993 dispone “...Son ciudadanos los peruanos mayores de dieciocho años. Para el ejercicio de la ciudadanía se requiere la inscripción electoral”.

5 El subrayado es nuestro.

Estado como si este fuera una entequeia y no respondiera a intereses políticos, concretados en la participación esporádica para elegir autoridades cada cierto tiempo; tan es así, que en los años de república la definición de ciudadanía sigue ligada al sufragio, como se desprende de la última parte del artículo constitucional “...su ejercicio requiere...”, que el individuo joven o adulto se haya registrado con datos generales y obtenido el documento nacional de identidad.

La ciudadanía formal significa entonces, la potencial conquista de derechos individuales, económicos y políticos, a su vez negación del derecho divino de los reyes, derechos de “iguales” ante la ley, como remembranza de la lucha de clases entre la burguesía y los señores feudales que apoyaban la monarquía divina. Esta posición implica determinado patrón no coercitivo de ciudadanía, una práctica dentro de reglas no por fuerza sino una propuesta de cooperación y auto control del poder privado, aquí tiene asiento el reclamo constante del pensamiento neo liberal por la educación dentro de la socialización en libertad..., para seguir conservando la situación de dominación y opresión, no por la dictadura sino por la *dictablanda* de la colaboración (colaboradores les llaman los empresarios a sus trabajadores), así como fomenta un ascetismo personal para acceder a bienes y servicios del sistema capitalista global, “quien estudia triunfa” por los medios de comunicación constantemente repetido.

En este siglo XXI el acercamiento a la comprensión de la ciudadanía ya no es formal –sin quitarle la importancia que tiene el ejercicio pleno de reglas, cuando se realiza, es el primer peldaño de ciudadanía integral, sustantiva, en normas vinculadas a los derechos humanos, sin negar la nacionalidad ni republicanidad; la ciudadanía formal es todavía una ciudadanía de reconocimientos/responsabilidades, cuando son concedidos. Esa evolución natural de carácter político en la ciudadanía mejora parcialmente comportamientos, también expectativas de justicia y pertinencia comunitaria, no exclusivamente en



el marco formal, también con el vínculo comunal que es de siempre la fuente de toda sociedad organizada políticamente, de forma relacionada a una comunidad específica, en un sistema político también particular, incluyendo avances de otras comunidades.

### Enfoque de ciudadanía formal basado en derechos y deberes

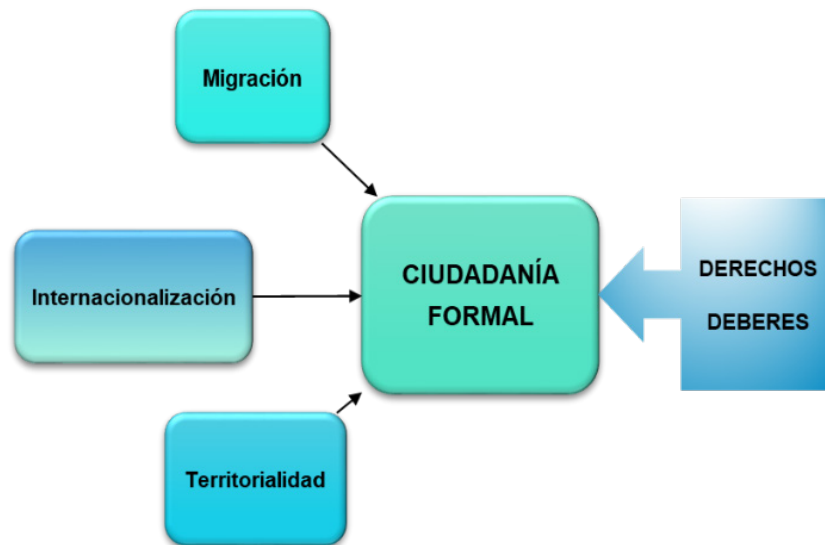


Imagen 3. La renovación del interés por la ciudadanía renace de los fenómenos sociales de migración transnacional, internacionalización del trabajo y la territorialidad y residencia de fines del siglo XX.

Así el concepto de ciudadanía se acrecienta, reconociendo a las minorías también como ciudadanos, con derechos poli étnicos y de representación de modo que estas colectividades sean contenidas en la comunidad nacional, implica la afirmación a sus autonomías. Hay un nuevo modo de ser ciudadano en el mundo actual, que se rastrea desde los consumos como apunta C. García, pero que no niega esta necesidad telúrica por territorio (en algunos casos re territorialización) y uso de lengua propia (re-valoración de la lengua materna), no

niega otras identidades que son transterritoriales como metalingüísticas, que inicialmente por condicionamiento de los mercados intentaron hacer a un lado al Estado y falsamente oponerlo a la sociedad civil.

Por ello, es explicable que en décadas anteriores en Latinoamérica con las políticas de reformas estructurales definidas en los Consensos de Washington y Santiago del siglo XX; la salida de los gobiernos militares estuvo marcada por acciones de ciudadanía formal, impulsando sectores sociales de educación, salud, como concreción de derechos básicos, pero con el límite del pensamiento conservador en la mirada del capitalismo global, una axiología que institucionaliza una ciudadanía con techo normativo, sin cuestionamiento de base a las contradicciones de clase como de la misma distribución y redistribución de la riqueza producida socialmente. Estos valores en realidad originan el trastrocamiento de aquéllos, y *contrario sensu* relativizan la propia meta de institucionalización; está fuera de toda reflexión el carácter progresivo de la ciudadanía que por propia epistemología formal cierra la asunción de reglas a las aprobadas en el juego político institucional; los neo liberales de la ciudadanía formal hablan de generación de derechos y desde T Marshall plantean una tipología, citada por C. Sojo:

Para él [T. Marshall] los derechos civiles están compuestos por “los derechos necesarios para la libertad individual”: libertad de expresión, de pensamiento y religiosa, derecho a la propiedad privada y a la conclusión de contratos y el derecho a la justicia. Los derechos políticos se relacionan con el derecho a participar en el ejercicio del poder político, como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como elector de los miembros designados para integrar tales cuerpos. Los derechos sociales, finalmente, por su expansión y por la mayor flexibilidad en su diseño debido a los diferentes

problemas que pueden confrontar, son definidos dentro de un rango que va “desde el derecho al bienestar y la seguridad económica hasta el derecho a compartir con el resto de la comunidad la herencia social y a vivir la vida como un ser civilizado de acuerdo con los estándares prevalecientes en la sociedad” [Marshall, 1992, p. 8] (Sojo, 2002, pág. 27).

Esa clasificación generada en el contexto socio político inglés y llevada a las diversas realidades de sociedades postcoloniales del feudalismo tardío español, además de ser ilusoria para un gran porcentaje de la población es la base de conflictos controlados por las oligarquías, que se cuidan de “conceder” derechos. Siempre en la óptica de reglas que para ser positivas deben pasar una serie de filtros y candados, normativa que configura el Estado oligárquico, que no es de todos. Es un trabajo de jurisconsultos, encapsulando la reflexión de ciudadanía a un entorno legal, formalista, pasivo, abstracto, reglado. No tiene en consideración el mundo real, lo trasmuta por la pauta, norma, regla, ley, canon, constitución (T. Marshall lo intuyó no dándole salida válida a la contradicción entre la formalidad y el mundo real).

Hubo de suceder tres procesos contemporáneos en la relación Norte/Sur para que emerjan las contradicciones de la ciudadanía formal, pero reconociéndole siempre la figura del primer peldaño de ciudanización:

**Migración transnacional**, mayormente no residentada en el país receptor; producto de la revolución en el transporte de personas y las crisis periódicas del capitalismo global que empujó a millones de individuos a salir de sus sociedades, asumiendo rasgos de una comunidad mundial, cosmopolita, informándose de otras ciudadanías; en algunos casos, integrándose pero en otros reafirmando la propia, por comparación viendo sus vacíos, avances; además de acuerdo a los vaivenes económicos, volviendo a su natal *pacarina*;



**Internacionalización del trabajo legal**, con limitaciones en las equivalencias de habilidades; consecuencia de la migración. Los migrantes mayormente son personas con profesiones u oficios para los cuales las habilidades aprendidas en sus sociedades de origen deben ser reconocidas en los Estados de recepción, con las correlaciones que tiene el trato laboral que va desde servicios adyacentes como pensiones para los migrantes retornados; las reglas válidas en el país de recepción que siguen vigentes pero abren un nuevo significado a la ciudadanía formal, que resulta más compleja de lo que internamente en la nacionalidad se había informado;

**Relación territorialidad y residencia**, extendiéndose hacia espacios simbólicos. Este fenómeno lo entendemos por los vínculos del ciudadano migrante y su necesario desdoblamiento de pertenencia a su comunidad y la que lo aloja en situación temporal, que como se puede tomar conciencia, no queda sólo en una analogía telúrica sino escala a niveles de conciencia, generando sentimientos y arraigo/desarraigo que se expresan en símbolos que se generan desde el propio ambiente hasta en el equipo axiológico.

La ciudadanía formal no tiene respuestas satisfactorias a esas nuevas situaciones, se queda corta a los retos de las nuevas realidades, pero además a la propia evolución del sistema socio económico que implican estos cambios en el mundo actual. Todo producto de la revolución de las comunicaciones y transporte, ensanchamiento de los mercados, insuficiencias del modelo neo liberal por sus continuas crisis. Las repercusiones de estos hechos cuestionan el abstraccionismo de la ciudadanía formal, incluso al interior de las sociedades receptoras: migraciones internas aceleradas por la posibilidad de mejores condiciones de vida, información de derechos laborales como consecuencia del crecimiento de sistemas educativos nacionales, cobertura mediática a los conflictos sociales, patrón residencial de archipiélago de los pobladores –fenómeno también acelerado de patrones de asentamiento pre coloniales que se reproduce a escala transnacional–.



Esos sesgos en la conceptualización de la ciudadanía formal fomentan una identidad formal con base en el consumo de mercancías, unilateral ciudadanía del mundo cercana al pensamiento anarquista del siglo XIX, que no implica necesariamente el retiro del Estado, sino en muchos casos un cambio de forma, de un Estado cada vez más chico... La acción ciudadana ahora es mucho más compleja que a mitad del siglo anterior, remite a un proyecto político específico, no acabado, sino como horizonte a alcanzar, que cuando más cerca se esté de él, se aleja en un ritmo permanente o continuo, a lo largo y ancho de toda la vida; esto es, la ciudanización es ir más allá de reconocimientos y responsabilidades comunales convertidas en el primer tramo de la teoría de ciudadanía en derechos y deberes.

El proyecto ciudadano del siglo presente tiene que ver con algo más grande que la normativa, pero aquél, es la puerta de entrada a la ciudadanía integral. Supone tanto reivindicar derechos como acceder y pertenecer a un sistema socio político no sólo para seguir pautas sino participar en su transformación, definir en qué territorio se quiere ser incluidos y con qué lenguaje comunicarse; es un tema de identidad, nacionalidad y republicanismo, como triada del proceso de ciudanización integral. Con esto se está ingresando en el otro extremo del continuo de la teoría ciudadana, el concepto secular de ciudadanía, que implica derechos, capacidad para ejercerlos con niveles de participación (mejor, intervención) creciente en las acciones cívicas, políticas, sociales, esto es, una mirada más política que el cumplimiento de la normativa en que se agota finalmente la ciudadanía formal.

### **Enfoque de ciudadanía integral**

El enfoque integral en la teoría ciudadana germina de reconocer que ser ciudadano no es únicamente pertenecer a una estructura social formal, garantizada por su registro de identificación personal. Indica –principalmente– un estado de la lucha

entre clases sociales por el bienestar común, acceso a bienes y servicios para vivir dignamente, así como el reconocimiento de los “otros” como individuos con aspiraciones y expectativas válidas, identificable por sí, con valores pertinentes y demandas legítimas al bienestar por solo el hecho de nacer seres humanos; intereses unidos en convergencia de identidades diferentes pero no desunidos en la idea de una integral nacionalidad, en un marco político democrático de tipo republicano.

Debido a ello, la corriente histórica social desarrolla otra entrada a la ciudadanía, progresiva, en el continuo de ciudadanía, la cual inicia –como se vio– T. Marshall como fundador de la reflexión ciudadana de fines del siglo anterior, en el capitalismo globalizado actual exige una deliberación holística, total. La cavilación sociológica de la ciudadanía se basa más en la dinámica de integración que en la interacción social, identificando diversas formas de exclusión en los entornos comunitarios que aparentemente son homogéneos, iguales, libertarios. En este marco, a la ciudadanía integral la define la inclusión/exclusión del sistema político, dado que formar parte del sistema es un asunto de práctica de la normativa, primeramente, que sigue a su también reconocimiento y responsabilidad como ser político completo y no sólo prudente.

La ciudadanización para ser integral empieza con la normativa pero también asume que las formas de participación, nacionalidad, republicanismo, identidad, cultura, en la vida política, económica y social no se encuentran garantizadas solo por el registro al Estado, y como se ve en la práctica diaria, su ejercicio está condicionado a determinaciones de distancia social; en particular, a diferencias de clase social, étnicas, así como otras consideraciones de género, opción sexual, entre las más conocidas. Así los componentes de este enfoque de ciudadanía se resuelven en el vigor del republicanismo democrático y nacionalidad integral, no dependen solamente de la mirada legal de su estructura básica, sino principalmente del:

- sentimiento de identidad y su percepción de las formas potencialmente conflictivas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa;
- su capacidad de tolerar y trabajar conjuntamente con individuos diferentes;
- su deseo de participar en el proceso político con el propósito (de) sostener autoridades controlables;
- su disposición a auto limitarse y ejercer la responsabilidad personal en sus reclamos económicos,
- así como en las decisiones que afectan su salud y el medio ambiente...” (Kymlicka & Norman, 1997, pág. 6).

Cinco ideas resumidas en identidad, tolerancia, participación, responsabilidad, decisión; algunas subjetivas como también otras aludidas a la base material de la sociedad. Como se nota, no niegan los antecedentes comunitarios como los desarrollos normativos de derechos y deberes posteriores en el enfoque formal. Pero tienen una mirada política, adelantándose de este modo al formalismo, que debe ser puesto en el marco de lo distintivo de valores y expectativas nacionales. Un elemento clave, son los nuevos espacios de intervención que el enfoque integral abre a los ciudadanos, dado que abre lugares a los movimientos sociales populares y de movilización colectiva, sea de redes informales convocadas por la Internet como asociaciones formales y de solidaridad comunitaria, las cuales ponen en duda la visión estrecha individualista tanto del mercado como del propio Estado, y se ubican más cerca a la sociedad civil, pero no simplemente en las formas viejas de las instituciones (sindicatos, partidos, ateneos, etc.) sino desde los medios de comunicación masiva, que controlan básicamente las oligarquías, en el Estado actual.



Esas ideas del enfoque integral de ciudadanía no nacen con el equipo neuronal de los individuos, son enseñadas/aprendidas, aunque el neoliberalismo para la ciudadanía sostiene que los verdaderos enseñantes son o el mercado o la familia o las asociaciones de la sociedad civil –incluso en relación entre ellas–, agentes educativos que tienen roles en la socialización de los nuevos miembros de la sociedad pero no suficientemente efectivos ni eficaces como eficientes para que la población aprenda informalmente o no formalmente, sea por el consumo, el comportamiento primario o en el discurso público. Necesita de otra agencia social, una institución que pueda sostenerse en el tiempo en un sistema mayor y auxiliado de la ciencia pedagógica, esto es, la escuela y el sistema educativo.

La escuela ciudaniza o descuidaniza de acuerdo a intereses dominantes en una sociedad en concreto, éstos se observan en las políticas educativas públicas o corporativas; en el enfoque sociológico de ciudadanía, al incorporar el tipo de razonamiento crítico y mirada moral que define una racionalización pública, como lo escribe W. Kymlicka citando a Amy Gutman:

los muchachos en la escuela “no sólo deben aprender a comportarse según lo establecido por la autoridad sino también a pensar críticamente acerca de ella, si se espera que vivan de acuerdo al ideal democrático de compartir la soberanía en tanto ciudadanos”. La gente que sólo es gobernada por el hábito y la obediencia... es incapaz de construir una sociedad de ciudadanos soberanos [Gutmann, 1987, pág. 51] (Kymlicka & Norman, pág. 20).

El pensamiento crítico desarrollado desde la escuela de educación básica y ampliado en sus fundamentos en la etapa superior es garantía de esa ciudadanía soberana, “crítica”, que

no queda en el primer peldaño del continuo, de derechos y deberes –que son importantes, pero no suficientes- sino, al calor de los tiempos, escale a ideas de transformación y liberación; para el caso, del proceso de ciudadanía en sociedades postcoloniales, con mayor exigencia, dado los siglos de exclusión que en el país viene desde la invasión española, y redefinida a los intereses de las oligarquías desde el nacimiento de la república.

Una singular posición en Latinoamérica es la asumida por N. García Canclini con el consumo como interrelacionador social supra nacional, él sugiere un tipo de ciudadanía producto del mercado globalizado. Postula que la condición de consumidor es lo que interrelaciona comunidades transnacionales y cuyos supuestos para una ciudadanía contemporánea están en la oferta vasta, calidad de los productos, participación en la decisión del consumo. Todos estos supuestos después de las crisis del capitalismo global de fines del siglo anterior al contrario han fortalecido precisamente el sentido de lealtades y espacios nacionales, de diferentes formas, que el mercado en aquella visión decía licuar la territorialidad como la historia política de cada país.

El ciudadano soberano, integral, no puede ser reducido a una formación para acceder a bienes materiales, a gastar; por el contrario, el rasgo central de la ciudadanía es que este acceso sea el camino que permita que todos ingresen en el mundo cultural y asuman decisiones estructurales que afectan sus vidas, no solo económica, también, su ser nacional como identidad diferenciada, que implica un entorno político democrático en régimen republicano, dado que no es súbdito ni vasallo ni esclavo.

Lo que esa mirada de ciudadanía aporta finalmente es una nueva escena cultural que exige redefiniciones de instituciones, territorialidad, identidad, pertenencia, representación. Procesos que se efectúan entre los dos enfoques y la afectación de intereses de la lucha de clases...

por la constante competencia entre el capital/trabajo para poder vivir mejor tanto el ciudadano empoderado como las generaciones venideras; de ciudadanos no sólo iguales ante la norma sino iguales en el acceso a la riqueza material y simbólica, igualdad condicionada por capacidades y habilidades desde las aptitudes personales.

El determinismo económico con la que plantea esa ciudadanía el autor mexicano, además de la fugacidad por lo pletórico de la oferta en el mundo capitalista, es una estrecha visión de elección personal de lo que los pobladores consideran valioso; hay un sesgo tanto para la integración social como diferenciación cultural de cada sociedad. La transitoria pérdida de eficacia y efectividad de las instituciones, fuertemente cuestionadas, no están dirigidas a su desaparición, más bien buscan una redefinición, que pasa por transformarlas y emanciparlas, cuyo actor central son los grandes grupos ciudadanos que están siendo sometidos a propagandización consumista, desde los medios de comunicación masiva como de la propia escuela de educación básica. El mismo N. García Canclini lo afirma:

En los países latinoamericanos se transmiten en promedio más de 500 mil horas anuales de televisión, mientras los de la Europa latina cuentan sólo con 11 mil; en Colombia, Panamá, Perú y Venezuela hay más de una videocasetera por cada tres hogares con televisión, proporción más alta que en Bélgica (26.3%) o Italia (16.9%). Somos subdesarrollados en la producción endógena para los medios electrónicos, pero no en el consumo (1995, pág. 11).

### **Categorías del enfoque de ciudadanía integral**

Por el sistema de relaciones de dominación del capitalismo global impuesto en los países post coloniales la ciudadanía normativa es una “concesión” de las élites oligárquicas, el centramiento

de una ciudadanía des territorializada, sin fronteras, sin nación ni pacto político nacional, con una identidad difusa como el ser multinacional está cercana a una concepción de ciudadanía funcional al pensamiento del capitalismo global. De aquí al estímulo de la competencia entre instituciones frágiles que también son funcionales a los intereses de los dominadores, resulta *coherente* la formación de consumidores en lugar de ciudadanos, sea por el mercado, la familia, así como el control sobre los medios masivos de comunicación, pero también en las escuelas de educación básica como en las instituciones de formación de profesionales de la etapa superior de educación; es la política educativa de los mínimos de aprendizajes en la formación integral de la personalidad del educando en la etapa básica; del pensamiento pragmático en los estudios básicos, para minimizar o eliminar los saberes humanistas, el arte y cultura porque son *poesía*, en la etapa superior universitaria. Y la realidad del mercado debe imponerse..., dado que sin ella no seremos desarrollados...



Imagen 4. Las cuatro ideas principales del enfoque integral deconstruyen/construyen una ciudadanía activa, militante, entera.



La ciudadanía integral cobija cuatro categorías fundamentales:

**Participación en la ciudadanía integral.** Una de las categorías centrales de la ciudadanía es la participación que interpretamos como intervención en el plano educativo en un sistema social dado; empero por su calidad de categoría admite muchas formas de conceptualización, para el enfoque formal si el ciudadano participa no hay necesidad de mayores luchas, dado que ha llegado al tope de la ciudadanía, es la meta final de este enfoque. El mayor ejemplo de esta conceptualización son las elecciones periódicas que abren situaciones precisas en el desarrollo y en modalidades concretas, por ejemplo, contra la pobreza, “no hay que dar pescado sino enseñar a pescar”.

Esa mirada lleva a una participación burocrática, donde el Estado pequeño neo liberal fije atribuciones y funciones de intervención como formas de canalizar las expectativas de las poblaciones, en tanto encapsula los comportamientos dentro del sistema socio económico. En Latinoamérica tenemos muchos ejemplos de esta “participación plena”, en el Perú el velasquismo de 1968-75. De otro lado, también reconocemos que la participación no es una abstracción, adquiere condiciones y elementos concretos, pero nunca debe dar paso a la arbitrariedad como al manejo político de expectativas e intereses.

Y el tema torna a la sostenibilidad de la participación como eje central de la ciudadanía integral, y una de estas formas democráticas es la apropiación del proceso participativo por parte de los ciudadanos, para lo cual no hay recetas ni procedimientos dado que cada sociedad, con su geografía e historia, lo aprenderán como un valor de su propia cultura política, dependerá mucho del conocimiento sobre la historia del país, sus claros como oscuros, victorias o derrotas, así como del desarrollo político de la sociedad real; de las acciones que deriven democráticamente todos y cómo las asuman,

que implica un proceso de ciudadanía ligado a valores, a la identidad y ser nacionales.

De ahí que los elementos para una integral participación ciudadana –aplicando las ideas de L. Verdesoto– deben estar alrededor del:

- compromiso de la población con su intervención, participar significa implicarse con los destinos de la sociedad;
- demanda una ciudadanía que no se quede en signos, superar progresivamente la ciudadanía formal hacia la ciudadanía integral;
- supervisión de la gestión pública por agentes activos, estar atento a los sucesos públicos diarios, que atañen a todos;
- representación entre la masa y la vanguardia, redefinición de la intermediación matriculada en la ciudadanía y el liderazgo transformacional;
- formalización de la participación, el consenso de la normativa nace en las bases y no es impuesta desde arriba;
- acercamiento de las decisiones estructurales al ciudadano, en las organizaciones más próximas a la acción;
- contenidos descentralizadores, reforzamiento de autonomías reemplazando el centralismo burocrático por el centramiento democrático;
- conformación de élites nacionales/regionales, reinventar liderazgos con sentido de identidad y ser nacional;
- transformación política pre existente, la participación es un proceso con antecedentes, exige cambios previos, tanto en la visión como aplicaciones en la vida socio política.

Pero, además, para sociedades post coloniales como las andinas, la participación es una práctica compartida tanto en la comunidad y sociedad, reconociendo que en la comunidad es pre ciudadana, pero en este tipo de colectividades es elemento articulador, homogeniza el territorio dado que por desarrollo interno el comunero es ciudadano. La ciudadanía integral tiene en el proceso participativo una potente herramienta educativa por la cual los estudiantes adquieren habilidades normativa y apertura su intervención política, mentaliza en la cultura de derechos y deberes pero también en la identidad nacional así como en prácticas democráticas entre los individuos y grupos, los familiariza con los intereses y expectativas particulares y los entornos personales, los alienta a que los asuntos públicos también sean materia de su atención preferente.

**Identidad nacional en la ciudadanía integral.** En el enfoque integral de ciudadanía la identidad nacional es la clave significativa para su comprensión profunda, que no queda en la territorialidad material sino, y en especial, en el territorio simbólico, es la asociación de ambas dimensiones que expresan rasgos singulares, así como autoconciencia de ser iguales en la diversidad. En este enfoque convergen tres niveles para la obtención de estas subjetividades;

- el político, expresado en la práctica diaria desde la interacción personal hasta la representación de autoridad, aquí tienen un rol destacado los medios de comunicación social, así como la Escuela como iniciadora de la conducta política;
- el nivel económico de producción para el bienestar de todos, que no sólo es local sino también mundial; transformación de las relaciones entre el capital y el trabajo, sin descuidar la función tuitiva del Estado;

- el nivel social, la comunidad organizada políticamente con su dimensión normativa, el sistema político y la organización partidaria, también el asociacionismo en las diversas esferas de la vida nacional.

Ahí se relaciona la identidad con la participación dado que una intervención integral con igualdad apela a identidades primarias sociales de la comunidad y desde aquí los ciudadanos desenvuelven su vocación interactiva, sin mayores mediaciones, directamente; siempre los ciudadanos buscan intervenir en una relación más íntima, subjetiva, como muestra de identidad. Luego, la ciudadanía no es solo un estatus legal, es fundamentalmente identidad como expresión de pertenencia a una comunidad o sociedad política territorializada.<sup>6</sup>

Las asociaciones para obtener rasgos diferenciados de colectividad respecto a otra no están en la base material, del mercado, del consumo, que si bien pueden dar pie a una interpretación, son puertas de ingreso, la identidad es histórica y la historia no puede ser borrada –aunque si alterada– por el creciente consumo mundial de bienes y servicios; pero la ciudadanía y el ser nacional están en el plano de la conciencia, no depende de lo que el poblador posee, sino de lo que imagina, siente, desea, *expecta*. Sí hay una oposición entre lo propio y lo ajeno colectivo en el pacto social, dado que el sentimiento de pertinencia es más profundo que las crisis económicas, que además de ser periódicas, son oportunidades para un nuevo paso histórico y ambiental para instalarse en las comunidades políticas. La economía es importante, será suficiente cuando va unida a la política.

---

6 Sin embargo, según J. Habermas la ciudadanía no puede estar asociada a la identidad nacional entendida como rasgos culturales o biológicos, sino desde el punto de vista político, es decir comparte objetivos democráticos de participación y comunicación. Como la tratamos en este estudio.

Existe en la ciudanización integral una construcción performativa de la identidad nacional, atendida de múltiples procesos culturales propios en el concierto de diversas regionalizaciones como localismos, productos de múltiples negociaciones que performan una representación particular, –que no es personal sino grupal, de grandes grupos– de identidad y ser nacionales. Un claro proceso de formación ciudadana desde esta mirada suscribe un rol preponderante a la formación básica del poblador. La nueva escuela –la de siempre, de Encinas, Arguedas, Caro en el Perú– y los maestros cuya función magisterial es la formación de ciudadanos integrales, de siempre tuvo este rol, adormecido por el pensamiento único neo liberal que reduce todo a la economía, el éxito personal, el consumo, a la norma...

**Nacionalidad en la ciudadanía integral.** Resulta interesante que la idea de nación sea contemporánea a la de ciudadanía en términos modernos, así como fue la palanca que utilizó la población de la alta edad media en Europa para oponerse al feudalismo y la autocracia. No podía ser de otro modo, dado que la vida política siempre tiene dimensión nacional –no en extensión sino en profundidad–, de fronteras adentro como la racionalidad de los poderes (en cada sociedad las autonomías no son las mismas, en algunas existe incluso jerarquización entendible solo en el contexto de la nacionalidad) y sus componentes claves: la lengua, con modismos a cada una de ellas, “peruanismos”, “mexicanismos”, etc.; acción de la justicia, no del derecho que relativiza su contenido desde tiempos inmemoriales; la administración del Estado, cuando existe aunque en las sociedades post coloniales la organización política de la sociedad es más “calco que creación heroica” pero también el calendario de festividades públicas, con patronos y santos occidentales que se sintetizan con las creencias pre coloniales.

Por tanto, la noción de ciudadanía integral se corresponde “formalmente” con la nacionalidad, estamos ante una ciudadanía soberana, dado que es el denominador común al sistema político que contiene la “nación”, que conlleva consideraciones ideológicas de base, que como se veía empata con el tema de la identidad y ser nacional. En esta parte del continente americano la nacionalidad en las etapas de la independencia del colonialismo español no estuvo ligada firmemente a la ciudadanía, dado que las organizaciones políticas no fueron construcciones libres y voluntarias, sino exportaciones no nacionales. Corrieron muchos años para que se fuera forjando la idea de ciudadanía dentro de la nación como construcción teórica de un espacio propiamente político ni estatal ni privado sino más cerca a la sociedad civil, con organizaciones e instituciones amalgamadas, frágiles o fortalecidas, según las circunstancias históricas. El proceso se inició con la ciudadanía performativa en los escritos legales fundacionales restringido a sectores alfabetizados, urbanos y de la burocracia republicana naciente, que paulatinamente ha ido consolidando por contradicciones tanto externas como internas, pero como se ve en la ciudadanía integral configura un territorio más cultural, social, que mercantil.

Aparato cultural derivado del espíritu común en cada una de esas sociedades, en sentido mariteguiano, que conduce a la unidad intelectual y del hecho que los ciudadanos compartan historias, costumbres, tradición, prácticas culturales, imaginarios, reglas de creación literaria, arte, así como valores éticos y morales. En algunas sociedades con mayor maduración, en otras todavía a pesar de los años transcurridos, no cristalizadas. La ciudadanía así aunada a la nacionalidad integral cimienta la identidad y ser nacional, se puede entrever el enorme rol de la educación por su valor pedagógico e ideológico, teniendo además en consideración el poliglotismo de muchas sociedades nacionales.

Aunque algunos autores apuntan con entusiasmo la declinación del Estado/nación en la etapa del capitalismo

global, por la existencia de empresas multinacionales como corporaciones multilaterales, en realidad es un “hipo” del proceso socio político donde la Nación/estado ha empezado a retomar el control, sobre todo ante la presencia detrás de estas posesiones de los imperialismos, que juegan su rol perturbador.

**Republicanismo en la ciudadanía integral.** Los antecedentes de la tradición cívico-republicana se remiten a J Rousseau y N Maquiavelo, se resuelven en una forma extrema de democracia participativa con los cuales hace casi 200 años sólo en los caracteres se inició en sociedades post coloniales no sajonas en Latinoamérica. La extraña –por lo austriaca– colonización “española”, estuvo presente en las nacientes repúblicas con su carga errática; toda la cultura política en formación tuvo antecedentes virreinales, las decisiones (como algunos autores siguen afirmando sucede en la actualidad) tanto políticas como económicas las tomaban las oligarquías desde seducciones inmediatistas, comerciales, de intereses personales. Estas repúblicas tuvieron en el discurso un ciudadano en el papel, abriendo una “cuestión ciudadana” que hasta esta segunda década del siglo XXI se observa, dando pie a posiciones del pensamiento neo liberal con un republicanismo a medida de sus intereses.

La relación del republicanismo con el proceso de ciudanización integral entró en crisis desde mediados de la década de 1960 cuando el capitalismo global cuestionó el Estado de bienestar, basado en un esquema democrático de representación electivo de acuerdo a tiempos establecidos; el hecho se complicó con la lucha de clases de las siguientes décadas –negada por el pensamiento neoliberal–, ese tipo de república no lograba distribuir y redistribuir la riqueza, ingresando en conflicto con la ciudanización, ahondando espacios de lucha simbólica en la imposición de significados, reducidos a ciudadanía formal, electorera, que tan bien había funcionado en el pasado. Esta crisis genera dos prácticas ciudadanas, de los ciudadanos integrales y de los ciudadanos

formales, agravada cuando además presenta la exigencia de reconocimiento de minorías étnicas, de género, orientación sexual, incluso del derecho de las nuevas generaciones –o las que vienen– por un medio ambiente limpio, esto es, en la república con una ciudadanía integral son evidentes la necesidad de nuevos actores políticos.

La república organizada en Estado tiene como consecuencia natural estar inducida por el ciudadano no ligado al poder oligárquico, de aquellos que detentan posiciones en el bloque de poder; en la medida que es negada a los grandes grupos ciudadanos, se vuelve una república de carácter elitista en democracia. Esta situación no puede ser superada por el enfoque de ciudadanía formal, dado que en el fondo la definición normativa es también campo de lucha social, enfrentamiento político; la ciudadanía republicana es un proceso continuo de desarrollo profundamente tocado por condiciones externas, nuevos problemas; un factor central en esta definición es la contradicción entre la estructura desigual socio económica y las consecuencias en la organización capitalista de la república. El clamor ciudadano por la igualdad se ve desde la revolución francesa, de modo particular, la conciencia ciudadana requerida para lograr satisfacer las necesidades básicas de todas las poblaciones en las diversas etapas del desarrollo político.

Pensar la ciudadanía integral republicana remite a un proyecto político específico, sea como utopía o ansiada como una idea concreta, en ambos es cimiento de determinado tipo de sociedad democrática, que incluso atraviesa la propia diversificación de gustos para la belleza, la visión artística no está fuera de la auto percepción de la ciudadanía. En la república la ciudadanía integral exige la convergencia de tres mediaciones:

- compartir los bienes materiales, mediante la distribución en el proceso de producción y redistribución desde el Estado con función tuitiva de la riqueza generada,



según el principio de *a cada quien según sus capacidades y de cada quien según sus habilidades*;

- participar de los bienes simbólicos a través de la cultura, en la mirada de la identidad nacional de valores, creencias, expectativas, reconociendo diferencias en la unidad finalmente del ser nacional;
- ejercer derechos políticos y sociales en el plano de la normativa, con el juego democrático de reconocimientos y responsabilidades como grupo humano.

### Notas a la cuestión ciudadana en el Perú

Otra consecuencia de la guerra del salitre de fines del siglo XIX fue el descubrimiento de la “cuestión ciudadana” como elemento fundamental de la problemática nacional, nacido desde la necesaria participación de las masas rurales en la resistencia al invasor del sur, dado que la ciudadanización quedaba en ámbitos urbanos con la gradiente que el enfoque formal funcionaba sólo para los estratos altos de la sociedad peruana, no así para los sectores subalternos peri urbanos o rurales.

El licenciamiento de los montoneros una vez concluido el conflicto fue reclamo de éstos, para ser considerados “ciudadanos”, una de las promesas de los caudillos militares a los esfuerzos de la resistencia. Lo que evidenció esa guerra, desde la mirada de ciudadanía, fue la ausencia del Estado en ámbitos rurales y periurbanos; hasta ese momento la población rural (indígenas) no ejercía derechos ciudadanos (quedaban para los gamonales o los “mistis” de las ciudades provinciales).

Un indicador clave de esa exclusión de ciudadanía formal fue la percepción para la elección de autoridades nacionales, hecho que recién concede la oligarquía a los analfabetos en 1980 –un siglo después de aquella nefasta guerra-, este que es un derecho político fundamental en el enfoque de ciudadanía

formal, ni que decir de los otros derechos sociales o de bienestar de la tipología de T. Marshall. F Mallon citando al parlamentario Carvallo en 1895, escribe:

En su documento, Carvallo subrayaba el atraso, la ignorancia, la ociosidad y la falta de educación de los indígenas, achacando estos problemas a la tenencia comunal de tierras. Decía que los indios se encontraban en el mismo estado en que habían vivido durante el período colonial. Esos seres inferiores obviamente no podían ser ciudadanos. Sólo a través de una combinación de privatización de la tierra y de instrucción pública llegarían a serio. en la formación de una buena ley electoral, de conformidad con los principios democráticos que sirven de base á nuestro sistema constitucional, se toca con el embarazo que presenta la poca cultura de nuestras masas populares, cuya mayoría no sabe leer ni escribir, y carece del conocimiento de las más triviales nociones de los derechos y obligaciones del ciudadano [Perú. Congreso Ordinario de 1892: 436-437, 719-33; Congreso Ordinario de 1895: 442] (Mallon, 1994, págs. 48-49).<sup>7</sup>

Parte de la explicación de la presencia de masas indígenas en la resistencia contra el invasor del sur fue adquirir derechos ciudadanos en un contexto de Estado nacional. El mariscal Cáceres hizo la promesa que a cambio de armas y reclutas recibirían libertad, autonomía local y libre elección de autoridades políticas, así como el derecho a participar en el mejoramiento general del comercio, la industria, la educación y la justicia. Pasado el conflicto nada de esto Cáceres cumplió y esas masas de indios siguieron estando en el polo de los no-ciudadanos, la oligarquía terrateniente del segundo militarismo que iba a gobernar los siguientes cien años logró transformar al “ciudadano-soldado” en “bárbaro-otro”, los esfuerzos de

guerra por reivindicarse como ciudadanos y soldados habían sido enterrados, por la misma estructura de poder que data desde el colonialismo español.

A mitad de siglo XX el general M. Odría impulsó una ciudadanía formal compulsiva que en su primera etapa era la carnetización de los migrantes sin el cual no podían desplazarse por el territorio nacional. Una segunda etapa estuvo a cargo de la escuela ligada a la militarización de los escolares, pero siempre en términos formales, dado que los contenidos del mismo enfoque formal de ciudadanía quedaban siempre como deseos, o letra escrita. El indio –campesino en el lenguaje actual– estuvo excluido de la ciudadanía formal hasta el último quinto del siglo XX, lo sigue estando de los otros derechos sociales y económicos; sin embargo, la historia política nacional contiene en todos esos años su permanente reclamo por ciudadanía.

En el país el sistema político incipientemente diseñado desde formalidades de ciudadanía que no tiene en cuenta ni la nacionalidad, republicanismo y en consecuencia una frágil identidad nacional, no ha logrado consolidar un modelo político estable de régimen capaz de asentarse en una democracia moderna, sólida, estable, igualitaria, articulada a las expectativas y aspiraciones del pueblo mayoritario. Lo que se ha tenido en casi doscientos años de república es un sistema oligárquico de formas aristocráticas y de procesos cortos de ciudadanía en asunción de derechos formales, que nunca tocan el *quid* del asunto del poder político-económico; su rasgo más saltante es la desinstitucionalización y, en consecuencia, una débil socialización nacional.

Eso, en parte explicable porque la ciudadanía implantada en el país por los “republicanos” (sic) que anteriormente fueron vasallos, proviene de un tipo de colonialismo fomentado por la corte austriaca, diferente a la corte inglesa; los colonialistas peninsulares no vinieron a quedarse y construir país, sino su propósito fue enriquecerse y volver a España para comprar

nobleza y vivir de lo obtenido en estas tierras. Por ello, el producto desigual de la invasión colonial americana tiene corolario en la imitación, asimilación y reinención de ideas políticas occidentales.

La ciudadanía en países como el Perú, sigue siendo una promesa incompleta y aspiracional para ingresar en la ciudadanía formal, en camino hacia la integral. Un canal privilegiado por manejar las categorías de la socialización y la triada aludida es la educación en ciudadanía desde el enfoque sociológico, desde la gradiente pedagógica para educación básica y sus particularidades en la educación de jóvenes y adultos. Además del correlato de la pedagogía aplicable para que las cuatro categorías del enfoque integral sea práctica en los espacios educativos, como así mismo, de los ámbitos familiares y comunales.



### Referencias bibliográficas:

- Castro, J. (1999). El retorno del ciudadano: los inestables territorios de la ciudadanía en América Latina. *Perfiles Latinoamericanos*, 8(14), 39-62. Obtenido de <http://perfilesla.flacso.edu.mx/index.php/perfilesla/article/view/361>
- Ciurlizza, J. (1999). Elementos jurídicos e históricos para la construcción de un concepto de ciudadanía en el Perú. En E. Bardález, M. Tanaka, & A. Zapata (Edits.), *Repensando la política en el Perú* (págs. 301-326). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.
- Kymlicka, W., & Norman, W. (1997). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. *La Política: Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*(3), 5-40.

- Mallon, F. E. (1994). De ciudadano a “otro”. Resistencia nacional, formación del Estado y visiones campesinas sobre la nación de Junín. *Estudios y Debates*(1), 7-78.
- Sojo, C. (2002). La noción de ciudadanía en el debate latinoamericano. *Revista de la CEPAL*(76), 25-38. Obtenido de <https://www.cepal.org/es/publicaciones/10799-la-nocion-ciudadania-debate-latinoamericano>
- Tönnies, F. (2011). *Comunidad y asociación: El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Madrid: Biblioteca Nueva.



# El testimonio de Wilfredo Rozas (1905-1984): los apristas en París

Ricardo *Melgar Bao*

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

Recibido: 01-08-2019

Aceptado: 25-08-2019

*El sudamericano al embarcarse en Valparaíso o en Veracruz, se prometía ver en París cosas maravillosas, fenomenales, cosas auténticas y típicamente “parisienses”: un hombre con tres espaldas, una piedra que habla, un médico que, como Rabelais, cura a los leprosos, haciéndoles cosquillas, una bailarina epicena, un círculo cuadrado, en fin, el movimiento continuo [...]. Su sed de sensaciones, al conocer París, tropieza con la inesperada medida de la existencia parisiense, con este sentido de medida del espíritu francés, tan ceñido, ponderado y humano, como pocos.*

César Vallejo. “Sociedades Coloniales” (París, marzo de 1928). *Mundial* (Lima), núm. 410, 20 de abril de 1928.

El testimonio de Wilfredo Rozas nos permite reconocer la convergencia en su itinerario de vida y probablemente en el de sus coetáneos y afines entre el federalismo cusqueño, contrario al opresivo centralismo limeño, el incaísmo entendido como mito político-cultural y el aprismo. Federalismo, incaísmo y aprismo, constituyeron vías de nativización, es decir, movimientos de autoctonía etnocultural con proyección política en tiempos en que las conmemoraciones del primer Centenario de la Independencia (1821) y de la victoriosa Batalla de Ayacucho (1924), incitaban a las nuevas generaciones a repensar los orígenes y los proyectos de futuro regional, nacional y continental.

Wilfredo fue cofundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) en París, en septiembre de 1926.<sup>1</sup> Formó parte del secretariado de propaganda del

1 “Levantemos aquí nuestros votos más profundos por la victoria de nuestra causa que es causa de millones de oprimidos; y prometamos

sector del Pacífico al lado de Alfredo González Willis, Horacio Guevara, Gregorio Castro y José Z. Ochoa. Integró también su Departamento de Disciplina en compañía de Nicanor Castro, participando en actos de confrontación con sus adversarios, según lo revelan sus propios recuerdos.

Wilfredo y su hermano Edgardo militaron en las filas del APRA. Óscar Rozas Terzi, su primo, militó en el APRA en la ciudad del Cusco hasta su ruptura y realineamiento con la célula comunista (Cuadros, 1990). Esta red de parentesco y militancia aprista tuvo que ver con la circulación y reproducción que hizo la célula de París de una carta de Haya de la Torre dirigida a Óscar Rozas Terzi en el Cusco fechada en Londres el 22 de septiembre de 1929.<sup>2</sup> Los apristas vivían

---

abandonarlo todo por ir hasta el fin en la lucha, llevando con las banderas de la APRA su programa libertador al Perú y a la América'. "En medio de una emoción y contestando a la última frase en quechua que Haya de la Torre pronunció ¡Huaynacuna juñuacucyhis! (juventud únete), veinticinco estudiantes cusqueños respondieron por tres veces con el grito tradicional de saludo al jefe: ¡Haya causuchum!". (Repertorio Americano, 1927).

- 2 "Yo me permito diferir de Ud. cuando Ud. dice que nuestro fin inmediato y de primer plano no es la toma del poder. Yo me acuerdo que Lenin ha escrito una frase que no debe olvidarse: 'la cuestión esencial de la revolución es la cuestión del poder'. De acuerdo con Marx tampoco creo que el poder 'debe caer a su hora'. Marx aconseja: 'adelantar la hora histórica de la toma del poder lo antes posible'. Cuando los movimientos, y esto lo dice y repite Marx muchas veces, no tienen el carácter político de toma del poder, de preparación para la conquista del Estado, los movimientos son ensayos sin objetivo, o como también los llama Lenin 'PORNOGRAFÍA REVOLUCIONARIA' pero no obra revolucionaria. De acuerdo con Marx, es decir, porque nuestro movimiento es marxista, porque el APRA es marxista y quiere la aplicación del marxismo a nuestros países, se planeó sobre bases marxistas el movimiento revolucionario que acaba de fracasar, no por nuestra culpa.  
"Usted insiste en que hay que usar francamente el nombre de comunismo. Hoy justamente he recibido una carta del comp. Mendoza de La Paz quien se muestra opuesto a esta idea. El compañero Mendoza presenta razones muy interesantes y realistas. En nuestros países donde la ignorancia es tan grande, donde se crean fantasmas con las palabras, el vocablo comunismo, como dice el c.



un accidentado proceso de definición ideológica. Su retórica expresaba momentos diferenciados de sus comprensibles vacilaciones ideológico-políticas. Los militantes de las células apristas en el exterior resentían los influjos cominternistas y socialistas, acaso porque carecían de un sólido cuerpo de doctrina. Sus ideas antiimperialistas, sumadas a su concepción de Frente Único de carácter policlasista, tenían muchos puntos de contacto con las postuladas por la Internacional Socialista y la Internacional Comunista en su fase previa a la denominada del Tercer Periodo o de “clase contra clase”. Los apristas solían concurrir en París a los mítines convocados por el Partido Comunista Francés y leer textos marxistas, como bien lo refrenda en sus evocaciones Wilfredo Rozas. Un documento interno, probablemente de 1930, intitulado “Teoría del Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales”, compiló citas extraídas de las siguientes fuentes: M. N. Roy, *La Libération Nationale des Indes*;<sup>3</sup> « Pour l’indépendance complète de l’Inde »,<sup>4</sup> sin mencionar que se trataba de un pronunciamiento del secretariado internacional de la Liga Antiimperialista acerca del Congreso Nacional Indio; y el folleto de Lenin *El capitalismo de estado y el impuesto en especies: (la nueva política, su naturaleza y sus condiciones)*.<sup>5</sup>

---

Mendoza es un ‘cucú’. La táctica aconseja no fijarse en las palabras, sino en los hechos. En las épocas anteriores a la Revolución rusa, los comunistas no se llamaron comunistas. Tácticamente adoptaron una palabra inexpresiva: bolcheviques [...]. Aprista es la contracción de unas cuatro palabras en las que figura la palabra revolucionario. Si Ud. quiere, APRA y aprista es una palabra más expresiva que bolchevismo y bolchevique antes de la revolución rusa”. Haya de la Torre a Óscar Rozas Terzi. Londres, 22 de septiembre de 1929, proporcionada gentilmente por el historiador Íñigo García-Bryce. Se encuentran originales en el archivo de la Fundación Armando Villanueva del Campo, en la ciudad de Lima y el Fondo Luis Eduardo Enríquez Cabrera de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de México. Subrayado en el original.

3 Paris, Editions Sociales Internationales, 3, rue Vallet, 1927.

4 *L’Humanité* (Paris), 30 de diciembre de 1929, p. 3.

5 [Traducción de Juan Andrade]. Madrid: Biblioteca Nueva, 1927[?].



Imagen 1. De pie: Gregorio Castro, César Enríquez, Edgardo Rozas, César Wilfredo Rozas, Rafael González Willis, Alfredo González Willis. Sentados: Luis Eduardo Enríquez, Víctor Raúl Haya de la Torre, s/i. 1927. Archivo del autor.

En su testimonio, Wilfredo refirió la existencia de un pacto secreto para derrocar al presidente Leguía, suscrito entre la célula aprista de París y el mayor Luis M. Sánchez Cerro, al cual le fue entregado un borrador de manifiesto que justificaba el golpe de estado. Resulta verosímil ese encuentro, toda vez que durante los años de 1925 y 1929, el oficial peruano realizó una estancia de estudios militares entre Italia y Francia. La redacción del manifiesto de Sánchez Cerro del 22 de agosto de 1930 le ha sido atribuida íntegramente a José Luis Bustamante y Rivero, el cual fue nombrado ministro de Justicia, Culto e Instrucción. A pesar de ello, cabe la hipótesis que el texto aprista haya sido tomado como base por Bustamante para la redacción del manifiesto. Es posible también que Bustamante tomase en cuenta la veta nacionalista de Sánchez Cerro en su composición, toda vez que las ideologías nacionalistas le eran distantes u objetables. Una atenta lectura sugiere la existencia de un elemento residual aprista de corte antiimperialista acerca de la independencia económica y política, ajeno al ideario liberal de Bustamante y a su visión moral, jurídica y administrativa del Estado y la nación:

En el orden económico, ha destrozado nuestras finanzas y elevado nuestra deuda externa de 80 a 600 millones de soles, poniéndonos a merced de prestamistas extranjeros, hipotecando así nuestra independencia económica, con inminente peligro de la soberanía nacional.

[...] Como digno remate de esta serie de ignominias, acaba de ofrecer al extranjero, con nuestras petroleras, no solo una de las pocas y privilegiadas riquezas que aún nos queda, sino, lo que es peor, el ahondamiento del vasallaje económico que dista apenas un paso del vasallaje político (Sánchez Cerro, 1930).

El golpe de estado fue bien recibido por los apristas en un primer momento. El mensaje de Heysen a pocos días del hecho, elogió a los jóvenes militares. Evocó que ellos lo felicitaron cuando confrontó políticamente a Mariano H. Cornejo Zenteno, siendo embajador del Perú en Francia. ¿Sánchez Cerro estaría entre ellos? Es posible que sí.<sup>6</sup> El diario *El Comercio* reprodujo un texto publicado por la revista neoyorkina *Commerce and Finance*, anunciando que Sánchez Cerro apoyaría la candidatura presidencial de Haya de la

---

6 “Los jóvenes militares que hoy van en busca de los trabajadores manuales e intelectuales son paladines incofinados del nuevo Perú. Los abrazamos como aliados, puesto que nos anima el mismo afán de renovación. ¡La renovación del Perú será obra de su juventud!”.

[...] “El valor político y moral de los leguistas yo lo conozco bien por experiencia propia. Los militares jóvenes que me felicitaran después de haber humillado al exministro Cornejo en París siendo yo desterrado bien lo saben. Esos individuos están en remate público: no para adquirirse con paga sino con látigo. Al que más los azota más amarán. Tienen alma de lacayos. Son los filósofos cortesanos peleándose por atrapar las nueces”.

“Peruanos: hay dos formas de gobernar, o contra el pueblo o con el APRA. Párrafos seleccionados de cartas, y documentos políticos escritos por Luis E. Heysen después del Manifiesto de Arequipa. Buenos Aires, 1930”. Documento proporcionado por Íñigo García-Bryce. Tomado del archivo de la Fundación Armando Villanueva del Campo, en Lima.

Torre, suscitó reacciones encontradas.<sup>7</sup> Luis Eduardo Enríquez remitió una carta rectificatoria, siendo publicada en dicho diario.<sup>8</sup> Lo cierto es que el desencuentro y confrontación entre Sánchez Cerro y los apristas no tardó en llegar. El dictador dio una orden de expulsión del país de Cox el 26 de noviembre y prohibió el retorno de Haya de la Torre (Claridad, 1931). A cuatro días de acaecido el golpe militar, Haya de la Torre expresó su parecer, marcando distancias:

La caída de Leguía no solo significa la victoria del pueblo peruano, sino el triunfo moral de la opinión libre latinoamericana. Leguía dejó el poder con la misma indignidad con que se mantuvo. El mérito heroico del movimiento solo corresponde al pueblo peruano. El ejército sostuvo a Leguía durante once años, y solo tarde ha cumplido con el mandato de la opinión nacional. Nosotros los apristas conocemos los problemas sociales y económicos del Perú, y sabemos que no se resolverán por medio de una dictadura militar. La segunda etapa del movimiento será, sin duda, la lucha contra los generales, si pretenden perpetuarse en el poder, exigiendo la independencia económica del país y la justicia social bajo un programa aprista. Solo el aprismo salvará al país de la anarquía (Sánchez, 1979, pág. 175).<sup>9</sup>

En 1930 figura el nombre de Wilfredo como suscriptor de los manifiestos y comunicados de la célula aprista de París, dos de los cuales se reproducen como anexos. Fue dirigente del Partido Aprista Peruano de 1930 a 1948, año en que renunció a dicha organización política.

Tuve la fortuna de conocer y entrevistar a Wilfredo Rozas en la ciudad de Lima, gracias a la mediación de César Enríquez, hijo de Luis Eduardo Enríquez Cabrera. La familia Enríquez

<sup>7</sup> *El Comercio* (Lima), 22 de septiembre de 1930.

<sup>8</sup> *El Comercio* (Lima), 27 de septiembre de 1930.

<sup>9</sup> Publicado originalmente en *Crítica* (Buenos Aires), 27 de agosto de 1930.

y la Rozas, ambas cusqueñas, mantenían entre sí, a pesar de las distancias entre México y Perú, añejos lazos amicales. Me citó en su casa, ubicada en el barrio de Santa Beatriz, cerca del cine Roma. Su trato fue cálido y muy abierto a evocar su proceso de politización entre el Cusco y París. Nos mostró su valioso archivo fotográfico, en el cual no faltaban imágenes de la vida de los peruanos en París, particularmente de los apristas. Su afición por la fotografía se inició cuando era un joven estudiante universitario. En su casa hacía el revelado de los rollos fotográficos en su cuarto oscuro. Parecía ser su capital cultural máspreciado. Me había ofrecido, si retornaba de visita al Perú, reproducir algunas fotografías tomadas en París. Me tardé mucho en regresar y perdí el contacto con Wilfredo. Ojalá que la familia haya conservado ese valioso acervo de imágenes y tenga la disposición de donarlo a la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco o a la Biblioteca Nacional del Perú.



Imagen 2. De izquierda a derecha: César Wilfredo Rozas, s/i, Edgardo Rozas, s/i. Archivo del autor.

## Rebeldía precoz

Yo nací en el Cusco el año de 1908, un 3 de septiembre. Mi padre, Miguel Ángel Rozas Cámara fue legítimamente cuzqueño. Mi madre, María del Pilar Lecaros Coronado era de origen arequipeño. Estudié mis primeras letras en la escuela pública y continué mis estudios en el Colegio Nacional de Ciencias, en donde los terminé, el año de 1925. Allí me pasó una cosa muy rara. El hijo de un ministro que estudiaba con nosotros tenía que viajar a Europa y para ello tenía que cursar simultáneamente el cuarto y quinto año de secundaria. Había acordado en Lima que tenía que terminar en un solo año, mediante estudios suplementarios. Al hacerse extensivos a todo el salón, tuve la suerte de aprobar todos los cursos.

Yo quería seguir la carrera de militar en Lima, pero mi padre me dijo: “tú no te vas a la capital”. Mi padre era antimilitarista. Me dijo: “no, no quiero cachacos en la familia, mejor te vas a París, porque en Lima te vas a malograr”. Así fue como partí a París. Viajé junto con mi hermano mayor, quien había terminado sus estudios un año antes: Edgardo Rozas Lecaros.

En el Colegio de Ciencias del Cusco teníamos una pléyade de muchachos inquietos que creíamos que el Cusco debería tener una mejor situación. Por los pasajes de la historia del Perú, que en ese entonces leíamos, nos daba pena por ejemplo la Guerra del Pacífico por la que se perdieron varias provincias del país. Éramos inquietos; no estábamos conformes con las cosas fáciles. En el Colegio de Ciencias había un director limeño de nombre César Patrón, que reemplazó a un señor alemán.<sup>10</sup> Este Patrón venía de una vida muy regalada, muy

---

<sup>10</sup> El anterior director se llamaba Agustín Whilar Rosay (1860-1932) y no era alemán, sus ancestros eran ingleses. Fue pedagogo y profesor de Gramática castellana. Autor de los siguientes libros: *Ejercicios graduados de gramática y composición castellana* (1900); *Pedagogía general teórica y práctica* (1907); *Tratado teórico práctico de castellano* (1911); *Lecciones elementales de gramática castellana* (1933), entre otros.

fácil, siempre andaba en cama y el alumno tenía que buscarlo allí para pedirle permiso por cualquier cosa. Patrón andaba siempre en cama porque tenía frío y le gustaba dormir hasta las diez de la mañana.

Entonces nos pusimos a protestar todos y formamos unos comités de huelga. Nosotros siempre hemos sido bastante levantiscos, como me decía mi mamá: “Tú eres muy levantisco con tus amigos, no te metas en esas cosas”. Pero hicimos esa huelga contra Patrón.

En vista del curso de la huelga contra Patrón, nos mandaron inmediatamente un nuevo director de origen alemán que era muy severo; aunque Patrón no quería retirarse, éste asumió sus funciones. Exigió disciplina. Había que estar a la hora en punto en el colegio. El que no llegaba a esa hora se encontraba con la puerta cerrada y debía ofrecer disculpas y dar razones por haber llegado tarde. Y con mayor razón el profesorado, el cual debería dar el ejemplo, decía, de lo contrario, “¿cómo va a poder manejar a los muchachos?” Esto causó inquietud entre los profesores y prepararon otra huelga para sacarlo.

Hubo una batalla singular entre dos amigos, un tal Guerra, que después fue aviador, y un señor Pareja, que era agricultor. En la gresca salió perdedor Guerra, que huyó, él era “patronista”. Luego de ver eso, perseguimos a los “patronistas” y el alemán se quedó. Pero luego de un año, por las cuestiones de incomodidad de los profesores, se le cambió por un señor Smith, americano. Al americano le gustaba el deporte, tanto que a los profesores se les veía buscando alumnos para sus clases. Unos andaban jugando fútbol, otros básquet o si no béisbol. Terminaron por cansarse profesores y alumnos de esta nueva situación y entonces se hizo otra huelga. En esta huelga estuvimos todos. Yo era uno de los dirigentes.

Estando entre la multitud me tocaba dirigir los movimientos: que vamos por acá, que vamos por allá. Me acuerdo que vino el doctor Cosío, José Gabriel Cosío,<sup>11</sup> profesor

<sup>11</sup> José Gabriel Cosío (1887-1960), representante de la corriente cusqueñista de renovación étnico-cultural. En 1908 se doctoró en la Universidad del Cusco sustentado la tesis “Americanismo

de literatura. Un señor profesor por sus conocimientos y me dijo: “Rozitas, Rozitas, ¿qué estás haciendo? ¡ya deja esas cosas!”. Pero yo estaba en el seno de la huelga y le respondí: “No, doctor, ¡que viva la huelga!”, grité al mismo tiempo que lancé un tiro al aire. Entonces el profesor desapareció.

Con esta actitud la gente se entusiasmó y nos fuimos a romper las barreras que habían colocado para atajarnos. Y Román Saavedra,<sup>12</sup> hoy comunista, tomó la palabra y habló muy bien. Y entonces nos fuimos a buscar al doctor, decían: “hay que perseguirlo, castigarlo, hay que ir a la Universidad donde se ha escapado. Vamos a la Universidad”. Y nos fuimos. Al llegar a la Universidad nos dijeron que el doctor se había ido a la prefectura. El prefecto se asustó con la movilización y soltó a los gendarmes para que nos envararan y metieran bala. Como unos quinientos alumnos ya estábamos en las puertas de la prefectura. Murió un muchacho allí. Mientras parecía que otro alumno se fugaba, pero no era así, había ido a su casa a traer dos revólveres que nos los repartió para seguir combatiendo contra los policías.

Estábamos dispuestos a volar la prefectura. Entonces intervino el doctor Francisco Sivirichi,<sup>13</sup> padre de Atilio, gran matemático, un individuo de poses severas. Abogó por nosotros

---

literario”. Autor de *El Cuzco prehispánico y colonial* (1918); *Literatura: seguida de noticias sumarias de historia de la literatura castellana, hispanoamericana i peruana* (1923); *El Cuzco histórico y monumental* (1924), entre otros. En 1928, en compañía de Gamaliel Churata celebró la representación en la ciudad de Puno de la pieza teatral *Tucuiyac Munasccan*, del entonces joven escritor Inocencio Mamani, con guion y parlamento en quechua: “Ofrezco a Mamani ocuparme de su obra, ayudarle en lo que pueda, asegurándole que soy devoto de la literatura quechua y cultivador asiduo del idioma, cuyo valor arqueológico lo creo inestimable, aunque no piense ya en la restauración del idioma como lengua viva que se pueda imponer a los pueblos del Continente” (Cosío, 1928).

12 1902-1982, originario de Pucará. Integrante del grupo cultural Ande, de Cusco y animador de la revista *Kuntur* (1927-1928).

13 Director del Colegio Nacional de San Ramón (Ayacucho) en 1926. Autor de *Monografía de la provincia de Islay* (Lima: Imp. C. F. Southwell, 1930).





Imagen 3. Arriba: s/i, Luis Eduardo Enríquez, s/i, Gregorio Castro, Alfredo González Willis, Wilfredo Rozas, Rafael González Willis, Nicanor Castro. Archivo del autor.

y nos llevó al colegio. Luego se quedó de director. Dada la actitud de valentía que había demostrado ante la situación y por haber convencido a la muchachada de regresar a clases, decidimos nombrarlo director del Colegio de Ciencias, y con él terminamos el periodo escolar. La última huelga fue en 1923. Al año siguiente estuvimos más calmados.

Ya desde el colegio teníamos nuestros grupos armados de federalistas, porque nuestra promoción veía para el Cusco la alternativa de forjar la Federación del Perú. Dentro de ese movimiento nosotros habíamos librado una lucha también nacionalista. Sucede que por esas fechas llegaron los repatriados de Tacna. Quienes vinieron fueron trabajadores obreros con buenos sueldos, para trabajar en la carretera Cusco-Abancay. Nosotros íbamos hasta la carretera para hablar con los mismos peones para pedirles datos, noticias, explicaciones de cómo era la frontera con Chile, el Morro de Arica, cómo era aquello. Ellos nos explicaban y nos alentaban a ese patriotismo de reivindicar nuestras provincias cautivas de Tacna, Arica y Tarapacá. “¡Viva la libertad!”, era el grito de guerra de los muchachos. Lo de Tacna, Arica y Tarapacá venía desde 1921, en que llegaron los primeros repatriados al Cusco. Así formamos un organismo

de la Federación: Cusco Federalista. Allí estaban el doctor Delgado, el poeta; el doctor Pérez, de profesión abogado y profesor de la Universidad, Rafael Alfredo González Willis y un poeta Palacios que murió aún joven, entre otros.

### **La fundación de la Apra en París**

Después de terminar mis estudios, nos fuimos a París mi hermano y yo. Allí también comenzamos a retomar la lucha por la cuestión federalista. Estábamos formando nuestro grupo de cusqueños federalistas. Resulta que un día nos encontramos con Víctor Raúl Haya de la Torre en el bosque de Boulogne, en París. Íbamos allí los sábados y domingos, Edgardo, Luis Eduardo, César Enríquez y yo, los cuatro.

El aire de París era pesado y nosotros íbamos a tomar oxígeno como buenos campesinos al bosque de Boulogne,<sup>14</sup> a dormir en las hierbas frescas. El aire de París estaba encajonado por sus edificios de ocho pisos. Nos íbamos a tomar aire fresco porque le teníamos miedo a la tuberculosis. Después de la Primera Guerra Mundial había en París muchos tuberculosos.<sup>15</sup> Por ello, para cuidar los pulmones, nos íbamos al bosque.

También Víctor Raúl había tenido cierta inquietud por ir al bosque y nos vio que paseábamos, correteábamos y jugábamos a la pega. Nos preguntó: “¿Ustedes son latinoamericanos? Ustedes son peruanos. Ah, si se les ve en la cara, son cholos, qué gusto de encontrarlos”. Así hicimos amistad. Nos dijo: “hablemos como amigos, todos somos estudiantes”. De allí

---

14 Esta área constituye el principal pulmón de la capital francesa, aunque su incorporación formal data de 1929. Se trata de un parque con una superficie de 846 hectáreas ubicado en el límite oeste de París que fue remodelado como tal por Napoleón III en 1852.

15 La tuberculosis, a pesar del descubrimiento y aplicación de una vacuna a partir de 1921, era un flagelo en los barrios obreros y marginales de París. Se consideraba que la zona prostibularia era la principal fuente de contagio. Los peruanos que padecían este y otros males recurrían a los servicios del Hospital de la Charité, allí fue internado en dos oportunidades César Vallejo y Luis F. Bustamante durante sus últimos días de existencia.

nació la idea de reunirnos. Que tal día. “Bueno, respondió Haya, porque he venido por pocos días. Estoy en Oxford estudiando y también estoy de profesor de idiomas. Yo vengo de tiempo en tiempo nomás acá. Podemos conversar sobre la Alianza Popular Revolucionaria Americana y del Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales”. “Bueno, le dijimos a Víctor Raúl, ¿qué, es eso?” “Se trata del Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales que acabo de formar en México, en donde he entregado la bandera en mayo de 1924”. “Bueno, volvimos a decir, ¿cómo está la organización?” Haya respondió: “todavía está en formación, he dejado solamente los principios en que se debe basar, los cinco puntos programáticos y principales de la Apra”. Dijimos: “y esos cinco puntos, ¿cómo funcionan?, ¿cómo organizan la cuestión? ¿Nos pueden dar pautas?”

“No, ustedes tienen que ver la manera de arreglarlo. Voy a procurar confiar en ustedes porque a decir verdad no hemos visto cómo está organizado allá. Lo único que he hecho es entregar los principios, los cinco puntos de la defensa latinoamericana”. “Bueno, replicamos, y ¿cómo funciona?, ¿cómo le vamos a hacer? Ya sabemos lo de los cinco puntos, pero ¿cómo va a funcionar?, ¿quiénes van a ir?, ¿qué, instrucciones vamos a tener?” Haya repitió: “no, todavía está en formación. Recién me he venido acá, he salido deportado por la persecución política. He estado en Suiza, luego me fui a Oxford, voy a estar aquí una semana. Después de esto me voy”.

Allí recién comenzamos a caminar y a formar un partido allá por 1926, sería entre febrero y marzo. El encuentro con Víctor Raúl se realizó a fines de 1925. Entonces nos reunimos con los compañeros cusqueños. Ya una vez que conformamos una fuerza, nos fuimos a la Asociación General de Estudiantes Latino Americanos (AGELA).<sup>16</sup>

Yo pertenecía a la AGELA lo mismo que Eduardo Enríquez, César Enríquez, Edgardo Rozas y un tal Carrasco,

---

<sup>16</sup> Se reunían en el local de la Maison des Grands Journaux Ibéro-Américains, dirigido por Alejandro Sux (Taracena, 1989, pág. 67).

al que también llevé. Fue un amigo colombiano el que nos preguntó por qué, no pertenecíamos a la AGELA, y me explicó que todos los que estudian aquí se van a inscribir y que no era mucho lo que había que pagar. Así que fui y me presenté, y después llevé, a mi hermano diciéndole: “allá vamos a tener amigos con quien conversar”. Allí conocí a unos argentinos. Íbamos todas las tardes a la AGELA para conversar. Tenía bonitos salones. Estaba muy bien puesta, era una asociación que valía la pena. Allí estaban: Carlos Quijano<sup>17</sup> de presidente, Vicente Huidobro,<sup>18</sup> Miguel Ángel Asturias,<sup>19</sup> Reyes.<sup>20</sup> Entre los argentinos había algunos hijos de estancieros. En la AGELA nos volvimos muy activos, habíamos llegado con una sed de actividad y de política para la solución de nuestros problemas cusqueños, peruanos y latinoamericanos. Éramos de los más puntuales para las sesiones, asambleas y conferencias. Éramos de los que llamábamos a todo el mundo. Allí decían:

“los cusqueños se mueven, se ve que les gusta la cuestión”. “¿A ustedes no les gusta pasear o ir al teatro?”, nos preguntaban. Respondíamos: “no, a nosotros nos gusta estar con personas como ustedes, conociendo Latinoamérica. También para que nos conozcan ustedes, ya que estamos ignorados”. Cuando decíamos: “yo soy del Perú”, nos preguntaban: “¿y dónde queda ese país?” “Bueno, donde era el país de los incas”. “¡Ah! ¿Entonces usted es inca, oiga usted, y se viste así?” “No, nosotros allá nos vestimos como usted, pero hemos venido con nuestros vestidos incaicos, con nuestra cushma, nuestra mascaipacha, pero los dejamos en Panamá para atravesar el Océano”. (Se ríe). No, no, eso no es fantasía, pero no hay que olvidar que el francés tiene mucho sentido del ridículo, nos les gusta que se les tome el pelo.

Bueno, nosotros seguiríamos trabajando para la APRA. Dijimos: “tú, Eduardo, que tienes más tiempo, debes estar

17 Fundador y presidente de la AGELA, la cual describió como «netamente antiimperialista, la primera instancia antiimperialista latinoamericana creada en París». *El País* (Montevideo), 11 de julio de 1925, pág. 3 (Caetano & Rilla, 1986, pág. 41).

escribiendo cartas”. Acababa de llegar una carta de Víctor Raúl y le dijimos a Eduardo: “tú contéstale, pues tienes estafeta postal y todo”. Y Eduardo preguntó: “¿y con qué, voy a echar la carta?” “Bueno, pues hay que elegir un secretario de economía para que vea lo de los gastos que hay que hacer: movilidad, etcétera. Vamos a realizar una sesión para ver cómo se acopian fondos. Hay que comprar papel, estampillas, pagar el transporte y no nos vamos a estar sacrificando. Es necesario que se le provea, que colaboremos con los gastos con unos veinte francos por cabeza”. Se propuso a Gonzalo Gamarra<sup>21</sup> que es bastante serio, estudioso y correcto. Se dijo también que cada uno debe ir a pagar, nada de ir a cobrar. A otro lo nombramos secretario de relaciones. A él le decíamos: “oye, no le notificaste para que viniera fulano, no dijiste que ibas a traer a unos latinoamericanos, a unos haitianos. Tráelos, pues hay que cooperar con ellos”. También se eligió a los secretarios de disciplina y de organización.

A los haitianos los llevamos a nuestras reuniones, pero dijeron que no entendían bien. Además, alegaron: “nosotros somos haitianos y el único problema es Louis Borno,<sup>22</sup> aunque en cierta manera nos ayuda en nuestros estudios. Es verdad, es un tirano, pero nos está ayudando, ¿cómo lo vamos a combatir? El que está malogrado es Devin, porque ha sido deportado, porque quiso hacer la revolución”. Había salido de Haití por haber sido insurrecto en su tierra. Chartoux era un dominicano que vino por su cuenta; quería estudiar, pero no en Estados Unidos, a donde lo querían enviar sus padres.

Para atender los vínculos con las personalidades como, por ejemplo, con el doctor Bergman, decidimos elegir a un secretario general. Este se ocuparía de las recepciones, repartir trabajos y hacer nexos de la APRA con los demás. Se propuso que el compañero Enríquez, que era el secretario de actas, pasase a ser el secretario general. Dijo: “ya que no

---

<sup>21</sup> Militante aprista cusqueño.

<sup>22</sup> Dictador de Haití entre 1922 y 1930, colaborador de las tropas interventoras estadounidenses.

tengo alternativa tendré que aceptar”. Dije: “pero no lo van a abandonar, vamos a apoyarlo”. Así fue elegido Luis Eduardo Enríquez, nuestro primer secretario general de la célula de la APRA en París.

Teníamos una especie de academia donde leíamos. Teníamos nuestra biblioteca. Leíamos a Bujarin, Lenin, El *Anti-Dühring* de Engels, a Marx. Cuando vino Ravines compramos los libros de Engels y de Marx para nuestra academia de estudios. Después de leer cada obra planteábamos la cuestión del Perú y discutíamos. Y veíamos que el Partido Comunista era drástico en sus posiciones y decisiones. Bujarin y Lenin nos explicaban que la Historia no da saltos sino evoluciones y que aquel que quiere dar saltos es un comunista utópico. Por eso la diferencia entre comunismo utópico y comunismo científico. Después leímos a uno muy bueno, disidente de los comunistas y que lo expulsaron, Plejánov. Este se adecuaba a la cuestión de las masas y lo planteó muy realistamente. Me gustaría volverlo a leer.

518

### **Aprender de los comunistas**

Nos íbamos a las manifestaciones comunistas. [Juan Jacinto] Paiva<sup>23</sup> era de tendencia comunista. Él decía: “prefiero ser cabeza de ratón que cola de león”; era su base de revolucionario. Claro, él pensaba en sí y que la revolución le sirviera a él y eso es ser cabeza. En cambio, nosotros queríamos hacer la revolución para aprovechar y demostrar que el país estaba en un proceso magnífico para evolucionar y para organizarlo, ya que era nuevo. No había aún comunistas ni proletarios. Proletarios no había prácticamente en el país. En la sierra, en el Cusco, los obreros que trabajaban en las siete textileras salían del trabajo y se iban a cultivar su chacrita. Y la chacra como propiedad da otro sentido a la conciencia del individuo acerca del derecho de propiedad. La conciencia se forma de esa propiedad y no se le va a cambiar fácilmente en una década. Por chiquita que sea

---

23 (Mariátegui, 1929).

la chacra, es ya un propietario y se siente dueño de esa tierra que la va a hacer producir. No importa que sea media hectárea, ya que la fábrica lo mantiene, es como una disección, y eso no se puede borrar.

Paiva era un hombre muy leído, muy lector. Le gustaba siempre estar al tanto de todo. A las reuniones comunistas iba, pero mayormente no dio luces, era muy introvertido. Ni siquiera discutía con nosotros. Hablaba con miedo, desde el principio se le veía cohibido. Con quien discutía era conmigo, encontraba más captación. Discutíamos eso de que en los países atrasados a todo movimiento insurgente debe apoyarlo el partido comunista, eso le repetía constantemente. Él quería estar de acuerdo solo con el proletariado.

Nos íbamos con Paiva a las manifestaciones comunistas. Allí estaban organizadas en un campo de pasto, diez o quince tribunas para cada idioma. Las tribunas eran por idiomas para que cada uno buscara el idioma que más le gustase. Yo iba a la de los franceses, íbamos también a la de castellano cuando veíamos que no era muy interesante el discurso. Escuchábamos a León Couturier, Marcel Cachin, Romain Rolland, Henri Barbusse, Maurice Thorez.<sup>24</sup> Thorez pertenecía a ese organismo, como existe la CIA en Estados Unidos, pero en Rusia, a la KGB.<sup>25</sup>

Thorez salía con las últimas noticias con base en el espionaje. Desde esa época estaba denunciando los pasos hacia la Segunda Guerra Mundial que ya la estaban preparando. Decía que Francia no se defendería porque sabían que, si nos armaban a nosotros, las armas se volverían contra los burgueses. Ellos saben perfectamente eso y no nos armarán, decía Thorez. Dejarán que Francia sea invadida. Y justo así

---

24 Maurice Thorez (1900-1964). Máximo dirigente del Partido Comunista francés desde 1930. Animador de la campaña antiimperialista y anticolonialista en Marruecos. Abd el-Krim, líder nativo de la insurrección anticolonial, fundó y sostuvo la República del Rif entre 1923 y 1926 (Bulaitis, 2018, págs. 57-58).

25 Error histórico. Probablemente se refiera a la OGPU, que comenzó a operar en 1923 como policía política soviética. La KGB se fundó en 1954.

sucedió. Petain traicionó al entregar las armas y dejó que toda su flota la hundieran en ese puerto al sur de Francia, sin disparar un cañón.

En las manifestaciones comunistas aprendimos a manejar la brevedad del discurso, lo conciso del discurso. Eran maestros. Había veinte minutos para el mejor orador como máximo. A los veinte minutos le decían: “la hora se acabó, bájese”. Para hablar tenían bien concretos los puntos, no andaban con divagaciones. Eso aprendimos nosotros. Por eso es que la tónica de nuestros mítines adquirió eso. Nosotros éramos los críticos. Íbamos con Víctor Raúl, César y Luis Eduardo Enríquez. Estaba un orador que era muy ameno, bromista y veía las cosas con cierto cariz de humor.

Estudiábamos los gestos de los oradores. Por ejemplo, Couturier<sup>26</sup> en la tribuna daba un paso adelante y abría los brazos y decía: “Camaradas, yo estoy aquí porque tengo que darles unas nuevas acerca de los avances del imperialismo.

Hay esto y esto, y en Francia se está traicionando, los burgueses nos están vendiendo”. Thorez era más violento, pura mímica, agarraba una sentencia y luego cortaba el aire con la mano. Había unas cosas teatrales. Eran individuos que habían estudiado oratoria y tenían condiciones especiales que nos impresionaban. Toda la cuestión estaba hecha, según ellos. Un orador decía, dando un paso adelante: “ya estamos listos, que venga la guerra. La guerra tiene que venir porque esto no va a continuar, el imperialismo está ya muy desarrollado y están peleando entre ellos. A nosotros nos traicionarán para evitar que derroquemos a los burgueses, eso saben ellos”.

Hubo un orador africano. Un negrito, muchacho él, tendría unos veinticinco años. Se subió muy emocionado y mirando a todos dijo: “Camaradas, el imperialismo luego de explotarnos a nosotros, traen los dineros acá, a la metrópoli. Nos consideran franceses, pero no tenemos el régimen político

<sup>26</sup> Probablemente se refiera a Paul Vaillant-Couturier (1892-1937), intelectual comunista francés, cofundador del Partido Comunista de su país.





Imagen 4. Sentados: Gregorio Castro, César Wilfredo Rozas, Gonzalo Gamarra. De pie: s/i, s/i, José Toribio Ochoa. Archivo del autor.

que ustedes tienen. A nosotros nos explotan, nos pagan mal y nos quitan nuestras pertenencias”. Los africanos estaban allí gritando. Una pléyade de negros color mate. Yo no he visto por acá esos negros, hasta daban ganas de despintarlos. Había unos del Sur de África que tenían unas cabezas huesudas, flacos, altos, eran watusis.

Luego, después de los discursos se vendían banderines y condecoraciones. Vendían para conseguir recursos para el partido. Yo me compré un parche lleno de figuritas como de torero, una bandera roja. De todo lo que veíamos tomábamos notas, íbamos tomando datos. De los comunistas también

aprendimos a formar nuestros cuerpos de choque para cuidar o romper manifestaciones. En el lugar donde se realizó el mitin no había transporte público. No había ómnibus, pero allí estaban los choferes comunistas. A Paiva, a César y a mí nos llamaron de un taxi y nos dijeron, “pasen”. Le respondimos: “no tenemos plata”; “pasen nomás”, dijo el chofer. Nos llevó a nuestros domicilios sin cobrarnos. Eso sí, ellos nos estaban demostrando que tenían camaradería y voluntad de cooperación. En el trayecto, el chofer nos dijo: “¿ustedes son comunistas latinoamericanos?, eso debe ser bravo allá”. Los comunistas lo tenían todo bien organizado. Hacían un desfile, una manifestación, pero bien organizados. Había una comuna francesa en Saint Denis, Montmartre, que era de comunistas. En esa zona se encontraba el local de *L'Humanité*, el periódico comunista que no nos aceptó nuestra propuesta cuando mataron a Sandino. Los pocos que quedábamos de la Célula aprista redactamos un manifiesto e hicimos una propuesta contra Estados Unidos. Lo llevamos a la Embajada de Estados Unidos para que remitiesen la protesta de los latinoamericanos. Con toda audacia nos pusimos a firmar por cada una de las naciones que no estaban representadas dentro del grupo. No había representantes de la Argentina, Chile y Ecuador. Así lo presentamos ante el embajador que nos recibió muy atentamente, nos dijo que lo iba a transmitir; que él no podía saber sobre la situación real, porque eran cuestiones del gobierno de su país.

Con ese mismo documento nos fuimos a los periódicos, grandes y chicos; de izquierda, centro y derecha. Así fuimos a *L'Humanité*, y nos dijeron que lo iban a reproducir. Al principio nos preguntaron: “¿De dónde es este Sandino?” “Nicaragüense”, les dijimos. “¿Dónde queda eso?” “En la América Central”. “¿Y ustedes pertenecen a la Tercera Internacional?” “No, les respondimos, no pertenecemos, no nos hemos inscrito todavía porque estamos aprendiendo”. Nos contestaron que si no estábamos afiliados no valía la pena que fuéramos a buscarlos por ese escrito, pero que se lo dejáramos. Nunca lo publicaron.

Los que sí publicaron el Manifiesto fueron: *Paris Soir* y *Le Petit Parisien*, que eran socialistas. Este último publicó bastante, incluyendo comentarios, e hicieron constar su protesta por el asesinato de Sandino.

Recuerdo que una vez hicimos una manifestación en la Sala de Agricultura, la que llenamos. Allí habló Víctor Raúl y varios latinoamericanos. Pusimos a Víctor Raúl como orador de fondo para que cerrase el evento en nuestro favor. En ese tiempo Haya hablaba bien, estaba fogueado.

Por aquel entonces Haya de la Torre estaba sometido a nuestra presión, a nuestra disciplina. Él no mandaba. Tenía que ir a cualquier conferencia o buscar a la persona que tuviese que contactar. Siempre iba acompañado para que no nos traicionara. Víctor Raúl debía informar de las entrevistas en el Comité de la Célula, donde veíamos lo que había hecho, lo que había dicho. Si había algo que se hubiese olvidado durante la entrevista, el compañero que iba con él se lo recordaba. En el Comité, el compañero informaba sobre las cosas que Víctor Raúl había dicho y las que no. Nosotros criticábamos los desaciertos por el bien del partido, corrigiéndolos de inmediato. Para ello no había atenuantes de ninguna clase.

Ahora cuando había sesiones tanto del comité como de todita la asamblea, el que llegaba tarde pagaba una multa no muy fuerte, sino que al pedirle 1 o 2 francos, veíamos la parte moral. No era el castigo del dinero sino la sanción moral de pagar la multa porque era una responsabilidad no cumplida. Entonces todos llegaban a la hora. Alguna vez llegó tarde Víctor Raúl y también le cobramos. Dijo: “es que yo he estado dando una conferencia”. “No sabemos, pero tú estás llegando tarde y cada uno debe ver sus problemas y cada cual los del Partido. Primero pagas la multa y después explicas”. No había nadie que se salvase de la disciplina. Y Víctor Raúl la aceptó muy bien.

Cuando Víctor Raúl nos dijo: “ya he hecho un año de servicios al partido, ahora debo descansar un poco porque tengo mucha labor”, no se lo aceptamos. En eso llegó Heysen<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Dirigente aprista. Llegó a ser secretario general de la Célula del

de Buenos Aires, era 1927. Ravines<sup>28</sup> había llegado antes, en 1926. Nosotros estábamos de estudiosos. Tuvimos que cambiar a Heysen de la secretaría general porque tuvo que ausentarse. Nombramos a Eudocio Ravines porque era de más lucha, era muy subversivo en sus discursos, en las asambleas. Ravines se mostraba como un revolucionario de garra.

### **A conquistar la AGELA**

Entonces decidimos planificar la toma de la AGELA. Hubo lucha para poder colocar a Ravines en la secretaría general de esa asociación. Pensábamos que el trabajo sería mucho mejor si tomábamos la AGELA. Para aquel tiempo nosotros ya entramos organizados y logramos sacar a Ravines de secretario general. La APRA así pasó a controlar a la AGELA y en sus locales hacíamos nuestras sesiones. Habíamos trabajado como hormigas, teníamos nexos con los compañeros del arte, a través de Enríquez, que era artista. Yo también trabajé con los artistas, conocía bastante bien de crítica de arte. Incluso había conversado con Picasso, que daba sus conferencias en La Rotonda, y también con muchos pintores franceses. En una oportunidad, Picasso nos invitó a todos los que estábamos en La Rotonda a consumir y beber por su cuenta, de las seis de la tarde hasta las once de la noche. Recuerdo que sacamos desnuda a una modelo, lo que motivó un escándalo.

Ravines salió electo en la primera votación de la AGELA, pero los opositores objetaron que no había cuórum y se aplazó para otra asamblea la nueva votación. Esa semana trabajamos voto por voto y fuimos así a la segunda asamblea y logramos en la votación mayoría absoluta. Ravines fue declarado electo secretario general.

Pero esta elección fue un fracaso para nosotros, porque cuando ya Ravines se sintió dueño de la AGELA, propuso en una asamblea que los latinoamericanos deberían inscribirse en la Tercera Internacional, que qué hacíamos en una olla de

APRA en París.

28 Eudocio Ravines transitó de su militancia aprista a la comunista, pasando por una estación socialista en tiempos de José Carlos Mariátegui.



Imagen 5. De izquierda a derecha: Luis Eduardo Enríquez Cabrera, Ernesto López Mindreau, Edgardo Rozas Lecaros, César Enríquez Cabrera. Archivo del autor.

grillos donde cada quien tiraba para su lado. Dijo que para ser verdaderamente revolucionarios deberíamos inscribirnos en la Tercera Internacional, porque aquel que no pertenecía a ella no podía ser revolucionario, sino un traidor o un fascista. En la asamblea, la mayor parte de los ciento cincuenta asistentes votaron por afiliarse a la Tercera Internacional.

Cuando vimos los resultados, nos dijimos: “¿Qué, vamos a hacer aquí si la mayoría son ya de la Tercera Internacional? ¿Tantos habían sido de izquierda?” En esa votación, hasta Carlos Quijano había votado por la Tercera Internacional. Cuando le reclamamos, Carlos Quijano nos dijo: “yo creo que ha llegado el momento de afiliarnos. Además, cada uno tiene derecho a

pensar como quiera y aquí en la Asociación se defiende lo que se piensa”. Quijano era un político muy hábil. Además, ellos habían sostenido a la AGELA; Quijano recibía veinte mil francos mientras nosotros vivíamos con tres mil. Nos dejaron la AGELA casi en la inanición a los cusqueños. Cuando en la siguiente reunión de nuevo se propuso lo de la Tercera Internacional, dijimos: “no, señores, nosotros no nos arriesgamos”. Nosotros no somos títeres de nadie, ni de los yanquis ni de los rusos, nosotros pertenecemos al incanato, así que estamos en contra de la Internacional.

Lo del cambio político de Ravines tuvo que ver con el hecho de que poco antes de la elección en la AGELA, Ravines se había ido a Moscú con una rusa. La rusa vivía en el mismo edificio que yo, un hotel. Yo hice amistad con la amiga, con Esther. A mí me parecían mujeres mayores. Yo le había dicho a mi hermano que para mí era muy vieja. Él me dijo: “sabes, Ravines anda muy solo, lo vamos a pegar ahí”. Estando ya con nosotros, le dijo a Ravines: “te voy a presentar a una chica muy simpática y muy inteligente. Pero él alegó: sabes que yo no paro aquí que no hay dinero”. “No hay problema, le dije, es una chica rusa con la que converso, salimos a pasear, pero a mí no me interesa y Edgardo está interesado en Esther”. Lo presentamos, pues, y salíamos a conversar y pasear. Llevábamos buena vida.

Ellas, como eran muchachas que habían hecho la revolución, tenían como misión actual trabajar en la sección de la Internacional de Trabajadores de la Enseñanza (ITE), a la que más tarde perteneció César Vallejo. Ravines se hizo de la amiga de Esther, le gustó. Ravines me contó que ella le dijo: “tú eres tan inteligente que debes conocer Rusia”. Me comentó también que su amiga le iba a conseguir un pasaje a través de la ITE a la que pertenecía y le había ofrecido ver si podía dar cursos en Rusia. “Vamos, pues, le dije, ojalá que ganemos un cupo más allá y que nos sirva”. Se fue por una semana. A su regreso dijo que había conseguido la posibilidad de trabajar allí pero que estaba algo complicado porque le había puesto ciertas condiciones. Aparte de eso, le preocupaba la cuestión económica.

A eso de las dos semanas se volvió a desaparecer por más tiempo, como dos meses. Era 1927, sería por los meses de abril y mayo. Cuando volvió dijo que había hecho una buena experiencia, que se había relacionado con muchos comunistas y que Víctor Raúl no había hecho un buen papel allá, que lo habían tomado como un individuo inquieto y, además de eso, como un fascista y personalista. Hay que avanzar, hay que ser revolucionario, hay que ser marxista, me dijo. Comenzamos a discutir. Luego dijo que iba a tomar el camino de la Tercera Internacional, porque de algo tenía que vivir, que ya no podía estar de carga nuestra, ya que nosotros pagábamos su pensión.

Luego vino lo de la AGELA. En la AGELA había como quinientos inscritos. Los mexicanos, los argentinos, los paraguayos nos reunimos muy bien, encajábamos. Pero los que frecuentábamos y andábamos en el ambiente seríamos unos doscientos. Y así nos íbamos conociendo, porque usted veía una semana a uno y después de tres o cuatro semanas lo volvía a encontrar.

A Ravines primero lo habíamos nombrado secretario general. Ravines decía que debíamos hacer una revolución, que ya parecíamos un partido fascista. Decía: ¿Qué es la APRA?, no es izquierda ni derecha, entonces, ¿qué es? Nosotros le respondíamos: somos apristas, la APRA es una nueva religión, un nuevo credo que está bien orientado.

Al mismo Víctor Raúl lo convencimos de que no había que hacer lucha religiosa, porque al principio se había comenzado a combatir a los curas. “No, le dije, no debes hacer lucha religiosa, eso es propio de un liberal. Mi padre ha sido liberal y ha combatido a los curas. ¿A qué nos ha llevado? ¿dónde están los liberales? Pues mi padre se quedó solo. Además, los curas tienen un trabajo de hormiga. Desde los ocho años ya empiezan con la primera comunión y no los vas a cambiar. Ya el individuo tiene una fe católica que se ve imbuida desde su subconsciente. Más bien tenemos que ganar a los curas que nos pueden servir de pie para hacer doctrina aprista en las punas.

En los pueblitos apartados donde no va nadie, allí hay un cura, malo que bueno, allí llega el cura. Y si tú lo adoctrinas y le das la mano, va a hacer doctrina aprista con Cristo, porque no se trata de religión, esa es política. Esto es economía, Marx lo dice es lucha económica. Efectivamente, donde tocas la economía se acaba todo”.

César Vallejo entró en el comunismo por la fuerza de las circunstancias, él no era muy comunista. “Mira mi hermano, me decía, yo no puedo ser comunista. Leguía quiere mandarme una pensión y que yo escriba sobre él, pero yo no puedo escribir sobre lo que no siento. Yo solo escribo sobre mis sentimientos, de lo que interpreto, de lo que me duele porque tengo mucha pena. Moscú también me ofrece ayuda, pero yo no puedo escribir sobre lo que ellos quieren”.

A Vallejo le cortaron una pensión que le mandaban del Perú y lo dejaron en la calle. César era muy cariñoso. También con él hacíamos las comidas juntos. Instauramos la cuestión de las comidas mensuales. Cada mes hacíamos una comida. Ya la gente nos buscaba porque era motivo para reunirse entre los latinoamericanos. Se reunían sesenta u ochenta cubiertos de la APRA en un restaurante grande.

Cuando Ravines nos dio el golpe, mandamos hacer unas tarjetas postales a un pintor Telson. Eso lo aprobamos en una asamblea donde fuimos diez cusqueños y tres latinoamericanos. Allí discutimos qué hacer. Lo primero, trabajar. Dijimos: “si cada uno trabaja como diez, seremos cien”. Decidimos trabajar con todos los latinoamericanos. Y con los peruanos había que explicarles la reivindicación del Perú, decirles, estos son los puntos, las cartas, estamos organizados así.

Dentro de cada tarjeta postal estaban impresos los cinco principales puntos de la APRA. Mandábamos tarjetas a todo mundo, pidiéndoles que si pudiesen hacerlas circular les escribieran a otros amigos. Le decíamos que lo hicieran por el país, porque aquí estamos en una ciudad muy grande, en un país muy desarrollado y nos da envidia que nosotros estemos tan atrasados. “¿Por qué no podemos ponernos en igual



nivel?”, argumentábamos. “Desde acá estamos pensando para ello y poder trabajar allá”. La correspondencia surtió efecto. Causaron impacto las tarjetas tan especiales. La primera de las tarjetas con la bandera de la APRA la hice yo. Se la obsequié a Víctor Raúl y la tuvo siempre en la cabecera de su cama. Hice otra tarjeta con el dibujo de América del Sur, pero con las siglas del APRA. Hicimos también banderas en tela y las repartimos.

En 1927 hubo un congreso Anti-imperialista en Bruselas en donde estuvieron Víctor Raúl y Ravines. También el comunista César Falcón asistió, pero con él no tuvimos mayor contacto. Después del Congreso de Bruselas, Ravines y Víctor Raúl discutieron sobre el Congreso. Que uno no hizo buen papel, que no dijo esto y lo otro. Sin embargo, sí hicieron muy buenas relaciones. Mantuvimos ciertos contactos con el Kuomintang a través de un chinito al que íbamos a buscar para averiguar cómo era el Kuomintang de Chan Kai Shek. Era parecido a la APRA pero no eran tan de izquierda. Nosotros teníamos más orientaciones, una doctrina y un plan de acción casi militar que no lo supimos aprovechar por intereses de Víctor Raúl.

En la célula de París tuvimos a Luis F. Bustamante<sup>29</sup> que llegó a trabajar dentro del partido. Pero resulta que de una parte acá, de todo se enteraban los comunistas. Nos dimos cuenta. Entonces acordamos decir ciertas cosas que eran falsas, pero como si fueran ciertas, y Bustamante estaba allí. Él las repitió y

---

<sup>29</sup> Luis F. Bustamante, antes de su arribo a París como exiliado a fines de 1927, se había incorporado a las filas del aprismo. Al romperse el planteamiento original del APRA como frente único, anteponiendo su conversión en Partido, optó por adherir a las posiciones de Mariátegui. Sin embargo, sus condiciones de supervivencia lo colocaron en posición incómoda al depender de la ayuda que le brindaba Gonzalo Gamarra, y los apristas cusqueños. Se agravó su condición de vida al contraer lo que parecía ser una doble afección en parte cardíaca y en parte neurológica que desencadenó en un infarto cerebral. No contaba con los medios para su atención médica, le desencadenó un ciclo depresivo que incidió en su vida política. Ravines dio cuenta de su conducta evasiva al informar acerca de la labor contraída por la célula Socialista a su cargo.

así lo agarramos, pero no podíamos botarlo. Gamarra lo tenía en su casa y lo mantenía porque ya no podía trabajar. Lo habían deportado de México o Centroamérica, él no contaba nada, era hermético. Nosotros decidimos hacerle un trabajo psicológico hasta que le dio un ataque cerebral y se murió en la casa de Gonzalo. Todos los días le decíamos: “oye te ves mal, estás arrastrando los pies”. Estaba desesperado.

A Julio Antonio Mella<sup>30</sup> lo conocimos en París. Sabíamos que llegaba Mella, un cubano de izquierda, un gran orador y buen organizador. Estaba deportado. Nos hicimos amigos e incluso lo quisimos involucrar dentro del partido y no, llegó a discutir. Decía: “yo no pienso así, están equivocados”.

530

---

30 La polarización entre Mella, líder Asociación de Nuevos Emigrados Revolucionarios Cubanos (ANERC) y Haya de la Torre, generó conflictos diversos entre los integrantes de la ANERC y los del APRA en París a partir de febrero de 1927. Mientras que la ANERC se acercaba cada vez más al comunismo cubano e internacional, la APRA transitaba de la toma de distancia a la ruptura con los socialistas liderados por José Carlos Mariátegui, así como con las organizaciones cominternistas.



Imagen 6. Edgardo (izquierda) y Wilfredo Rozas (derecha). Archivo del autor.

Cuando se fue de París, escribió un artículo contra la APRA diciendo que era fascista, pro-imperialista. Luego vino de nuevo a París con motivo de una de esas conferencias anti-imperialistas. Entonces fuimos a buscarlo; decíamos: “hay que pegarle a este hombre, lo botamos y si dice que no, lo provocamos y le hacemos comer sus papeles”. Cuando nos encontramos con Mella, en la plaza donde está el Arco del Triunfo, le increpamos para conversar y poder buscarle lío, no queríamos pegarle a sangre fría.

Nosotros éramos Rafael González, Horacio Guevara y yo. Discutimos y le reclamamos: “¿por qué escribiste ese artículo? Ni siquiera nos hiciste una crítica para discutirla, estás equivocado. Una mirada olímpica nomás nos echaba. Te exigimos que nos expliques la cuestión de tu artículo, las razones”. También lo conminamos a ver si quería involucrarse en nuestro partido. Mella dijo: “No, yo no pienso así, ustedes van a ser el fascio. Ustedes son el fascio, ustedes no van a hacer la revolución”. Y le respondimos: “usted es un sinvergüenza, usted se castiga diciendo esas cosas. Te vamos a dar un castigo”. Él tenía lentes. En quechua le dije a uno: “ya pégame un lapo”. El otro dijo: “¿cómo vamos a pegarle a un indefenso?” “Entonces, ¿qué hacemos?” Guevara dijo: “lo ahorcamos y lo orinamos como si fuera un poste”. Y Mella ni se movió, ni corrió, estaba como congelado. Le dijimos, “mándate mudar”, y lo votamos. Mella se fue tranquilo. Y de ahí se fue otra vez de París y murió seguramente en un atentado. Mella era muy buen revolucionario.

### **La Disciplina del Retorno**

Mi hermano murió en julio de 1929, y en septiembre estuve de regreso al Cusco. Viajé a la Argentina, visitando todas las células de la APRA. Mis padres me llamaron y me mandaron el pasaje. Me dijeron: “no te vayas por Panamá porque allí no hay nada. Vete por la Argentina para que te veas con Manuel Seoane, Luis Alberto Sánchez y Carlos Manuel Cox”. Además, Óscar Herrera y Cornejo también se encontraban en Buenos Aires.

Todos ellos pensaban que Haya de la Torre estaba haciendo una labor proselitista personal y que los estaba engañando.

Al llegar a Buenos Aires tomé un cuarto en un hotel. Tenía la dirección de Seoane<sup>31</sup> en Chacaritas. Pregunté: “¿cómo llego allá?” Me dijeron: “tome usted un colectivo y luego el tranvía”. Preferí agarrar un plano de la ciudad y conté diecisiete cuadras. Salí a las seis de la tarde del hotel y llegué al Cementerio de Chacaritas a las ocho y media de la noche. Encontré la casa de Seoane y pregunté: “¿Está el señor Manuel Seoane?” Me respondieron que estaba delicado y andaba en cama. Les manifesté que era un estudiante que venía de la célula aprista de París y que quería hablar unos minutos con él. Hablaron con Seoane y éste ordenó que pasase.

“Buenas noches, don Manuel, qué gusto de saludarlo. Lo conozco por la correspondencia que hemos tenido”. “Así que usted es aprista, me dijo, qué gusto de verlo, muchacho. ¿Cómo ha llegado hasta acá? A pie. ¿A pie te has venido? ¿y no te has perdido? Los peruanos tienen orientación propia. Hubieras tomado el colectivo, tal y cual”. “Como no conozco nada, don Manuel, más seguro estaba en mi camino”. Comenzamos a conversar. Me dijo: “Víctor Raúl está haciendo de las suyas, está jalando para su lado. No, le dije, hay muy mala interpretación, Ravines ha traicionado, él era el que quería que nos inscribiéramos en la Tercera Internacional y no es lo correcto”. Le di un montón de detalles, así como la documentación del Partido, por la que sacamos a Ravines y volvimos a poner a Enríquez en la secretaría general. Me preguntó: “¿dónde estás alojado?” Luego me dijo: “mañana vamos todos a buscarte”. Efectivamente, en la mañana me reuní con ellos y conversamos amigablemente; me creyeron. Me dijeron: “estábamos combatiendo a Víctor Raúl, pero ahora nos vamos a enmendar”.

Luego viajé a La Paz, Bolivia. Allí tuve otra conferencia con los de la célula aprista de La Paz.<sup>32</sup> Fueron Omar Estrella,

31 Seoane había sido deportado a Argentina en 1924, donde permaneció hasta 1931.

32 Véase: (Melgar Bao, 2011).

Meneses, Zerpa y otro más. González Hurtado estaba de viaje. Urquieta estaba en La Paz, pero no comulgaba con ellos, estaba peleado.

Al llegar al Cusco me enfrenté con la célula de los Comunistas. A ella pertenecían Óscar Rozas, Julio Gutiérrez, Enrique Torres, Julio Moreno, Sergio Caller, Casiano Rado, Alfredo Tupayachi, Ángela Ramos y otra camarada de apellido Carrillo. Con ellos conversé y conversé. Les dije: “¿Ustedes han leído *El manifiesto comunista*? Si no lo han leído, lo que tienen que hacer es interpretarlo. Es cuestión de interpretar, no solo de aplicar el manifiesto. Ahora hay que definir qué cosa es un proletario”. Les conté cómo era la vida de un proletario, cómo es la vida en Europa. Yo había trabajado en la Vía Bouton. Yo tuve un momento económico muy difícil y me metí a trabajar en una fábrica que va limando las piezas. En la fábrica teníamos separados nuestros espacios por una línea blanca, cada uno con sus herramientas. Había que trabajar con lima fina. Nos ponían tiempo por pieza. Una vez terminé rápido y me fui a buscar al ingeniero. Me gritó, me dijo: “usted no debe moverse de su lugar, aunque haya terminado”. Diez minutos antes del toque de la campana de salida había que limpiar la mesa y las herramientas, cada lima y calibrador debería estar limpio y en orden. En la fábrica no se podía conversar. Allí aprendí lo que era ser proletario. A uno no le regalaban ni un minuto.

A los comunistas cusqueños les expliqué que en los países coloniales y semicoloniales había que ayudar a todo movimiento subversivo que se oponga al régimen establecido, porque la historia no da saltos. Había que tratar de evitar dar saltos, que se aceleren las etapas. Así quedaron los de la célula en plegarse a la APRA. Luego se descubrió lo del emolumento de Rado para no combatir a Leguía.

En el Cusco circulaban varias revistas: *Kuntur*, *La Sierra* y otras. Luis E. Valcárcel era catedrático, tenía inquietudes de izquierda, pero no era militante. Recuerdo a Rafael Tupayachi que era muy amigo mío. Me lo encontré en el Cusco. Casi todas las tardes nos encontrábamos y charlábamos largamente.

Me decía: “búscame, tú has estado en Europa y tienes mucha experiencia”. Luego lo tomaron preso hacia 1935 o 1936; parece que lo maltrataron y a consecuencia de ello murió. Tupayachi era un individuo efectivo y recto. Era puro, él no entraba en negocios, era honesto. Él sabía tomar las cosas con mucha serenidad. Era también muy severo.

En 1929 volví a París a terminar mis estudios de ingeniería. Me faltaban tres años. Regresé por La Paz sin pasar por Lima. No tuve contacto con Lima. En Buenos Aires pedí una comunicación, un manifiesto que lo llevé y que ya no insistía en la acusación de partidatismo contra Víctor Raúl.

Poco después la Célula de la APRA en París decidió pagarles los pasajes de tercera a Heysen y a Enríquez hasta Buenos Aires, para que, de allí la Célula de Buenos Aires los mandase hasta el Perú. Cuando llegaron allá comenzaron a trabajar y la APRA se extendió como una mancha de aceite. Entonces nos pidieron ayuda y socorro porque ya no se daban abasto. Había gente, pero estaban como nosotros al principio, me refiero a la organización. “¿Cómo se hace? ¿Cómo se organiza?” Así me hicieron viajar a Lima en pasaje de tercera. Yo salí con un mimeógrafo que me entregaron y nada más. Yo debía el mes al hotel y no tenía dinero. Si hubiese sacado mis pertenencias me hubiesen metido preso y ya no hubiese podido viajar.

Me vine con el mimeógrafo como quien sale de paseo. Hasta tal punto sería la emoción que me embargaba que me vio una hemorragia nasal. Me fui donde mi amigo el doctor Gonzalo, que tenía una cama para alojarme esa noche y poder salir al día siguiente de París junto con Gregorio Castro, Alfredo González Willis, Alberto Hidalgo y yo.

Los cuatro nos venimos en el barco. Allí también venía Óscar R. Benavides para candidatear por la presidencia. Le hicimos la vida imposible. Hicimos propaganda contra Benavides y le dejábamos una copia en su cama. Alberto Hidalgo era especial porque donde hablaba Benavides se ponía a perorar más fuerte y le decía groserías para enfriarlo. Benavides le

pidió garantías al capitán del barco, pero este le respondió que para los ingleses existía la libertad política. Cuando llegamos al Callao, tampoco dejamos hablar a Benavides. Subió callado al bote, estaba muy nervioso. Nosotros le gritábamos que era un cuatrero, que quería de nuevo el poder, que el pueblo no tenía experiencia y debía saber acerca de él.

Nuestra enemistad con Sánchez Cerro empezó en París. Fue porque Sánchez Cerro nos quedó mal. Nos había pedido que le redactásemos un manifiesto y se lo hicimos. Él lo llevó al Perú copiado en el forro de su chaleco para poder burlar los controles que había puesto Leguía. Sánchez Cerro se entrevistó con Víctor Raúl a propósito de la mediación que hizo Luis Eduardo Enríquez, que trabajaba en la Legación. Conversaron sobre la presidencia y la revolución, sobre lo único que les interesaba. Sánchez Cerro quería ser el presidente y nosotros aplicaríamos el programa, pero tenía que ir el jefe con él. Luego Haya nos dijo que él no iba a preparar la cama para nadie, que ese carajo en cualquier momento nos traicionaba. Así fue entonces.

Hicimos una asamblea para ver lo de Sánchez Cerro, quien después de la caída de Leguía, en agosto de 1930, volvió de visita a París. En esa reunión dijimos: Sánchez Cerro nos está combatiendo en Perú, nos está persiguiendo y ahora ha venido acá. Había que acabarlo. Nos nombraron a Horacio Guevara y a mí para cometer el magnicidio.

El atentado no se llevó a cabo porque Sánchez Cerro debería haber pasado por la Gard Montparnasse, que era el camino más directo a París. Allí fuimos a esperarlo. Todos los demás, incluido Víctor Raúl, nos esperaban. Allí estaban González Willis y Gamarra. Todos ellos esperaban en el café para saber el resultado. Cuando regresamos a las cinco de la mañana, después de que había pasado el último vehículo de ferrocarril a París, no habíamos visto a Sánchez Cerro. Sánchez Cerro se escapó porque no pasó hasta el día siguiente a las cinco de la tarde por ciertas órdenes recibidas.



Víctor Raúl, mientras tanto, nos reclamó diciéndonos: “ustedes no han entrado en el tren, no lo han buscado porque él tiene que ir urgentemente al Perú”. Entonces le increpé a Víctor Raúl porque estaba allí calentito tomando su café, cuando nosotros estábamos a catorce grados bajo cero en la estación y a la intemperie, nomás fumando cigarros y muertos de frío. “Si quieres saber cómo soy yo, le dije, cómo lo hubiese hecho, nomás sal del café un paso para no hacer escándalo y vas a ver cómo te respondo sin que medie razón contra ti”.

Haya me dijo: “no, no te calientes, todos los cusqueños son así, inmediatamente se ponen nerviosos, belicosos, ustedes son así de agresivos”. Respondí: “¿quién ha corrido la voz?” Enríquez dijo que el día anterior hubo una llamada a la Legación diciendo que tengan cuidado de Sánchez Cerro, porque había un complot contra él. Comenzamos a investigar en la célula quién podía ser el autor de la llamada. Y dijeron: “Víctor Raúl es el que ha denunciado”. Él dijo que si no hubiese llamado nos hubiese ido mal. Si lo matábamos o no en el atentado, la policía francesa no hubiese tenido miramientos para con nosotros.



Imagen 7. De izquierda a derecha: Ernesto López Mindreau, Edgardo Rozas Lecaros, Luis Eduardo y César Enríquez Cabrera. Archivo del autor.

## ANEXO 1. CARTA DE LA CÉLULA DEL APRA EN PARÍS A JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI<sup>33</sup>

París, noviembre 7 de 1929.

Señor Don José Carlos Mariátegui,  
director de la revista *Amauta*.  
Lima, América Latina.

Estimado Mariátegui:

*Amauta* ha acogido en su número 25 –julio-agosto– una nota inexacta suscrita en París con respecto a la organización, fundamentos doctrinarios y desenvolvimiento de las actividades del APRA en América Latina y, particularmente, en cuanto se refiere a la existencia de la Sección de París y su Centro de Estudios Anti-Imperialistas.

Creyendo que aquello podría originar una interpretación torcida de la realidad me apresuro a desmentirla sin entrar a discutir sus argumentos. En el interés mismo de la labor que *Amauta* cumple está la exactitud de sus informaciones. No muy buena será la impresión de los lectores de *Amauta* en el Perú cuando puedan enterarse de la lamentable ligereza en los procedimientos. Ni muy halagadora la de los latinoamericanos trabajadores manuales e intelectuales que intuyen su razón de ser y no ignoran la verdad. Acepto la pasión en la polémica y en la defensa de ideas cualesquiera que ellas sean; pero la pasión que ilumina y da fuerza, no la que calumnia y desconoce.

El APRA es un partido de frente único, nacional-latinoamericano, antiimperialista, autónomo, que propugna la realización de una etapa histórica en nuestra América.

Nuestra América –no la de Bunge sino la de Ingenieros– nos presenta, en su gran mayoría, una serie de pequeñas repúblicas aún en la etapa semi-feudal, cuyos problemas agrava la penetración del capital financiero. Siervos, proletariado y clases medias forman un cuadro desolador, frente a los señores de la

<sup>33</sup> *Amauta* (Lima), núm. 29, febrero-marzo de 1930, págs. 96-99.

tierra adueñados del poder político para proteger sus intereses y aquellos de sus aliados los reyes de la industria imperialista. La guerra por la conquista de los mercados para los capitales encuentra en América Latina uno de sus campos más propicios y la define como una realidad semi-colonial. Triunfante Estados Unidos de Norteamérica sobre Inglaterra en la mayor parte de los veintiún países que constituyen la familia latina o indoamericana; la venta de la riqueza ha avanzado paralela a la venta de la soberanía política, que las luchas denominadas de la independencia contra España y Portugal ganaran. América Latina, así en conjunto como realidad semi-colonial, se encuentra ante los Estados Unidos de Norteamérica como realidad imperialista, sin una soberanía política y bajo las directivas que la diplomacia del dólar le otorga.

El APRA, que aspira a ser el gran frente de trabajadores manuales e intelectuales en lucha contra el imperialismo capitalista que compra y los terratenientes feudales que venden, reivindica para sí la guerra por nuestra segunda jornada emancipadora, realmente independizadora para nuestros pueblos por cuanto ella se hace sobre la base del planteamiento económico de ambas realidades a fin de imponer una solución nueva, oportuna, adecuada de nuestros problemas económico político-sociales, que sea capaz de crear lo que el doctor Alfredo L. Palacios afirmaba en su adhesión con tanta propiedad: “La nueva cultura socialista en América Latina”.

Como organización existente desde 1924 se afirma y se extiende con tal seguridad y estrategia, que, realmente, puede afirmarse que ha pasado ya, en algunos países, de ser un germen, una idea laudable agitada por hombres bien inspirados, para definirse como una efectiva e innegable realidad. Las luchas de los apristas costarricenses, las de las Antillas, así lo corroboran.

No seamos exigentes y hasta irascibles con el APRA. El fracaso objetivo de muchos organismos políticos con teorías importadas; constituidos sobre la base de minorías espurias sin ningún arraigo y sin ninguna visión realista de nuestros problemas, privadas de un conocimiento exacto de la realidad

americana, no es una inventiva gratuita. Es un hecho concreto y acusador. No subestimemos el juicio sobre aquel, para sobreestimar el que sobre este se tenga o exponga. Seamos equitativos. Aprendamos a usar de la ponderación y del buen sentido para opinar sobre lo propio y sobre lo extraño, sobre lo que gana nuestra concordancia y sobre lo que nos conduce a la oposición. El APRA ha extendido su radio de acción de Sud-América a Centro América y las Antillas, y ha consolidado su ideología. Quienes sostienen lo contrario o no siguen –por pre-concepto– su desenvolvimiento y avance y son fácilmente sorprendidos por la propaganda de derecha o de izquierda en presentar un APRA que la afiebrada imaginación descubre, o lo siguen ininterrumpidamente y obran por partidismo o por consigna.

El APRA ha incorporado el movimiento anti-imperialista en América Latina a la política, orientándolo hacia la solución más realista, y menos utópica; defendiéndolo de los peligros que la falta de autonomía crea y dándole una ideología sana, revolucionaria, concorde con el momento histórico latino-americano, de la cual el insignificante y vasallo anti-imperialismo precedente no podrá reclamarse.

De un movimiento de cenáculo restringido por las limitaciones explicables de los partidos políticos de izquierda que lo auspiciaban, subordinando a seguir el curso de otras realidades, sin una teoría y una táctica propias, y sin una idea cabal sobre su significación histórica –dado el carácter semi-colonial de América Latina– el APRA ha hecho y aun lucha por mejores definiciones, un movimiento nacional-latinoamericano cuya ideología es propia, es realista y es la historia para la primera etapa de nuestra independencia.

De la tesis de los cuatro sectores en que el APRA dividiera la realidad latinoamericana (Congreso Anti-Imperialista de Bruselas 1927) para explicar y definir las etapas de la penetración financiera y de la política imperialista yanqui; avanza a la que especifica el rol de las clases medias en el

movimiento anti-imperialista continental, y de esta a su tesis sobre el “Estado Anti-Imperialista” y la “Revolución Anti-Imperialista” en nuestra América (*El Anti-Imperialismo y el APRA*, Haya de la Torre. México, 1928).

El APRA no es un partido de intelectuales simplemente. El APRA no solo es partido de trabajadores manuales. El APRA es el partido de los trabajadores manuales e intelectuales aliados a las clases medias.

El APRA no es un partido de “elite”, ni pretende devenir un partido ortodoxo y cerrado al pueblo. El APRA pretende ser el partido anti-imperialista de la gran nación oprimida; del pueblo latinoamericano, bajo el yugo del imperialismo capitalista.

Por eso conserva su autonomía y por eso sus actividades siempre han encontrado en la oposición a los que defienden el vasallaje y en el partido, íntimamente solidarias, a las masas cuyos intereses defienden sin ambigüedades y sin limitaciones comunes.

Un corolario es el resultado de sus más trascendentes campañas. El viaje de Haya de la Torre por México y Centro América que Manuel Ugarte en carta de abril 24 me calificara con fervor lealísimo de “valiente y memorable campaña a la cabeza del APRA, cuya actividad levanta cada vez mayores simpatías”, ganó simpatía de miles de ciudadanos que hoy forman en sus cuadros. Los nombres de Froilán Turcios en Honduras, don Alberto Masferrer en El Salvador, de Joaquín García Monge en Costa Rica sobresalen al lado de miles de obreros, campesinos, maestros de escuela, universitarios, estudiantes, pequeños propietarios de la ciudad y del campo y artesanos. La violenta expulsión de Haya de Guatemala, El Salvador y Panamá hasta Alemania puede ser un indicio y una mejor definición.

La gira de la primera aprista del continente nuestra admirable Magda Portal por Cuba, República Dominicana, Puerto Rico, Colombia y Costa Rica incorpora también al APRA a los más valiosos núcleos de trabajadores manuales e intelectuales de esos países.

Mientras ellos atacan el APRA se extiende y trabaja en la realidad de nuestra América con heroísmo, con eficacia y sin predicas divisionistas, afirmando su unionismo anti-imperialista en los ejércitos apristas de la segunda jornada emancipadora.

Su vida interna no sufre en lo absoluto las vicisitudes de otros partidos, donde la ideología y la disciplina no es compartida por la unanimidad. Dentro del APRA el acuerdo de los militantes es perfecto y la disciplina aceptada con alegría y responsabilidad. Nunca ha sido mejor el cuadro del APRA que, precisamente, después de lo que *Amauta* califica de “Curso Nuevo”. No solo en sus Secciones en Argentina o México v., g., sino también en la Sección de París y su Centro de Estudios Anti-Imperialistas. La nombrada “disolución del APRA en París y del Centro de Estudios Anti-Imperialistas”; expresada no como derivación de un simple pase de bandola aprovechado por seis miembros (sobre veinticinco, excluidos los simpatizantes) para dar por terminada con su colaboración y fe aprista invitando “a los camaradas conscientes del APRA, a afiliarse a las Ligas Anti-Imperialistas, o a los Partidos Revolucionarios Proletarios, incorporándose así al movimiento anti-imperialista mundial”, sino más bien, intencionadamente, como un signo de la descomposición del APRA; no ha afectado en sus más nimios aspectos la marcha de la referida sección. Por el contrario, el fin de este desacuerdo terminado con la incorporación de los referidos ex-apristas al “Partido Socialista Revolucionario Peruano” –propiciador de un simple “Block Obrero y Campesino” como solución a las crisis del Perú– no puede ser un signo de descomposición cuando la organización interna y el desenvolvimiento de las actividades se han superado. Es más bien, una confirmación de aquel pensamiento que el respetable Lasalle escribía al genial autor de *Das Kapital* en una vibrante carta: “La depuración du parti le renforce”.

Que en cuanto a usted mi estimado Mariátegui y a su interesante *Amauta*, lealmente quisiera que no llegara alguna vez a meditar

con amargura en el célebre dístico de Ovidio: “donnée eris Félix... En la fortuna muchos amigos. En la desgracia muy pocos”.

Con un saludo cordial su afmo.  
Luis E. Heysen

### **Comité Central de la Sección del APRA en París**

Secretaría General: Luis E. Heysen; Departamento de Propaganda Sector del Caribe: Luis E. Enríquez (secretaría), Gerardo Loayza, Julio César Zambrano; Departamento de Propaganda Sector del Pacífico: Alfredo González Willis (secretaría), Wilfredo Rozas, Horacio Guevara, Gregorio Castro, José Z. Ochoa; Departamento de Propaganda sectores del Plata y del Brasil: Rafael González Willis (secretaría), Nicanor Castro, Gonzalo Gamarra, Neptalí García; Departamento de Disciplina: W. Rozas, N. Castro; Departamento de Economía: L. E. Enríquez, Rafael González W; director del Centro de Estudios Anti-Imperialistas: L. E. Heysen; bibliotecarios: A. González W., J. Z. Ochoa y G. Castro.



## **Anexo 2. ESTADOS UNIDOS JUEGA A LA PAZ EN EUROPA Y HACE LA GUERRA EN LA AMÉRICA LATINA<sup>34</sup>**

*Traducido por el intelectual dominicano señor Eladio Sánchez, reproducimos de Chicago Daily Tribune. París, 20 de diciembre de 1929, el documento que una delegación representando los 21 países de la América Latina, entregó a su Exc. M. Walter Evans Edge, embajador de los E. U. en Francia al objeto de pedir la liberación de Haití y protestar de los últimos atropellos en la isla por la marinería norteamericana. Asimismo, insertamos la adhesión de nuestro admirado amigo y compañero Manuel Ugarte a la campaña del APRA.*

París, diciembre, 1929.

### **Al señor Embajador de los Estados Unidos de Norteamérica**

París, 2 Avenue de Jena

El atropello insólito que acaba de sufrir el pueblo de Haití por acuerdo del Departamento de Estado de Washington encuentra unidos para condenarlo a todos los pueblos del mundo, y en particular a los veintiún pueblos que constituyen la América Latina.

La expansión territorial, económica y política de los Estados Unidos de Norteamérica hacia el Sur en las Antillas, Centro y Sud América, ha llegado a adquirir tales intensidades que la aserción europea o latino-americana en su origen, que la contempla calificándola de imperialista no es ni una sobreestimación de ella ni una hostilidad marcada para el gran pueblo yanqui, cuyos destinos en manos de una oligarquía poderosa de banqueros escriben páginas sombrías en la historia de la humanidad.

De Florida a Nuevo México, a Texas y California; de Filipinas y Puerto Rico Santo Domingo; de Panamá, Honduras y Nicaragua a Haití, los Estados Unidos avanzan haciendo proceder el dólar

a la bandera, el embajador al virrey, el intento «civilizador» a



su escuadra y sus marinos y ametralladoras, custodios seguros de vidas e intereses evangélicos.

Desde Europa y por qué no, particularmente, de Francia, Bélgica, Alemania, Inglaterra, Italia o Japón la visión que se percibe es más objetiva, por cuanto viene favorecida por las propias trayectorias de Dawes y Young, representantes implacables del reinado del dólar en el mundo.

Mientras por un lado el idealismo mentiroso de la democracia yanqui alienta una esperanza de paz propiciando solemnes pactos internacionales e infructuosas reuniones antiarmamentistas; por otro, la doctrina de Monroe en Nicaragua y en Haití exhibe sobre relieves cruentos el dolor de las pequeñas nacionalidades latino-americanas invadidas militarmente, malgrado las ingeniosas e ingenuas adhesiones a la política que declara «la guerra fuera de la ley».

Estados Unidos juega a la paz en Europa y hace la guerra en la América Latina.

Son los hechos escuetos, los que lo confirman y no en el pasado, tan sólo, sino en el presente, actual, actualísimo de 1929.

Haití, colonia francesa en el siglo XVII, independiente en el siglo XIX, devino pueblo sin soberanía el XX por obra directa de los Estados Unidos de Norte-América.

Estratégicamente ubicado en el Mar Caribe, que los expansionistas yanquis anhelan convertir en un «lago americano». Haití fue codiciado en la medida que lo fueron Nicaragua y Santo Domingo, Cuba y Panamá.

En una isla dotada de fértiles tierras para el dominio de la agricultura y con una bahía admirable, favoreció el pronunciamiento interesado de los Estados Unidos desde un punto de vista naval preferentemente.

La Bahía de Samaná podía presentar para ellos un rol tan importante como las numerosas bahías del Golfo de México, la base naval de Cayo Hueso en Florida, Guantánamo en Cuba, el dique de San Nicolás, Puerto Rico, las islas Great Corn y

Little Corn, adquiridas a Nicaragua, Fonseca, las islas Virgen –antiguamente de Dinamarca– y el Centro naval y militar de Panamá, en provecho de su hegemonía como potencia marítima.

En 1915, bajo la invasión militar que desoló Haití y después de heroicas resistencias por parte del pueblo celoso defensor en sus derechos y de su soberanía, se acordó el *modus vivendi* que enajenaba la libertad que los haitianos obtuvieron de Francia en 1804. Wilson, el pacificador de las plegarias democráticas, fue quien dirigió todas las operaciones pacificadoras en la isla y quien obtuvo las cláusulas de la conquista. El pueblo haitiano debió resignarse a sufrir el indirecto dominio yanqui aceptando el pacto de la esclavitud que el “gran demócrata y apóstol de la paz” arrancara a los miles de viudas y niños desamparados en nombre de los altos intereses navales de su país.

El tratado estipula claramente el precio de la victoria yanqui en Haití. Por el art. 2: “El Presidente de Haití nombrará, según designación del Presidente de los Estados Unidos, un recaudador general, que cobrará, recibirá y publicará todos los derechos aduanales sobre las exportaciones e importaciones, que se recauden en las diferentes aduanas y puertos de entrada de la república de Haití”. Prohíbe aumentar la deuda pública o modificar sus derechos aduanales sin el consentimiento de los Estados Unidos (arts. 8 y 9). Obliga a establecer una “policía eficiente compuesta de nativos haitianos, organizada y mandada por norteamericanos” art. 10. Niega ceder “por venta, arrendamiento o en cualquiera otra forma” parte del territorio. Su duración diez años, pudiendo ser prorrogado en caso de que cualquiera de las puertas contratantes encontrara que su objeto no había sido cumplido totalmente. Si el derecho de conquista es una arbitrariedad inaceptable en nuestro tiempo, aquella vez, como después de los diez años y presentemente en 1929, es auspiciado por uno de sus más fogosos impugnadores teóricos, realizador práctico a la sombra del derecho de Monroe que Europa acepta y América Latina rechaza con dignidad.

La dominación yanqui cumpliendo sus programas *civilizadores* ha hecho de Haití un pueblo desgraciado y hambriento. Mr. Percival Thoby, antiguo encargado de negocios de la república de Haití en Washington, en un memorándum al Departamento de Estado dice textualmente: *Catorce años de malos gobiernos norteamericanos han reducido a la población a un estado de miseria sin precedente.* La Asociación de Política Extranjera, en un informe sobre la situación del país declara que Haití es nominalmente una república independiente, siendo, de hecho, gobernada por los Estados Unidos, potencia protectora al amparo de un gobierno menos democrático que aquellos que sufren Puerto Rico y las Filipinas, también víctimas del dominio opresor de los Estados Unidos de Norteamérica.

El Presidente actual de Haití es el señor don Louis Borno. Su autoridad es nula, por cuanto quien ejerce el gobierno es el General John Russell. Él está ahí para hacer cumplir el tratado, según propias declaraciones de Mr. Hughes durante la administración de Harding.

Es el brigadier General señor Russell, y no don Louis Borno, quien promulga decretos relacionados con el orden y la política interna. Por su conducto promulgó la ley mediante la cual todos los haitianos que en sus discursos o escritos «fueran adversos a las fuerzas de los Estados Unidos en Haití o al gobierno haitiano, serían juzgados por un tribunal militar. La obra de Scott Nearing y Joseph Freeman, dos norteamericanos eminentes, cita, pág. 176 (*La Diplomacia del Dólar*) que en agosto de 1921 tres periodistas haitianos fueron arrestados y juzgados por una corte marcial, por criticar la ocupación americana, violando la orden del Gral. Russell. La misma obra, página citada, dice: “En 1924 se tomaron algunas otras medidas para poner a Haití bajo el control económico americano cuando el Consejo de Estado haitiano creó la Oficina de Impuestos Internos, para cobrar todas las contribuciones excepto las aduanales. Esta oficina había de estar bajo la vigilancia del Recaudador General americano, nombrado de acuerdo con el tratado de 1915, quien nombraría a su vez a otro americano como jefe de la nueva

oficina. Se dio a conocer el nombramiento del Dr. William E. Dunn, Ataché Comercial interino de la Embajada Americana en Lima, como director de la Oficina de Impuestos” (*Current History Magazine*, 20 pág. 845).

Los haitianos no constituyen entonces un pueblo libre. Hablando francés y con tradiciones propias, sufren la imposición del inglés en el mismo grado que Puerto Rico y Panamá. Sin embargo, también los hechos son elocuentes para esperar que las protestas y rebeliones que los haitianos expresan en el idioma que la Francia llevara en su conquista, arribarán victoriosos a incorporarlos la gran confederación latinoamericana.

### **Haití insurge de la opresión**

Los patriotas haitianos combaten hoy por su liberación nacional contra el yugo incivilizador de la diplomacia petrolera de Dawes y Young contra don Louis Borno, el Presidente ficticio que ahí impone el invasor. Estados Unidos envía su escuadra, sus marinos, ametralladoras y aviones para consumir nuevos actos de bandidaje. Las Agencias cablegráficas indican que las víctimas ascienden ya a algunos miles. Pero ni éstas como aquéllas de 1915 serán las últimas. Los patriotas haitianos han ya unido su esfuerzo y su orientación al esfuerzo y orientación que los pueblos de América Latina han creado en su gran partido continental de frente único, el APRA, para en una lucha nacional, autónoma, sin perniciosas influencias extrañas, imponer el triunfo de su soberanía como un pueblo libre de disponer de sus destinos libremente. El pacto celebrado en 1927 con la Liga Patriótica haitiana lo afirma, las luchas presentes de los patriotas haitianos apristas lo evidencian.

La Sección del APRA en París y su Centro de Estudios Anti-imperialistas, que se halla, por lo tanto, íntimamente ligada a la causa emancipadora de los haitianos, denuncia ante los pueblos de Europa y de América Latina el atentado de los Estados Unidos de Norteamérica, pide su solidaridad con tan noble

ejemplo de rebeldía y protesta enérgicamente señalando a la diplomacia yanqui por su violación del pacto Briand-Kellog y el principio de libre determinación de los pueblos para darse gobierno propio.

Contra el imperialismo yanqui. Por la unidad de los pueblos de América Latina. Para la realización de la Justicia Social. Fdo. Luis E. Heysen (Secretaría General). Por el Dep. de Prop. del Pactico: Fdo. Alfredo González Willis (Secretaría), Wilfredo Rozas, Horacio Guevara, Gregorio Castro. José T. Ochoa.

Por el Dep. de Prop. Sector del Caribe: Fdo. Luis Enríquez (Secretaria); Gerardo Loaiza, Eladio Sánchez.

Por el Dep. de Prop. Sectores del Plata y del Brasil: Rafael González Willis (Secretaría); Gonzalo Gamarra, Nicanor Castro.



Imagen 8. Tarjeta postal de la célula parisina del APRA con dibujo de Santos Balmori. Archivo del autor.

## Referencias bibliográficas:

- Bulaitis, J. (2018). *Maurice Thorez: A Biography*. Londres: Bloomsbury.
- Caetano, G., & Rilla, J. (1986). *El joven Quijano 1900-1933. Izquierda nacional y conciencia crítica*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Cosío, J. G. (abril de 1928). Tucupac Munasccan. Comedia quechua. *Libros y Revistas*, 3(16), 1-2.
- Cuadros, F. (1990). *La vertiente cusqueña del comunismo peruano*. Lima: Editorial Horizonte.
- El Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales de América Latina–APRA se organiza en Europa. (17 de febrero de 1927). *Repertorio Americano*, XIV(7), 109.
- Mariátegui, J. C. (1929). Labor interdcita. *Amauta*(26), 92-94.
- Melgar Bao, R. (2011). Señas, guiños y espejismos revolucionarios: México y Bolivia. *Pacarina del Sur*, 2(7). Obtenido de <http://www.pacarinadelsur.com/home/mallas/248-senas-guinos-y-espejismos-revolucionarios-mexico-y-bolivia?>
- Sánchez Cerro ordena la persecución del APRA. (28 de febrero de 1931). *Claridad*, 10(225), 32-35.
- Sánchez Cerro, L. M. (1930). *Manifiesto a la Nación del Jefe Supremo, Teniente Coronel Luis Miguel Sánchez Cerro, Arequipa, 22 de agosto de 1930*. Obtenido de [http://www.congreso.gob.pe/participacion/museo/congreso/mensajes/manifiesto\\_nacion\\_22\\_agosto\\_1930](http://www.congreso.gob.pe/participacion/museo/congreso/mensajes/manifiesto_nacion_22_agosto_1930)
- Sánchez, L. (1979). *Víctor Raúl Haya de la Torre o el político: crónica de una vida sin tregua*. Lima: Imprenta Editora Atlántida.
- Taracena, A. (1989). La Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos en París (1925-1933). *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 15(2), 61-80.

# Narrativa desde la prisión

**Roberto Reyes Tarazona**  
Universidad Ricardo Palma, Perú  
robertoirt@gmail.com

Recibido: 28-07-2019

Aceptado: 15-08-2019

César Vallejo padeció carcelería en la cárcel de Trujillo del 5 de noviembre de 1920 al 26 de febrero de 1921, por un incidente confuso, del que investigaciones judiciales posteriores lo exculparon, pero no evitaron que tuviera pendiente sobre sí la posibilidad de ser nuevamente encarcelado. Tan temible posibilidad, fue una de las principales razones para su exilio y el que no regresara más al Perú.

En 1923 publica en los Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, *Escalas –o Escalas Melografiadas*, título por el que muchos lo conocen–, conjunto de relatos estructurado en dos partes: *Cuneiformes* y *Coro de vientos*. La primera está constituida por textos relacionados con su prisión. No alcanzan a ser cuentos, sino prosas poéticas o estampas, puesto que no se registran en ellas tensión narrativa y, más bien, campean imágenes literarias vanguardistas, cierto tono onírico, alternándose la prosa barroca con la coloquial. Incluso, en los casos en que el autor no se abandona a la pura experimentación del lenguaje y se dedica a narrar, su lenguaje es el de un poeta:

Este hombre es delincuente. A través de su máscara de inocencia, el criminal hase denunciado. Durante su jerigonza, mi alma le ha seguido, paso a paso, en la maniobra prohibida. Hemos entrambos festinado días y noches de holgazanería, enjaezada de arrogantes alcoholes, dentaduras carcajeantes, cordajes dolientes de guitarra, navajas en guardia, crápulas hasta el sudor y el hastío (Vallejo, 1998, pág. 49).

La necesidad de libertad en el ser humano es un tema crucial en su obra poética, como también lo es la muerte, la añoranza por el mundo de su infancia, el destino del hombre y la injusticia social. Quince años después de su amarga experiencia en Trujillo, en el recuento de momentos decisivos en la vida de algunos hombres que componen uno de los *Poemas Humanos*, apunta en una de las estrofas: “–El momento más grave de mi vida fue mi prisión en una cárcel del Perú”. Pocas imágenes pueden sugerir más acertadamente las terribles condiciones de las cárceles peruanas de su época y la dramática experiencia que suponía sufrir carcelería en nuestro país. Esta dolorosa opinión, producto de su propia experiencia, constituye una afirmación que pudieron suscribir todos cuantos escribieron novelas y cuentos sobre el tema de las prisiones entre los años veinte y cincuenta del siglo pasado.

*Escalas*, de Vallejo, abre una primera etapa de la narrativa de prisiones, que tiene como límite superior la década del cincuenta. Y aunque el tratamiento narrativo de *Escalas* no corresponde en estricto al de los libros escritos en las décadas del treinta y cuarenta sobre el tema, casi todos inclinados a una presentación realista, *Escalas* está ligada a ellos en tanto que la fuente que origina estos relatos se relaciona directamente con la injusticia del sistema judicial y las intrigas políticas locales.

En 1930, a la caída de Augusto Leguía por el golpe de estado de Luis Sánchez Cerro, en el contexto de la crisis económica a consecuencia del crac del capitalismo y de la emergencia de partidos de base popular, como el APRA y el Partido Comunista, se empieza a intensificar la represión a los intelectuales. El principal mecanismo fue la denominada “Ley de emergencia”, que imponía severas penas a quienes –según el criterio de las autoridades del gobierno– alteraran o pusieran en peligro el orden establecido. Sin embargo, como ya en esos años la politización de la clase intelectual era muy pronunciada, la “Ley de emergencia” pareció ser un reto más que un elemento disuasivo. Por entonces, no se concebía que un intelectual o un artista pudiera ser apolítico, salvo casos





Imagen 1. César Vallejo en París, 1926. <https://img.panamericana.pe>

excepcionales, como el poeta José María Eguren. Es más, los jóvenes artistas, literatos, e intelectuales nacidos en los primeros años del siglo, cuando no militaban en el Apra o el Partido Comunista, eran simpatizantes de uno u otro partido.

A fines de los años veinte, Ciro Alegría, un joven e inquieto escritor en ciernes, fue uno de los primeros integrantes del recién creado partido aprista en su región, cuya sede era Trujillo. Al poco tiempo, el 16 de diciembre de 1931, cayó preso en Cajamarca, a propósito de una sublevación realizada por el Apra. Él había sido enviado especial del Comité Ejecutivo del Partido Aprista en Trujillo. Estuvo en la cárcel de esta ciudad hasta el 7 de julio de 1932, día en que estalló la revolución contra el gobierno de Sánchez Cerro y fue liberado por los rebeldes. Cuando el levantamiento de Trujillo fue debelado, escapó a Huamachuco, y de allí a Shicún. En octubre de 1932, fue nuevamente tomado preso y, en noviembre, lo trasladaron a la Penitenciaría de Lima, siendo luego condenado a diez años de prisión. Salió libre el 22 de octubre de 1933, gracias a un indulto otorgado por Óscar Benavides, sucesor de Luis Sánchez Cerro, asesinado en un atentado en abril de ese año. A fines de 1934, fue apresado nuevamente a raíz de una acción política en

el Agustino, en Lima. A la semana salió desterrado con destino a Chile, donde escribiría las tres novelas que cimentaron su fama: *Los perros hambrientos* (1934), *La serpiente de oro* (1935) y *El mundo es ancho y ajeno* (1941).

Posteriormente a la publicación de estas novelas, representativas de lo mejor del indigenismo, Alegría emprendió varios proyectos narrativos en los años cincuenta. Uno de ellos fue una novela de tema carcelario: *El dilema de Krause*, que reseñaré más adelante

Así como él, en los años treinta y cuarenta, los artistas e intelectuales que publicaron narraciones sobre la cárcel la sufrieron en algún momento, y por razones políticas. En esos años no hay casos de escritores que escribieran sobre la prisión a partir de una investigación o por medio de informantes; menos aun utilizando solo la imaginación. El ficcionalizar – cuando no testimoniar– una situación de encierro carcelario se producía como si no hubiera sido posible evitarlo, lo cual es, en general y, no solo en nuestro medio, una constante. Escribir sobre un asunto tan doloroso y traumático, difícilmente es una tarea que acometa alguien que no la haya sufrido.

En función a las características expuestas, las ficciones sobre el tema carcelario –con escasas excepciones– tuvieron en común, aparte de la pintura de las terribles condiciones del lugar de reclusión, el trato despótico a los presos por parte de las autoridades, los conflictos entre apristas y comunistas, las relaciones entre presos políticos y comunes, el alejamiento de los familiares, la desesperación por el encierro y la pérdida de la libertad. Sobre esta base, solo el talento literario de cada uno y sus motivaciones e inquietudes más íntimas, los diferenciaron en los resultados.

Quizás un caso extremo en el tratamiento de la degradación general de los presos por las condiciones de las cárceles sea *Vagancia*, de Miguel de la Mata. Esta novela se incubó en las prisiones de su autor en los años 1930, 1934, 1937 y 1938, en El Sexto y en El Frontón. *Vagancia* es una novela que presenta con crudeza “el mundo sórdido, procaz y torpe

de las cloacas humanas que, entre nosotros, son las prisiones”, como bien apunta Pedro Rodríguez, el prologuista de la obra. Como en la mayoría de los casos, la distancia entre la escritura de la obra y el momento de su publicación –producido en esta ocasión casi de manera azarosa– es muy extensa. De acuerdo al “informe” preliminar, la obra se terminó en 1941, publicándose 16 años después.

El peso narrativo de la novela descansa en las historias de los presos comunes, así como en su caracterización social y psicológica. De la Mata parece buscar en el diseño de estos personajes torturados por las condiciones de su origen y de las experiencias que han debido sufrir, algún elemento de rescate de su condición humana. Dedicar muchas páginas a tratar de profundizar en la lógica de vida de los delincuentes, encontrando algunos casos posturas originales, como cuando recoge el pensamiento de uno de los “capos”:

–Mire, amigo: yo también soy un revolucionario. ¡No!, ¡no! ¡No sonría Usted! Le repito que yo también soy un revolucionario. Igual que ustedes. Yo también creo que el mundo está mal organizado y que la riqueza debe repartirse. Sólo que hay una pequeña diferencia entre ustedes y yo. Ustedes sufren persecuciones y se dejan fusilar porque el bienestar sea para todos, de porrazo, como un amanecer. Yo, no me dejaré fusilar porque amo la vida, pero, me persiguen y me traen las prisiones porque busco el bienestar... salvo que como estoy convencido de que todos de golpe es imposible, comienzo por conseguir el mío. Y dígame ahora, amigo mío: ¿no cree usted que si todos los pobres pensarán y obraran como yo, no estaría ya resuelta la cuestión social, sin necesidad de cantar la Marsellesa o la Internacional y sin necesidad de recurrir a las bombas, los fusiles, las barricadas y cuanto hay de obligatorio para la revolución? (De la Mata, 1957, pág. 47).





Imagen 2. Ciro Alegría. <http://periodicoelhalcon.blogspot.com>

556

Lamentablemente, escenas y diálogos como este son escasos. Lo que predominan son las historias de ladrones y delincuentes comunes en general, de sus códigos de comportamiento, de sus aspiraciones, de sus problemas, de sus abusos sobre los vagos, la escala más baja del penal y cuyos integrantes sufren toda suerte de penurias y vejaciones, de manera que, la novela está impregnada de una atmósfera envilecida. Si la intención del novelista fue la denuncia, le faltó el necesario contrapunto de algún o algunos elementos que levantarán literariamente la obra, excesivamente naturalista.

En cambio, el uso del contraste de ambientes como recurso literario fue empleado sabiamente por José María Arguedas en *El Sexto*. La génesis de esta novela también se remonta a una prisión de su autor, quien entre 1936 y 1937, cuando era estudiante, estuvo recluido en El Sexto, novela que fue publicada también luego de un largo periodo: 1961.

En *El Sexto*, también se presentan escenas de degradación y envilecimiento de la condición humana, de violencia gratuita, a veces descarnadamente. Pero, mientras de la Mata se regodea en las historias de los presos comunes, pese a ser un militante político, Arguedas, que apenas era un estudiante con ideas progresistas, simpatizante de Mariátegui, presenta el

mundo de la prisión incidiendo en los conflictos entre apristas y comunistas, con lo cual le da otra dimensión a la historia. Pero la principal diferencia es que Arguedas, paralelamente a la recreación de las condiciones de vida del penal, la perversión, abusos y violencia permanentes, se libera de la podredumbre por sus evocaciones del mundo andino, de su infancia, de los valores que asimiló en sus años de formación.

Así, en un momento crítico, en el que los presos apristas lo insultan considerándolo comunista, evoca uno de los días más significativos de su infancia:

Yo volví a ver en esos instantes, en la memoria, la marcha de los cóndores cautivos por las calles de mi aldea nativa. Una orquesta de pitos y tambores marcaba el compás. El cerro Auquimarca ardía con el sol; estaba cubierto de las rojas flores de k'antu, y el sol a esa hora lo hería de frente. Aún sobre las piedras oscuras de la montaña sombrillas de flores crecían y jugaban con el viento. El resto de la tierra, yerbas y arbustos, en el mes de agosto, estaban ya quemados por la helada (Arguedas, 1980, pág. 66).

En este párrafo se encuentran los elementos que darán pie a uno de los pasajes más intensos de la novela: la identificación del narrador con un ave mítica, su sentimiento de desgarramiento e indefensión, su respeto y asimilación a la cultura andina, bajo la presencia tutelar del Auquimarca; todo lo cual lo instala en el mundo mágico andino.

Incorporado este mundo en la novela, a través de la memoria y sensibilidad del narrador, se encuentra además un registro de personajes más rico e integrado a la trama general de la obra que en el caso de *Vagancia*; y su visión del penal, recorrido por fugaces imágenes de muerte, desde la que se asoma a la ciudad, es mucho más compleja que cualquier otra novela de sus pares, a tal punto que no sería demasiado aventurado decir que *El Sexto* encarna el Perú de los años treinta.

De la Mata y Arguedas son esencialmente narradores –a ellos se suman Serafín Delmar y Ciro Alegría. En cambio, Vallejo y Julián Petrovick, así como Magda Portal y Gustavo Valcárcel, por encima de todo son poetas.

Julián Petrovick (seudónimo de Óscar Bolaños), se cuenta entre los primeros adherentes al Apra. Para entonces, a pesar de su juventud, contaba con una reconocida trayectoria como poeta y promotor cultural, en tanto que colaboraba regularmente en revistas de vanguardia en los años veinte, y llegó a ser director de *Hélice*. En 1927, por sus actividades políticas durante el régimen de Leguía, fue deportado a Chile. Regresó a la caída de este gobernante. Como activista del Apra, fue tomado preso por la policía de Sánchez Cerro en 1932 y confinado a Madre de Dios, en un régimen de colonización forzada, junto con otros dieciséis apristas y trece comunistas. A la muerte de Sánchez Cerro fue indultado, pero por sus actividades políticas durante el régimen de Óscar Benavides, nuevamente fue apresado y esta vez enviado a El Frontón, donde estuvo recluso cinco años.

*La isla y los trabajos*, libro publicado en Chile en 1944, carece de una estructura orgánica. Está compuesto por material diverso, desde crónicas autobiográficas con evocaciones líricas de su tierra, el Valle del Mantaro, de su niñez, del amor. Se suman a ellos relatos cortos de la prisión, y cinco largos poemas. De alguna manera comparte algunos rasgos con *Escalas*, de Vallejo, libro con el que guarda un lejano parentesco, aunque solo en la intención, porque su nivel poético es bastante limitado. Lo mejor del libro son algunos pasajes en los que reflexiona sobre su condición de preso. El relato “Insomnio”, empieza de la siguiente manera:

Quando se está condenado a un tiempo determinado de prisión, en muy pocos meses se logra cortar de raíz las raudas alas de la esperanza; lo que equivale a matar la mitad de la vida, porque vivir sin esperanzas es vivir a medias. La esperanza es el impulso, el motor de la vida. Sin esperanza todo se reduce al minimum. Se entierra el hombre en sí mismo y acaba por consumir sus propias reservas espirituales. Degenera y degrada. Sólo así se explica el hecho de que un condenado sobreviva al tiempo de la condena. Por eso, las prisiones jamás pueden reformar al delincuente. Lo que hacen es inutilizarlo, desarmarlo para que nunca más sea un peligro para la sociedad, pero al precio inaudito de haberle destrozado la vida para siempre (Petrovick, 1944, pág. 59).

Serafín Delmar –seudónimo de Reynaldo Bolaños–, hermano de Julián Petrovick, es también uno de los fundadores del Apra y, como él, también era un animador cultural en los años veinte. En 1926 había publicado en Bolivia, en donde estuvo desterrado por sus actividades políticas, *El derecho de matar*, un libro de cuentos vanguardistas, en coautoría con Magda Portal. Fue también colaborador de *Amauta* y otras revistas de esos años, donde publica poemas y cuentos. En 1927 es



Imagen 3. José María Arguedas. ©Markus Ronjam.  
[www.facebook.com](http://www.facebook.com)

apresado y conducido a la isla San Lorenzo, para ser deportado luego a Cuba acusado de fomentar un “complot comunista”. Al fundarse el partido aprista, en 1930, es elegido miembro del Comité Nacional. En 1932 fue acusado de participar en el atentado contra la vida de Sánchez Cerro en Miraflores, siendo condenado a veinte años de prisión por una corte marcial, sin las adecuadas garantías de defensa. Al cumplir la mitad de la condena es liberado y opta por viajar a Chile, donde reside hasta su muerte.

En Cuba publica un breve relato: *Diario íntimo de un condenado* (1940); en Argentina, un libro de narraciones múltiples: *Sol: están destruyendo a tus hijos* (1941) y la novela: *La tierra es el hombre* (1942); en Chile, el libro de cuentos *Los campesinos y otros condenados* (1943).



El “Diario...”, texto evidentemente autobiográfico, incide en el tópico del prisionero político encerrado por sus ideas, tomando como referencia principal su caso. Y pese a la brevedad del texto (11 carillas), aborda la mayor parte de aspectos narrativos relacionados con la prisión de los luchadores políticos. Uno de ellos, el referido a la presentación de las condiciones materiales de la prisión, empieza así:

Ahora estoy en la “jaula” que los “técnicos” construyeron para los condenados sociales. Aquí vivimos 26 hombres, apretados unos a otros, conociéndonos hasta por el olor. Comemos, cocinamos, lavamos, trabajamos en el mismo sitio, queriéndonos y odiándonos muchas veces con ferocidad salvaje. Es que la “jaula” sin sol, asfixia, esteriliza los buenos sentimientos y saca del hombre todo lo malo. La tortura se acrecienta con la radio que chilla 15 horas diarias, y con los hombres que al no saber pensar, meditar; cantan, hablan, gritan, como para olvidarse que están presos. A veces pienso que nadie se transforma y se purifica en el fuego del sufrimiento (Delmar, 1940, pág. 7).

Otra preocupación, se plasma en las inevitables reflexiones sobre la condición del preso político y del ser humano en general:

Hay almas superiores que venciendo a la prisión, se han elevado por medio del estudio o del trabajo; otros, vencidos, se han inferiorizado hasta encerrarse en el más absoluto egoísmo, pensando que sólo la sangre cura los males. Ninguna planta buena crece en estos corazones que no conocen el sabor del amor. Cada día me convengo más que es la cobardía lo que hace que los hombres maten. Al hombre íntegramente valiente le repugna la sangre (1940, pág. 7).

A continuación, retomando la tónica de evocación lírica de su niñez, con la que empieza el relato, se vuelca de nuevo a su ser más íntimo:

Estoy en el tercer piso de la “jaula”, gozando del suave silencio que, como la música, acaricia mi piel. Estoy volviendo a ser yo, y mi corazón me lleva a las noches cálidas de mi tierra, donde los murciélagos me hacían soñar con su aleteo vaporoso y embriagante, en cerros de salvaje aspereza y dentados como si hubieran salido del fondo mismo de los volcanes. Cerros azules, ocres, morados, silenciosamente altos. ¡Ay, que soledad inspiraban. Casi subiendo al cielo, imponentes, los miraba levantando la vista hasta que el corazón se me salía en un suspiro. Los cerros altos, y yo tan pequeño! Ni una planta, ni un árbol. Sólo el sol caía de lleno sobre los cerros, y las crestas filudas reflejaban su sombra gigantesca. Yo era un hombre perdido en esta primera edad de la piedra, pero qué satisfecho me sentía. Solo, con mi corazón que palpitaba amor por los cerros que se perdían más allá del cielo, más allá, no sé; pero era feliz en esta soledad que Dante no conoció (1940, pág. 7).

*Sol: están destruyendo a tus hijos*, es un libro de difícil clasificación, pues Incluye crónicas del levantamiento aprista de Trujillo, relatos desde la prisión, estampas elegíacas provocadas por los trágicos sucesos, además de opiniones y denuncias de la represión. Por su estructura desarmada, sus desproporcionadas descripciones, la excesiva la intromisión del narrador en los hechos, no es libro logrado ni eficaz. Sus mejores momentos son aquellos en que es ganado por su imaginación orientada a hurgar en la naturaleza y sus criaturas.

En *La tierra es el hombre*, las episódicas presentaciones del presidio se dan en el contexto de una novela que pretende denunciar los abusos que afronta una comunidad andina:

-Ah, comunero. Yo también soy comunero, de la de Chupaca. Tengo de preso ya dos años largos. Me acusan de haber encabezado a los comuneros que se opusieron a que el obispo, por orden de Lima, vendiera las tierras que nuestros antepasados cedieron a la iglesia de Chupaca. Hubo balas y murieron varios comuneros, pero no vendieron la tierra a los hacendados (1942, pág. 88).

El caso de Juan Seoane es singular entre quienes escribieron sobre prisiones, pues, a diferencia de los autores mencionados, era un abogado que ejercía el cargo de juez y carecía de ínfulas de escritor. Por otra parte, a diferencia de su hermano, el “Cachorro Manuel Seoane, uno de los principales líderes apristas, él no era un activista político. Sin embargo, pese a ello –o precisamente por esto, como opinan algunos analistas políticos– fue tomado preso y acusado de complicidad del intento de asesinato de Sánchez Cerro, en 1931, y condenado a muerte por haber supuestamente facilitado el arma que se usó contra el dictador. Preso durante cinco años, salió libre por un indulto en el año 1937.

*Hombres y rejas*, el libro que Seoane escribió a partir de su experiencia en prisión, pretende ser exclusivamente un testimonio de lo que sufrió desde el momento de su condena a muerte hasta su cambio por cadena perpetua. Como todos los que se ocuparon del tema de prisiones, ofrece reflexiones sobre la sociedad y el hombre comprometido, presenta descripciones del lóbrego lugar y cómo se van articulando las relaciones sociales bajo el encierro, y cómo va procesando interiormente la pérdida de libertad y la amenaza de la pena capital que pende sobre él. Por su profesión, muestra de manera solvente el funcionamiento de la maquinaria judicial bajo la dictadura; además, reflexiona sobre la justicia social, el rol del partido aprista, la forma de vida de los políticos de

entonces, de manera muy razonable. Todo esto cabe dentro de lo previsible; lo inesperado es que el testimonio alcanza un buen nivel literario porque la historia de las horas y días que vivió esperando su fusilamiento, y las alternativas de su apelación y demandas de indulto, provocan el suspenso propio de una novela. Además, de cuando en cuando sorprende con observaciones propias de un narrador de oficio:

Zapatea el motor entre el rezongo de los otros. Los grupos se han disuelto. Juegan los reflectores y sus luces se alargan sobre la “Puerta Colorada”. Se hiende el vano por la juntura de las hojas en un filo de noche. Arroyo, catarata de calle, y el rosario rodante pasa bajo la puerta “Mala Sombra”. En la rúa asfaltada brillan las luces y chispean sus cascos cabalgaduras impacientes. Camiones con ametralladoras se intercalan a nuestros automóviles. Vamos muy lento. Caballería que precede y escolta. Fuerza de a pie que nos rodea. Se acucia en el camino, se vigila en las sombras. Pero esa noche es noche de silencio y no hay noctívagos (Seoane, 1965, pág. 37).

El resultado final es un excelente documento de lo que representó la época represiva durante los gobiernos de Sánchez Cerro y Benavides, con el plus de su inesperada solvencia narrativa, a pesar de sus protestas en contrario.

Armando Bazán, a diferencia de Alegría, de la Mata, Petrovick, Delmar y Seoane, era comunista. Además, aunque escribió novelas, cuentos y ensayos, era fundamentalmente un estudioso de la literatura. Una de sus obras principales es una antología del cuento peruano que circuló a nivel internacional en los años cuarenta.

Su novela *Prisiones junto al mar*, trata de la vida carcelaria de un grupo de presos políticos reclusos en El Frontón. La obra, si bien se basa en vivencias personales y en la presentación

de las condiciones de vida en la isla penal, se encuadra más dentro de los moldes de la ficción tradicional. Sin embargo, por encima de las historias de los presos políticos en la isla penal, de sus contradicciones e incertidumbre respecto a su libertad y su futuro, la obra se sustenta en las reflexiones de un intelectual que aprovecha las circunstancias para dramatizar sus ideas. Tanto el narrador como los principales personajes de la novela, afrontan su situación de manera bastante ecuánime. Podría afirmarse que la novela de Bazán –dentro de la narrativa de la

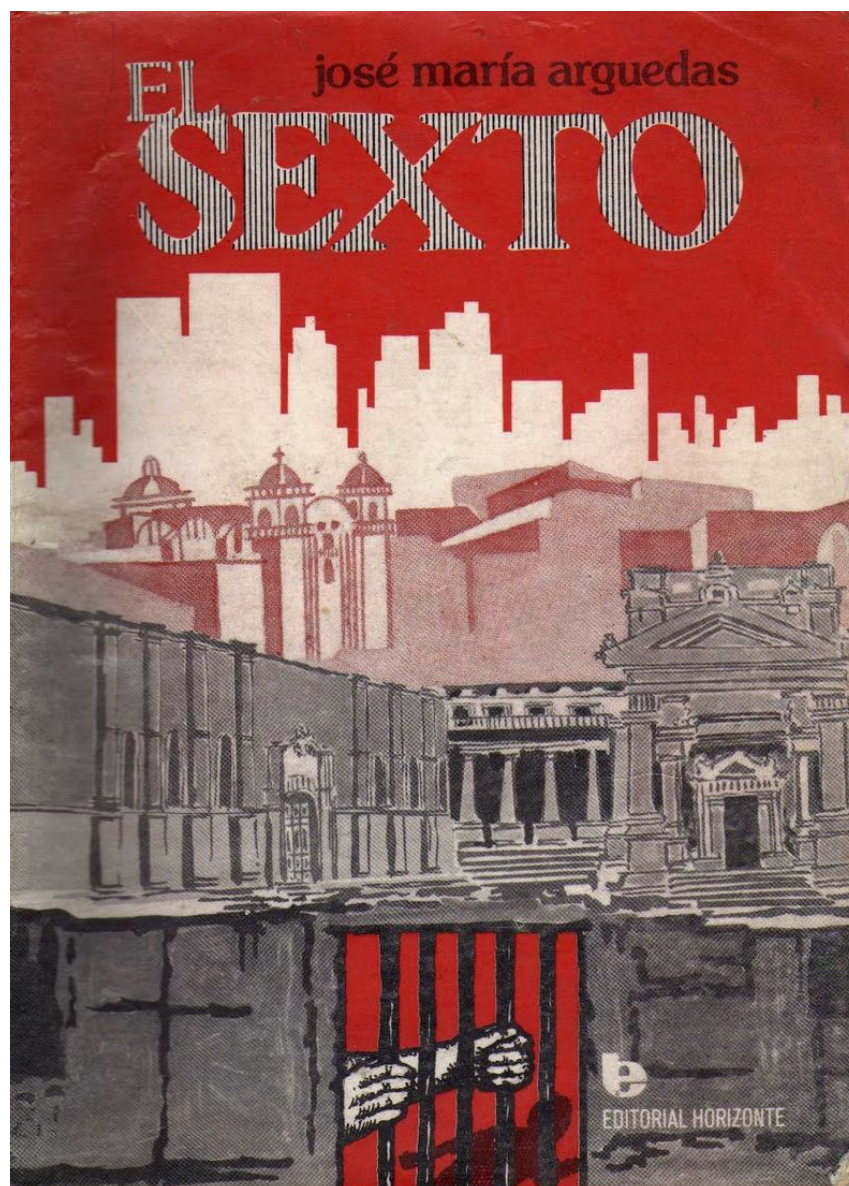


Imagen 4. <https://i.pinimg.com>

prisión—, comparte con *Hombres y rejas*, el estatuto de novela sociológica, más que el de las novelas de denuncia política o de introspección psicológica. De allí que sean frecuentes las interpretaciones de los hechos inmediatos o pasados:

Don Augusto Leguía quiso fomentar la industrialización en el país y formar una burguesía moderna, emprendedora para enfrentarla a nuestros recalcitrantes latifundistas. ¿Qué culpa tuvo de que esos hombres a quienes protegía no tuvieran un noble espíritu patriótico, y se dedicaran al lucro, cuando no al robo descarado? Esas gentes eran profesionales jóvenes, abogados, médicos, ingenieros, gente de clase media, en su mayoría. Toda una esperanza. Se hicieron burgueses para vivir a sus anchas, pero no para dirigir empresas de engrandecimiento nacional (Bazán, 1943, pág. 73).

Esta presentación de los hechos por el narrador constituía una sugestiva hipótesis sociológica en esos años. Su aporte literario al tema de las prisiones es mucho menor que el de sus opiniones sobre la situación y las ideas de la época.

La novela *La trampa*, de Magda Portal, no obstante haberse publicado en 1957, se genera luego de su renuncia al Apra, en 1948, partido del que fue militante desde su fundación, razón por la cual sufrió deportaciones, persecuciones y carcelería. Su caso es uno más en que media una larga distancia entre la ocurrencia de los hechos —su carcelería en el Real Felipe y en Santo Tomás ocurre en los años 34 y 35, durante el gobierno de Benavides— la escritura sobre ellos y la fecha de su publicación.

Como intelectual reconocida por sus trabajos poéticos y periodísticos, pero también por su ánimo combativo, decidió deslindar con su partido escribiendo primero un ensayo titulado “¿Quiénes traicionaron al pueblo?”, y, luego, la obra mencionada, en la cual denuncia algunas prácticas del partido

que ayudara a surgir y la emprende contra la figura del jefe máximo. Esta se trata de una novela esencialmente política, tanto desde el plano de su intencionalidad narrativa, como por lo que se muestra dentro de ella. Casi podríamos decir que la prisión del protagonista es un telón de fondo de la historia principal. Interesa menos lo que ocurre dentro de la prisión que los sucesos que dieron lugar a su encarcelamiento. La novelista intenta desvelar la impostura de uno de los mitos del partido aprista: el martirologio. Denuncia la manipulación ideológica y la instrumentación de sus miembros, sobre todo de los jóvenes, por parte de la dirigencia:

Parece que cuando las cosas han llegado a su clímax y se avecina un nuevo colapso, los líderes sólo piensan en un recurso: un muerto! Quién? No importa. Hay que buscarlo. Del lado de los otros o del nuestro. Lo que interesa es el argumento truculento de un crimen, que sirva de motivo para encender el comentario callejero. Ya veremos cómo se lo achacamos al enemigo. Por ejemplo, podemos decir que ellos mismos han sacrificado a uno de los suyos para inculpar al partido y pedir nuestra liquidación. I si el muerto es de nuestro lado, decimos lo contrario, que lo mataron por venganza por ser un miembro destacado del partido (Portal, 1957, págs. 59-60).

Las circunstancias del asesinato al que es inducido a cometer el “mártir” fabricado por el partido, revelan diversas situaciones acerca de la manera cómo proceden los jefes del partido y, sobre todo, el “Jefe”. En su momento, esta denuncia hecha por una figura prominente del Apra, aunque tras el velo de una novela, conmovió los cimientos del partido de Haya de la Torre, y desde entonces quedó signada *La trampa* por esta característica. Tal vez por eso quedó en un plano muy secundario un hecho novedoso en la narrativa del país:



Imagen 5. Serafín Delmar c. 1932. *Hombre de América* (Buenos Aires), núm. 10, 06-1941.

la presencia de un personaje femenino en las acciones políticas, y dentro de una prisión. Magda Portal, por su militancia de antigua data, señala con autoridad muchos de los entretelones y características del partido:

En el partido hay muchos tipos de mujeres. Las mujeres humildes, esposas de obreros, obreras ellas mismas, trabajadoras de fábricas o talleres, o el numeroso gremio de las empleadas domésticas, con labores superiores a las 10 horas de trabajo. Vienen luego las mujeres de la clase media, empleadas de comercio, o funcionarias en



las reparticiones del Gobierno, maestras, estudiantes, profesionales pobres. Estas son las auténticas “unionistas”, que se han inscrito en el partido con la esperanza de ser reivindicadas por él en sus aspiraciones económicas. Muchas también, por sus aspiraciones políticas (Portal, pág. 87).

En el límite del periodo, se debe considerar a *La prisión* (1951), de Gustavo Valcárcel. La novela de este autor aborda el tópico de un poeta de arraigada militancia política que escribe sobre una cárcel a partir de su experiencia personal, aunque el suyo es un caso excepcional por la mínima distancia temporal entre su experiencia carcelaria y la publicación en forma de libro. En el extremo opuesto se encuentra *El Sexto*, de Arguedas, cuya publicación se realizó más de tres décadas después del hecho real.

Valcárcel publicó *La prisión* al año de ser liberado de su carcelería y ser exilado a México. Él fue tomado preso en 1950 por la dictadura de Odría, debido a sus actividades como militante aprista. Poeta, como muchos de los mencionados a lo largo de este trabajo, también como Ciro Alegría, Serafín Delmar, Magda Portal, va a renunciar al Apra decepcionado principalmente por las claudicaciones de su dirigencia. En su novela, presenta también la vida carcelaria, con gran acierto narrativo. Sus reflexiones, de alto nivel literario, contiene por momentos pasajes narrativos muy bien logrados por la técnica, por la calidad del manejo de la secuencia de los hechos, por las imágenes que utiliza. Algo que llama la atención es que, no obstante las muy las buenas críticas que recibió su novela –y ventas– desde su primera edición, en México, no volvió a escribir novelas. En el desarrollo de *La prisión* muestra gran talento narrativo y estar al tanto de la producción de narradores como Faulkner y Joyce, que recién estaban empezando a ser difundidos en nuestro país. En un pasaje, dice:

Nos alejamos de la tautología estúpida.  
Life's... a tale.  
Told by a idiot, full of sound and fury,  
Signifyling nothing  
Ya desde Macbeth... Seguimos avanzando a lo largo de  
las calles de la Ciudad de Piedra, con neblina hiemal bajo  
su cielo. Quedan atrás los Dédalus y Blooms acriollados.  
Dublín americano, igualmente muladar de los espíritus  
(Valcárcel, 1967, pág. 41).

Como Arguedas, muestra claramente el enfrentamiento de posiciones entre apristas y comunistas, y no se inhibe de sacar a la luz el desgarramiento interior que supone la falta de libertad y su visceral rechazo a las injusticias. La recreación de su infancia y adolescencia y su vida anterior al encarcelamiento es muy viva, aunque referida al mundo urbano. Como Juan Seoane, demuestra claros conocimientos de los procedimientos judiciales; como Magda Portal, completa familiaridad con la praxis del partido aprista. Hasta podría decirse que tiene algo de cada uno de quienes le antecedieron en la prueba del encierro; lo cual no sería muy aventurado pensar, en tanto que la narrativa en torno a las experiencias carcelarias en los años treinta y cuarenta constituyó un tema recurrente. En tal sentido, no considero exagerado decir que los pasillos y celdas de La Intendencia, El Sexto, El Frontón, eran espacios tan comunes para los políticos como podían serlo las calles, bares y garitos de la ciudad para los escritores bohemios.

Así como la novela de Valcárcel muestra ya influencias que, de alguna manera, lo acercan a las aspiraciones de modernización de los escritores que surgen en la década del cincuenta, *El dilema de Krause*, de Ciro Alegría, no sigue la línea indigenista que tantos merecidos reconocimientos le trajeron. En esta novela, además de los temas mencionados cuando se trata de prisiones, Alegría empezó la narración con la pintura de un personaje singular: *Krause*, al que le dedica muchas

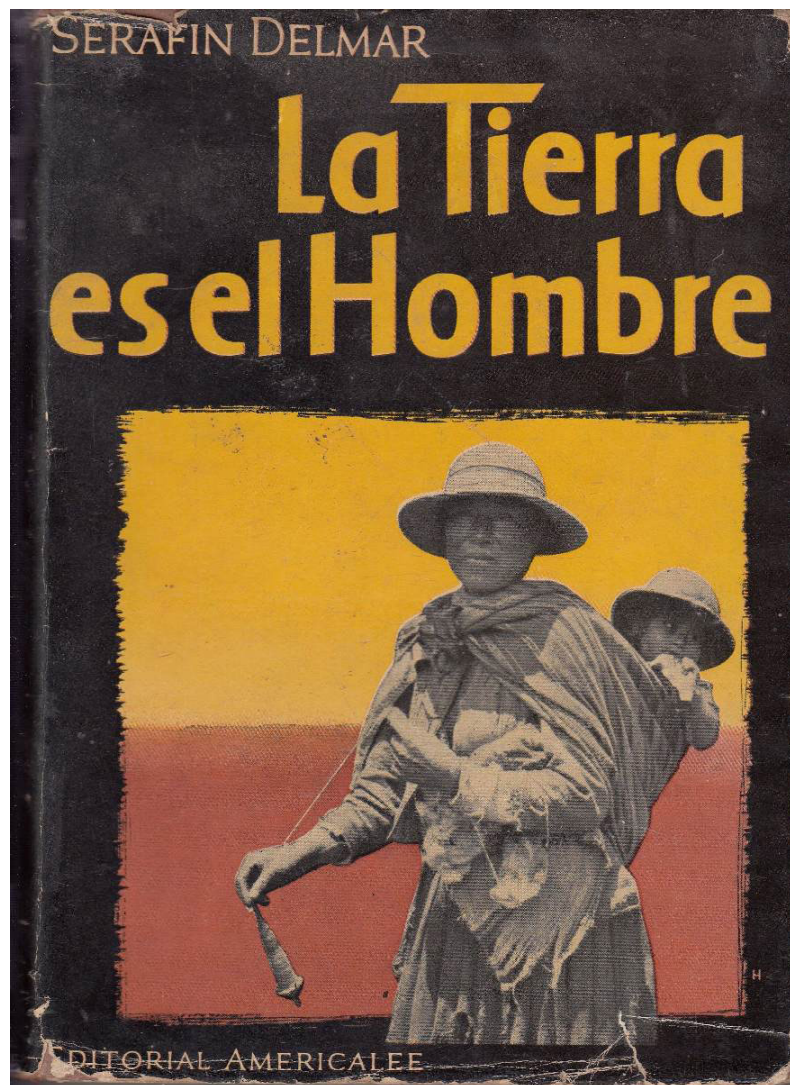


Imagen 6. <https://mlstaticquic-a.akamaihd.net>

páginas. Como se trata de una novela inacabada y Alegría no explicitó el plan general de la obra, se especula si Krause sería un personaje importante que se contrastaría a otros, en medio de sucesos épicos, o si se trataría del protagonista de una novela psicológica, a lo Dostoievski. Por lo expuesto en el avance de la novela, también se podría esperar que su autor tuviera la intención de explorar el inicio de la vocación personal de un creador, inscribiendo su texto en el rango de una “narrativa de formación” –o *bildungsroman*, como la denominan los especialistas.

Lamentablemente, solo son especulaciones, puesto que, también después de publicar *El mundo es ancho y ajeno*, empezó

a escribir otra novela, de signo distinto a las anteriores: *Lázaro*, que, como *El dilema de Krause*, dejó inconclusa. Sin embargo, bastan las escasas páginas de “El dilema...” para apreciar su temple de novelista y el correcto diseño del personaje que aparece como su mentor y amigo en esta etapa de su vida. Porque en la narración, Alegría –como alter ego de Celso Arizmendi– es un joven que apenas supera los veinte años y, aparte de sus ideas políticas, que aparecen ya definidas, solo ha sido capaz de escribir algunos poemas. Krause, su amigo, de origen alemán y mayor que él, y con mucha experiencia de vida, lo alienta a la escritura de novelas.

Frecuentemente, Krause examinaba también los versos y los esbozos de cuentos que el muchacho hacía. “No hagas versos”, le aconsejaba. “Tú tienes las características del narrador hasta cuando haces versos. Tus cuentos me parecen vacilantes porque estás pensando demasiado en lo que has leído, en los autores del otro lado del mar. Habla de los propios problemas americanos, a tu manera, con tu propia voz. Arizmendi argumentaba: “¿Quieres que renuncie a la herencia europea? Yo creo que el artista americano no deba ni pueda renunciar a ninguna herencia”. Y Krause exaltado: “¡Jamás pensaría eso! La cultura es una sucesión de apropiaciones. Lo único que reclamo es sentimiento americano. Lo hay, aun en los más europeizados de ustedes, y los de allá lo notamos. ¡Qué cosa tremenda es América! ¡Trágica y tónica! ¡Artísticamente, un mundo por descubrir! Métete en una novela, Celso. Dale duro. Lástima que yo no sirva para escritor. El diablo sabe que hubiera sido un gran novelista. Pero tú, Celso, escribe cuanto puedas. Pon en prosa la poesía que tienes y sé lo que debes ser. Un artista es una interrogación abierta frente al tiempo. Acepta tu destino doloroso y cúmplelo. Ya responderán por ti, después de que trabajes, los años. Creo que tú llegarás a ser algo en las letras, mucho quizá (Alegría, 1979, pág. 143).

Las décadas que vienen a continuación representan otro momento histórico, nuevos fenómenos sociales y económicos, distintas formas de hacer política, la emergencia de intelectuales de nuevo cuño, aunque de ninguna manera la desaparición de las injusticias, de la represión, de la marginalidad, de la amenaza de cárcel para los cuestionadores del sistema, de los luchadores sociales. En ese contexto saldrán escasas, pero importantes obras que marcarán su época, tanto por la atención a nuevos tipos de reclusión: el reformatorio de menores, la colonia penal en la selva, por ejemplo, como por los distintos tipos de militantes políticos.

La etapa de la narrativa de prisiones que sigue a la presentada abarca las décadas del cincuenta al setenta del pasado siglo. En estos años, si bien en algunos casos se incide en la tónica de las novelas de la etapa anterior, como *Complot* (1965), de Genaro Ledesma Izquieta, *El Frontón* (1966), de Julio Garrido Malver, y *Niebla en la isla* (1978) de Edmundo Bendezú Aybar, esencialmente de carácter autobiográfico, ahora surgen obras de características literarias y perspectivas muy diferentes a las de sus predecesores, como *Los juegos verdaderos* (1968), de Edmundo de los Ríos y *Los hijos del orden* (1973), de Luis Urteaga Cabrera. En ambas se advierte un tratamiento literario cuidadoso y una gran preocupación por el uso de técnicas narrativas modernas, aunados, por supuesto al tema del recorte de la libertad de sus personajes en nuevos contextos sociales y políticos.

Teniendo en cuenta que la narrativa de las prisiones está íntimamente asociada a las condiciones históricas de una época, la tercera etapa tendría que empezar en la década del ochenta, cuando Sendero Luminoso da inicio a sus acciones armadas y, progresivamente, en una escala cada vez mayor, provoca cambios significativos en la vida social del país. En la narrativa, en general, su incorporación como tema significativo se irá dando de manera incipiente en esta década, para alcanzar

una atención creciente, sobre todo en el presente siglo. Pero, a diferencia de las décadas anteriores, el tema de la escritura sobre las prisiones en este contexto es muy limitado, pudiendo rastrearse apenas en algunos relatos. Por ahora.

En síntesis, si bien en las tres etapas, en mayor o menor medida, la escritura de ficciones sobre la prisión está asociada a una postura política, que responde a las condiciones políticas y sociales de cada momento histórico, y al tipo de artistas o intelectuales que encarar el tema, siempre se presenta un

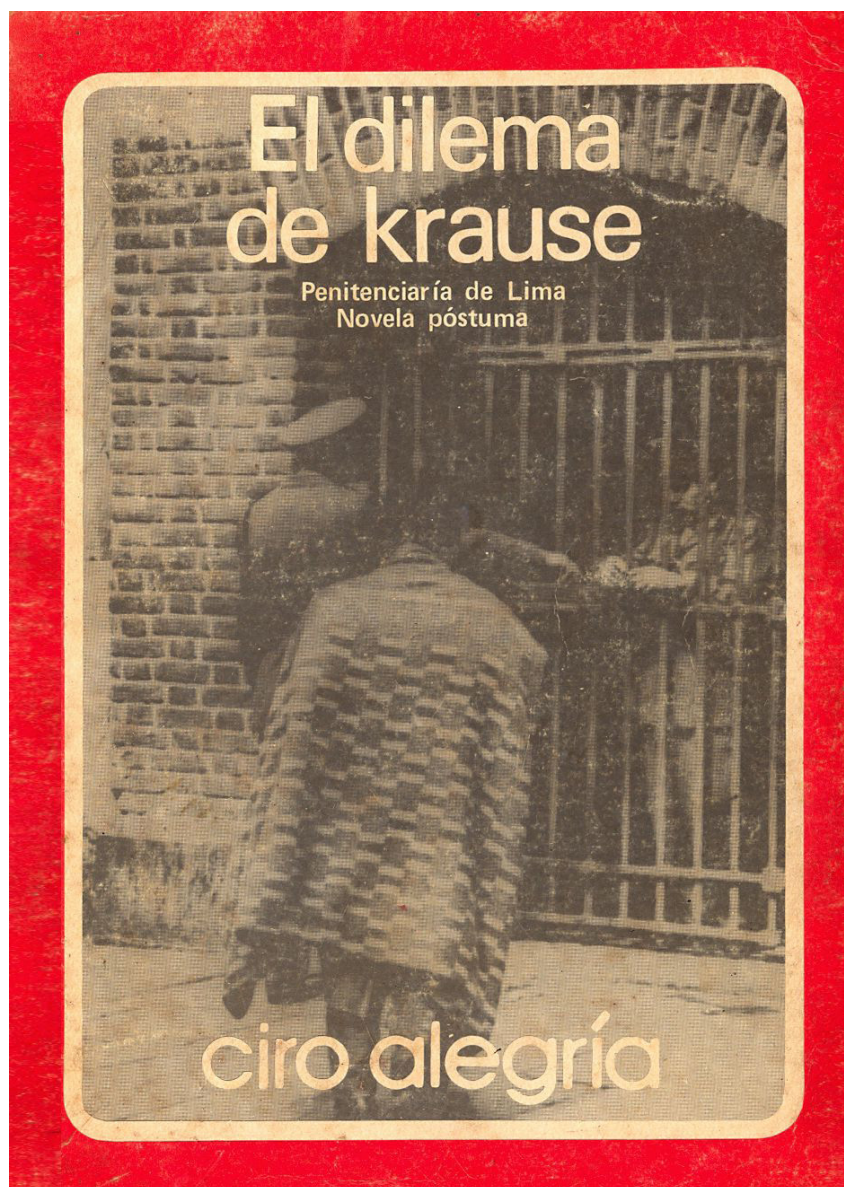


Imagen 7. <https://i.pining.com>

acercamiento a la intimidad del ser humano, a su lucha por su libertad personal y la superación de sus errores y limitaciones. Cada uno de los autores señalados pone en juego, pues, sus ideas, sus aspiraciones políticas, sus afanes personales, pero, sobre todo, su condición de ser humano en su derrotero en la vida.

### Referencias bibliográficas:

- Alegría, C. (1979). *El dilema de Krause. Penitenciaría de Lima: novela póstuma*. Lima: Ediciones Varona.
- Arguedas, J. M. (1980). *El Sexto*. Lima: Editorial Horizonte.
- Bazán, A. (1943). *Prisiones junto al mar*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- De la Mata, M. (1957). *Vagancia*. Lima: Talleres Escuela Nueva.
- Delmar, S. (1940). *Diario íntimo de un condenado*. La Habana: Arellano y Compañía de Impresiones.
- Delmar, S. (1941). *Sol: están destruyendo a tus hijos*. Buenos Aires: Editorial Americalee.
- Delmar, S. (1942). *La tierra es el hombre*. Buenos Aires: Editorial Americalee.
- Delmar, S. (1943). *Los campesinos y otros condenados*. Santiago de Chile: Editorial Orbe.
- Petrovick, J. (1944). *La isla y los trabajos*. Santiago de Chile: Editorial Pacífico.
- Portal, M. (1957). *La trampa*. Lima: Ediciones Raíz.
- Portal, M. (2017). *La vida que yo viví*. Lima: Casa de la Literatura Peruana.
- Seoane, J. (1965). *Hombres y rejas*. Lima: Populibros peruanos.
- Valcárcel, G. (1967). *La prisión*. Lima: Editora Paracas.
- Vallejo, C. (1998). Escalas. En *Novelas y cuentos completos*. Lima: Ediciones Copé-Petroperú.





# Software libre para una ciudadanía libre.

## Conversando con Nicolás Laguna

**Marcela Román Valadez**

Universidad Nacional Autónoma de México  
diotim@msn.com

Recibido: 28-07-2019

Aceptado: 15-08-2019

**Jorge David García**

Universidad Nacional Autónoma de México  
jorgedavix@comunidad.unam.mx

*Mi trabajo alrededor del software libre está motivado por una meta idealista: esparcir la libertad y la cooperación. Me interesa que el software libre se esparza, y que reemplace el software propietario que prohíbe la cooperación, esto con el fin de construir una sociedad mejor.*

Richard Stallman

Este texto es una conversación con Nicolás Laguna, director de la Agencia de Gobierno Electrónico y Tecnologías de Información y Comunicación (AGETIC) del Estado Plurinacional de Bolivia. Creada en 2015, esta entidad tiene como función desarrollar e implementar tecnologías electrónicas para tareas de gestión pública.

Un aspecto importante de la AGETIC es que opera con software libre, además de promover el uso de este tipo de software en todas las instituciones del Estado boliviano. Como veremos a lo largo de este diálogo, esto tiene una serie de implicaciones en la manera particular que tiene Bolivia de entender la soberanía y la libertad ciudadana.

**Marcela:** La AGETIC es una institución que apuesta por el reconocimiento de una ciudadanía digital, es decir, de una política social en el ámbito de las tecnologías digitales. Suponemos que ese reconocimiento se hace desde una lectura crítica de la historia, replanteando la noción de “ciudadanía digital” para abrir posibilidades



de apropiación tecnológica distintas a las que dominan el mercado global. En ese marco, ¿cuál es la apuesta de la AGETIC para retomar el espacio digital desde una política afín al proyecto que representa el Estado Plurinacional de Bolivia? ¿Cuál es la importancia política de la *ciudadanía digital* para entender la participación de la sociedad civil en el Estado y qué papel juega el software libre en este proceso?

**Nicolás:** Estamos hablando de un conjunto de elementos. Cuando Evo asume la presidencia de Bolivia en 2006, sólo el 7 u 8 % de la población tenía acceso a internet, y la mayoría de la gente no contaba con el hardware necesario para acceder a esta red. Hablamos entonces de una exclusión de más del 90% de la gente. Lo primero que hizo el gobierno fue generar una política de ampliación del acceso a este tipo de tecnología: se pusieron telecentros comunitarios en los pequeños poblados donde no había internet; además, se dotó de computadoras a los chicos de las escuelas que están en los dos últimos años; después, el presidente tomó la decisión de que la empresa estatal de telecomunicaciones (ENTEL), que había sido nacionalizada en el año 2008, llevara internet y telefonía a todos los municipios del país, lo que en aquel entonces parecía complicado porque ninguna operadora de las tres privadas había avanzado en esa tarea. Entonces empezó un proceso de expansión. Gracias a estas políticas, Bolivia tiene una de las coberturas de telefonía celular más extensas de toda la región, y junto con eso vino la reducción de precios de internet y la ampliación de la red. En 2016 hicimos una encuesta nacional, a nivel rural y urbano, y encontramos que un 67% de la población se había conectado a internet en el último mes. Sólo así es viable pensar en el llamado “gobierno electrónico” y en la noción de “ciudadanía digital”, e imaginar que la gente puede utilizar tecnología para relacionarse con el Estado.

Es entonces cuando se plantea la soberanía tecnológica en términos que abarcan más que las tecnologías de información y comunicación (TICS), para incluir el ámbito del desarrollo científico y tecnológico. En este contexto surge la necesidad de utilizar software libre. Primero, porque el Estado no puede darse el lujo de utilizar herramientas sobre las que no tiene control; y segundo, porque no se le puede exigir a la gente que compre una licencia para acceder a nuestros servicios. Otro factor importante se relaciona con el conocimiento: el software libre ha abierto la posibilidad de conocer cómo se hacen las cosas, no sólo de saber qué se está haciendo, sino también de controlar y adaptar a las propias infraestructuras. En la cultura privativa todo está patentado, cerrado, repleto de “cajas negras”. Incluso si pudiéramos saber cómo funcionan las cosas, si están patentadas no se pueden reproducir; en cambio, el software libre te da la posibilidad de reproducir, reinventar, aprender y apropiarse los medios tecnológicos, lo que es fundamental para hablar de soberanía tecnológica.

Ciertamente, en la parte de hardware hemos avanzado muy poco, porque el tipo de industria que desarrolla hardware es muy complicada. Tenemos una planta de ensamblado de computadoras, y ya se han repartido más de 200 000 máquinas a estudiantes y profesores. Algo se ha logrado avanzar a ese respecto, a la par del desarrollo de software.

En resumen, la AGETIC se ha convertido en un eje de generación de lineamientos y servicios para las entidades públicas, así como de estrategias de vinculación con la comunidad de desarrolladores de software libre.

**Jorge:** Esto último que dices me lleva a pensar en la importancia de relacionar el software libre con las comunidades específicas que lo desarrollan, pero también con las

que lo utilizan. Sobre este punto, debo reconocer que en mi experiencia ha sido difícil convencer a quienes están acostumbrados a utilizar sistemas privativos, concretamente Windows y Macintosh, de probar los sistemas de GNU/Linux. Parece haber un choque entre la idea de libertad tecnológica y la falta de disposición de los usuarios para salir del confort de aquello a lo que se está acostumbrado. ¿Ustedes han tenido problemas similares a este respecto? ¿Cómo ha sido la experiencia de la AGETIC en lo que respecta a la migración a software libre de los sistemas con los que opera la institución?

**Nicolás:** La libertad es costosa, es difícil. Si no fuera así, todos seríamos libres, pero la verdad es que no es fácil ser libre. Te voy a poner un ejemplo distinto que ilustra esto. En 2008, se empezó a hablar de lo que se llamaban “comunidades empatronadas”. En el chaco boliviano, en la zona de la frontera con Paraguay, había una región de clima árido en la que había comunidades guaraníes que vivían en condiciones de esclavitud. Cuando entró el Ministerio de Desarrollo Rural para evaluar la situación de aquella zona, se descubrió que la gente recibía comida de los terratenientes a cambio de su trabajo, pero no tenían un salario. Los propietarios de las tierras eran

580



Imagen 1. [www.la-razon.com](http://www.la-razon.com)

agresivos, violentos. De manera puntual, teníamos confrontación con cuatro departamentos donde las élites prácticamente estaban armando una guerra civil, por lo que no era fácil intervenir en estos escenarios. Entonces el gobierno emitió leyes y decretos que, entre otras cosas, expropiaban las tierras de los hacendados que no pagaban salarios a sus trabajadores. Es así como se generaron mecanismos que permitieron eliminar por completo la situación de esclavitud. El Estado les ofreció a estas comunidades tierras cercanas al lugar donde vivían, tierras propias.

Sin embargo, en ese momento nos encontramos con un escenario muy difícil, porque meses más tarde la gente que había estado en una comunidad empatronada quería regresar a las condiciones de explotación en las que estaban antes, pues extrañaban la comodidad que esto implicaba en algunos aspectos. Por ejemplo, con el patrón ellos producían maíz, producían sólo maíz, que es lo que sabían producir, y el patrón traía el fideo, el azúcar, y todos los demás productos que complementaban la dieta de sus familias. Cuando se convirtieron en productores libres, tenían problemas para sacar sus productos al mercado. Producían maíz, pero no sabían cómo venderlo porque el mercado estaba muy lejos y no había caminos. Es decir, toda la parte logística que hacía el patrón ellos no sabían hacerla, y es por eso que en momento dado expresaron sus deseos de volver al pasado. Obviamente, no permitimos que nadie volviera a la esclavitud, pero tuvieron que generarse condiciones para que la gente pudiera ser libre. El gobierno tuvo que crear programas de acceso al mercado, de educación, de desarrollo. Tres años más tarde, ya nadie quería volver con el patrón. Ahora son libres, ya saben cómo comercializar sus productos, ya pueden acceder a comprar también otros productos, ya tienen escuela, tienen puesto de salud, y se han integrado con las otras comunidades.

El ejemplo anterior ilustra ese primer momento de shock, en el que los procesos de cambio alteran y generan deseos de volver a lo acostumbrado. La libertad es compleja porque implica conocimiento, entender qué está pasando y qué se está haciendo, porque nadie hace las cosas por ti. Por eso, generalmente usar sistemas GNU/Linux es más complicado que usar sistemas privativos, porque tienes que entender algunas cosas de cómo funciona la máquina. En Windows y Mac existe una lógica en la que no tienes que aprender nada: aprietas el botón y ya está, la computadora enciende y se actualiza sola... y ¡claro!, las empresas bloquean los programas y te roban información personal por sí solas, sin necesidad de que tú entiendas siquiera lo que está pasando. En cambio, en Linux tienes que aprender un poco de informática, pero eso te permite también entender el entorno y controlarlo a tu parecer; tú decides si actualizas o no tu sistema, pero tienes que aprender cómo decirle que se actualice, qué descargar y qué no, qué repositorios tienes disponibles y cuáles no, y es precisamente ahí donde está tu libertad de decidir sobre lo que está pasando. Pero es más difícil: tienes que aprender, tienes que entender, y si algo falla tienes que arreglarlo.

No obstante, en mi experiencia, la curva de aprendizaje es muy rápida si tienes un entorno social favorable. Yo antes trabajaba en una agencia para el desarrollo y la información en Bolivia en la que los chicos del área de informática usaban software libre, pero los usuarios usaban windows. Entonces les dije que de una vez por todas teníamos que migrar todos los sistemas a Linux, y les di tres días para hacerlo. Y lo hicimos, ciertamente fue un poco brusco: fueron dos semanas intensas, sobre todo en la parte administrativa. La gente estaba acostumbrada a trabajar con plantillas de Excel y cuando abrían sus archivos en programas libres se les desconfiguraban, no tenían las fuentes, etc., pero en dos semanas todo se tranquilizó, la gente se calmó, todo estaba funcionando.

582

En el caso de la AGETIC, desde un principio se utilizó únicamente software libre. Cuando alguien llega a trabajar aquí, se le entrega su computadora con GNU/Linux, y es verdad que en un primer momento la mayoría dice: “¿qué es esto?”, pero como tienen un entorno alrededor en el que todos sus colegas usan software libre, es muy fácil aprender. De hecho, esa es en realidad la ventaja que tiene Windows: no es que la gente nazca sabiendo usar este sistema, o que sea muy fácil de manipular, sino que tienes un entorno que favorece el aprendizaje. De manera que al contar con un ambiente propicio, no es problemática la migración informática. Hemos tenido mucho personal que ha salido, personal que ha entrado a la agencia, y todos han usado software libre. Basta una semana para que las personas nuevas se acostumbren y utilicen todas las herramientas necesarias.

**Jorge:** Es curioso cómo, a partir de una pregunta sobre la migración de un sistema operativo a otro, surge toda una reflexión sobre el costo de la libertad humana, como se observa en el ejemplo que pusiste de las comunidades guaraníes del Chaco. Esto me lleva a pensar en una crítica que a mí me ha tocado recibir cuando he querido defender este tipo de temas en contextos de activismo social, que es la crítica de que los asuntos informáticos son secundarios frente a otro tipo de cuestiones prioritarias. Es entonces cuando muchos sugieren que, antes de hablar de software libre, habría que resolver el asunto de los salarios, de la educación, de la alimentación, entre una larga lista de etcéteras.

Sin embargo, me parece que los procesos sociales no necesariamente tienen que pensarse en términos de líneas, de cadenas, de estructuras jerárquicas en las que la tecnología digital se encuentra entre los últimos peldaños. Me gusta pensar en la sociedad como un sistema más permeable, en el que sus distintos elementos

se determinan entre sí. Desde esta perspectiva, al hablar de tecnología estaríamos hablando de economía, de vivienda, de comunicación, de alimentación... y de manera más amplia, de sociedad. En el caso de la AGETIC, ¿Han tenido dificultad en algún momento para defender a la tecnología como un asunto cultural, y a la tecnología digital como un problema social que trasciende las discusiones en torno al uso de cierto sistema operativo? ¿Cuál es la visión de ustedes respecto a la función social de la tecnología?

**Nicolás:** Antes de que se aprobara la ley de telecomunicaciones en la que ya se plantea el software libre como política de Estado, yo trabajaba en la vicepresidencia, donde convo camos a una serie reuniones con el objeto de convencer a la gente de sistemas de los Ministerios de abandonar el software privativo. Y la gente se reía, decían que el software libre estaba bien para las universidades, para la investigación y para los chicos que juegan, pero no para las tareas serias del Estado. Entonces empezó una batalla dura y compleja que tenía dos niveles: un nivel político ideológico y un nivel técnico.

En el nivel técnico se argumentaba que sólo los programas privativos, por ejemplo Oracle, tienen el rendimiento necesario para las tareas a realizar, mientras que los programas libres tienen muchas limitaciones. Para combatir este nivel, fue necesario un aprendizaje técnico que nos permitiera comprobar que esto no es necesariamente cierto, y que hay empresas gigantescas, que utilizan muchos más datos que cualquier entidad boliviana pública que utiliza herramientas libres.

Por otra parte, en el nivel ideológico fue preciso defender la idea de soberanía tecnológica. Bolivia era un país que se estaba planteando la soberanía económica y política: expulsamos al embajador estadounidense, a la USAID, a la DEA, con el fin de construir soberanía. Nacionalizamos





Imagen 2. [www.twitter.com](http://www.twitter.com)

las empresas de petróleo, de telecomunicaciones, de ferrocarriles, para no depender de la economía transnacional. Era fundamental que también en lo tecnológico fuéramos soberanos. Poco a poco, la gente fue entendiendo que éramos Estado, y como tal no podíamos depender de empresas privadas, mucho menos extranjeras. Es así como llegamos a 2016, año en el que logramos aprobar el plan de implementación de software libre, que gradualmente ha ido abandonando los sistemas privativos para todas las dependencias de gobierno.

Respecto a lo que decías sobre la idea de que la tecnología tiene un lugar poco prioritario en la lista de necesidades sociales, yo pienso todo lo contrario. Si te das cuenta, gran parte de las condiciones negativas de una sociedad, como la falta de salario, de salud, etc., se deben a situaciones de dependencia, y la dependencia más dura y profunda en la construcción de esta disparidad entre países y poblaciones en el mundo, está anclada en el hecho tecnológico. Quien ejerce el dominio mundial es

quien desarrolla las fuerzas productivas. El capital tiene dos fuentes de plusvalor extraordinario: uno es la renta de la tierra, y el otro es precisamente la innovación tecnológica. Entonces, si no somos capaces de generar nuevas fuerzas productivas e innovar en el desarrollo tecnológico, no vamos a ser capaces de generar ganancias que nos permitan, entre otras cosas, resolver problemas sociales como el salario y la salud.

Un ejemplo claro de esto es la extracción de litio. En la década de los noventa vinieron empresas canadienses, norteamericanas, japonesas, francesas, alemanas a decir: “no hagas nada, siéntate y tómate un cafecito, yo voy a sacar el litio y te pago una regalía”. Al llegar Evo a la presidencia, la política del gobierno fue distinta, y consistió en buscar los medios para extraer el litio por nuestra cuenta. Fue muy alto el costo para un país como Bolivia, pero tuvimos que invertir en esta fase del proceso. Hoy en día contamos ya con una planta de cloruro de potasio y estamos construyendo la de carbonato de litio a nivel industrial, pero nos ha tomado años. No obstante, hoy podemos decir que tenemos soberanía sobre este recurso natural, por lo que nadie nos va a venir a decir cómo se hace ni cuánto vale; el precio del carbonato de litio lo vamos a poner nosotros aquí, y dadas las reservas de litio que tiene Bolivia es incluso posible que influyamos en el precio mundial de dicho elemento.

Un segundo ejemplo es el de los fondos de pensiones. Cuando estos fondos se entregaron a las AFPs, los intereses que se pagaban a los pensionarios bajaron del 8% al 2 ó 3 %, y entonces vino el reclamo. En respuesta, hace dos años el gobierno boliviano hizo un decreto en el que se nacionalizaron todas las AFPs, y se creó una gestora pública de las pensiones. Esto nos permitirá retomar el control de estos fondos, empezaremos a generar innovaciones en nuestra industria, para que nos reporte mejores intereses y mejores condiciones de jubilación de las personas.

586

Con estos ejemplos queda evidenciado que si no eres capaz de desarrollar la tecnología, lo único que puedes hacer es comprar, como si el mundo fuera un escaparate. Obviamente es más difícil aprender y saber cómo se hacen las cosas, para hacerlas uno mismo, pero si no formamos parte de la producción de conocimiento mundial, nos aislaremos y nos convertiremos en meros consumidores, lo que es una situación terrible.

**Marcela:** Todo esto que nos explicas tiene que ver con la manera en la que la AGETIC plantea el uso de la tecnología como una problemática en el ámbito estatal, como parte de la discusión económico-política a nivel de gobierno. Por esa razón, no quisiera terminar esta entrevista sin enfocar el problema del Estado. Algo que suele ocurrir en las reuniones de colectivos autónomos, por ejemplo de organizaciones dedicadas al software libre, es que no se ahonda en la discusión sobre el Estado, mientras que el gobierno muchas veces no toma en cuenta el trabajo de este tipo de organizaciones autogestivas. ¿Cómo piensa la AGETIC la relación entre el Estado y el activismo político, particularmente aquel que se relaciona con el desarrollo de software libre?

**Nicolás:** Lenin decía que el Estado es la síntesis de la sociedad civil, una síntesis connotada. El Estado es una representación significativa de gran parte de la sociedad. Por esa razón, el Estado no va a contener lo que no exista en la sociedad. Lo que ha pasado con el proceso político en Bolivia es que este ha buscado representar en el Estado a la sociedad. Había alguien pensando en software libre, alguien que formaba parte de una comunidad, de un hacklab, en el que se hacían festivales de instalación de sistemas operativos libres. Ya existía todo esto, como existía también el deseo de nacionalizar nuestros hidrocarburos, antes de que el Estado viniera a

hacer su parte. Lo que vino a hacer Evo, por lo tanto, no fue otra cosa que representar esa idea. La imagen de Evo es la representación de muchos aspectos de la sociedad, y por eso él tiene un ritmo desenfrenado de reuniones con sectores sociales, con obreros, campesinos, trabajadores de distintos ámbitos, y todos le transmiten ideas que después se materializan en políticas de Estado.

Si algo importante ha sucedido en Bolivia respecto al software libre es que se ha convertido en una discusión política. El Estado ha representado algo que ya existía en la sociedad, que ya era una preocupación que se aparejó con la idea de soberanía tecnológica y entonces se volvió una discusión política. Desde que el Estado ha asumido esta problemática, se han potenciado también ciertos procesos en la base social. Por ejemplo, las ferias de instalación y los congresos de tecnologías libres han cobrado mayor impulso.

En la encuesta que hicimos en 2016, de la que hablaba al inicio de la entrevista, había chicos de economía, de ciencias políticas y de otras carreras, que decían que para conseguir la soberanía era necesario utilizar software libre. ¡Qué interesante! Es así como el Estado logra impulsar una política, y eso hace crecer en toda la sociedad el deseo, la aspiración, el impulso de cambiar las cosas.

588

Huellas y voces



Imagen 3. [www.eabolivia.com/images/stories/photos/ciudadania-digital-bolivia.jpg](http://www.eabolivia.com/images/stories/photos/ciudadania-digital-bolivia.jpg)

# La seducción de Maya.

## La imagen de la India en la Argentina contracultural (1968-1976)

Daniel Omar *de Lucia*

Instituto Superior Joaquín V. González, Argentina  
daniel\_delucia@hotmail.com

Recibido: 02-09-2019

Aceptado: 17-09-2019

*A Churi, Tuto y Vicenta hermanos animales.*

*Aunque parezca paradójico esta nueva vanguardia  
gira entre el “liberado viviente” y el gran rebelde. Entre  
Krhishnamurti y el “Che”, entre Aurobindo y Rimbaud  
Eduardo Azcuy (1969).*

La Argentina que visitó Indira Gandhi en 1968 transitaba su propia y optimista “revolución pop”, a contramano del proyecto autoritario del onganato que pronto enfrentaría a su crisis. En ese contexto, inseparable del auge que la cultura India experimentaba a nivel mundial, es que la difusión de elementos hinduistas y orientalistas ganarían espacio en el campo cultural y simbólico de la Argentina “beat”. Nos estamos refiriendo a un auge de lo Indio/oriental más allá de las actividades de los pequeños colectivos preexistentes especializados en el tema que vivieron en la Argentina su propia primavera India en la transición entre la séptima y octava década del siglo XX (De Lucia, 2019). Nos referimos a un impacto general que superaría a los grupos contraculturales que los impulsaban para alcanzar audiencias más amplias. El fenómeno anteriormente citado fue contemporáneo de un proceso de radicalización política que algunos observadores contemporáneos juzgaban como prerevolucionario. Resaltamos el dato precedente porque la radicalización política e ideológica de esos años convivió con otras expresiones de inconformismo que no forzosamente buscaban una transformación de las estructuras económico-

sociales y políticas, sino que expresaban cierta inquietud por ensayar formas alternativas de organización familiar, sociabilidad, convivencia, etc. La palabra “revolución” representaba una rica polisemia en nuestro medio en el momento del 68. Así como muchos buscaban la liberación nacional y la revolución socialista otros reclamaban, con grados diversos de representatividad: “¡La revolución del tiempo libre!”, “la revolución sexual”, “la revolución en las relaciones humanas”, “la revolución en los paradigmas científicos”; y podríamos seguir con muchos más ejemplos. Todos esquemas, campos y sensibilidades que encontrarán algún punto de convergencia con el creciente interés por la cultura de la India y oriente en general que se vivirá en Argentina en esos años.

Esa subjetividad general que expresaba una búsqueda multidireccional de alternativas a las realidades preexistentes y criterios establecidos tendía a borrar límites entre los debates políticos e intelectuales con otras expresiones del pensamiento, la cultura y el arte. La búsqueda de transformar de manera radical las estructuras económico-sociales y políticas convivía, en tensión, con la búsqueda de construir pequeñas icarias donde se hiciera el amor, se tocará la cítara y se diseñaran mandalas. En julio de 1969, mientras el país entraba en un ciclo de violencia insurreccional y muchos debatían sobre la no violencia gandhiana en clave política, el krisnamurtiano argentino Armando Clavier decía en una conferencia:

Hay muchos problemas en el mundo, problemas de toda índole. Está el problema del obrero con sus salarios insuficientes, el problema de la educación, los problemas económicos de las naciones subdesarrolladas, miseria, hambre, guerras. Hay toda clase de conflictos, generales y particulares; en fin, el hombre está muy ocupado con muchas cuestiones que tiene que resolver. Hay políticas, luchadores, pensadores, pensadores de todas las tendencias que toman sobre sí la responsabilidad de hacerse eco de nuestros problemas y encontrar

soluciones para los mismos. Hervimos de rebeldía, de ansias de reivindicación, de triunfos, de experiencias en los distintos campos de la actividad humana. Somos realizadores, somos positivos.

Entonces irrumpen un buen señor llamado Krishnamurti y ¿qué propone? No hagan nada. Deténganse. Conózcanse a sí mismos. Los problemas de la humanidad no podrán resolverse si cada cual no resuelve en sí mismo qué es, cómo funciona el mecanismo de esa mente que lo impulsa a actuar, a moverse en medio de esta sociedad en deterioro (1969, págs. 33-34).

En una época y lugar donde todo el mundo quería un cambio, pero en el cual no había coincidencia sobre cómo y cuál debía ser ese cambio, figuras como Krishnamurti, Lanza del Vasto, el Swami Prabhupada o el gurú Maharaj Ji podrían llegar a convertirse en rivales de cierta importancia para el Che Guevara; Ho Chi Minh, León Trotsky o el general Perón. Junto a una gran mayoría de hombres y mujeres que buscaban la transformación revolucionaria de la sociedad, algunos

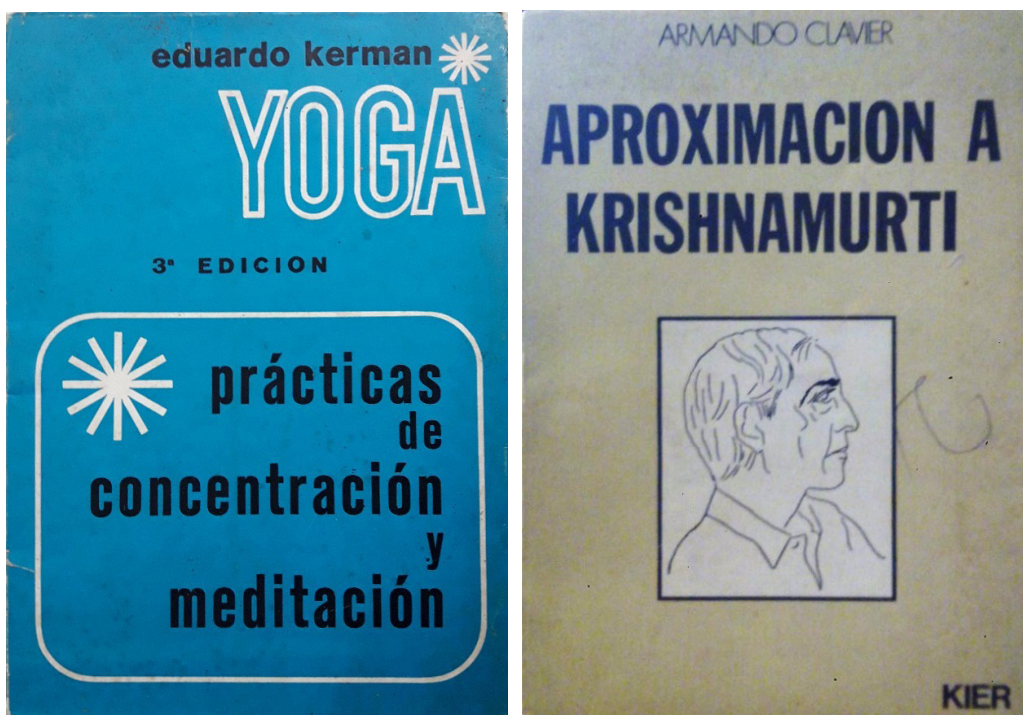


Imagen 1 y 2. La clase media porteña descubre el yoga.

colectivos numéricamente más modestos buscaban otro tipo de transformación. Una de las expresiones de dicho proceso sería la difusión de elementos culturales, religiosos, artísticos, etc. de origen indio y oriental que alcanzaría su apogeo hacia el bienio 1973-1974.

Una de las expresiones más básicas del creciente impacto de la cultura India y oriental en Argentina, lo constituyó la expansión de la práctica del yoga a fines de los años 60 y comienzos de los 70. El interés por el yoga tenía sólidos antecedentes en nuestro medio y una presencia que se venía consolidando paulatina y sostenidamente (D'Angelo, 2018). Incluyendo el fenómeno predicho, el desarrollo de una corriente de "yoga cristiano" a caballo de cierto espíritu de renovación que siguió al Concilio Vaticano II e impactó en el medio católico argentino. Pero a fines de los años 60, fruto de un creciente auge de inquietudes contraculturales, comenzaría una etapa en que la práctica del yoga desbordaría los ámbitos más especializados y doctrinarios, ganaría popularidad y se expandiría por los barrios de clase media porteña y en otras ciudades del país. Es tentador querer plantear un paralelo entre la extensión de la práctica del yoga y la divulgación de una cierta cultura vinculada al psicoanálisis que se venía produciendo en el país desde fines de los años 50. Ambos procesos forman parte de cualquier balance que se quiera realizar de los cambios producidos en los modelos familiares, las relaciones de género y las miradas sobre la sexualidad en esos años. No obstante, la práctica del yoga parece haberse visto beneficiada de esa soltura que suele caracterizar a las novedades culturales que se presentan desligadas de algunos corsets académicos.<sup>1</sup>

Fue en 1969 cuando el Canal 9 de televisión puso al aire el ciclo matutino *Gimnasia yoga para todos* conducido por el yogui húngaro argentino Miguel Ghenut. Programa que gozaría de cierta popularidad y estaría en el aire hasta la estatización del canal en 1974 (Nielsen, 2005, pág. 271). Por su parte,

---

1 Sobre los cambios en la sexualidad ver (Manzano, 2017b, págs. 155-194).



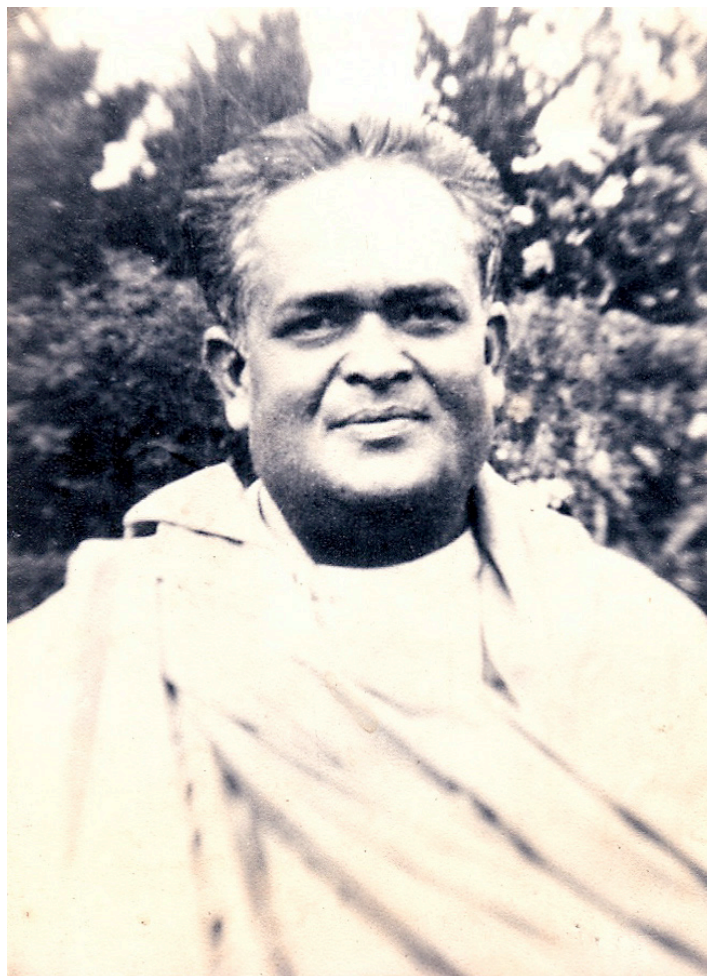


Imagen 3. Swami Vijoyananda. [www.ramakrishna.org.ar](http://www.ramakrishna.org.ar)

algunos centros de enseñanza del yoga comenzaban a publicar fascículos o colecciones de opúsculos orientados tanto a la práctica física de esta disciplina como al pensamiento que la sustentaba. No solo el Ashram de la Misión Ramakrishna, en Bella Vista, liderado y orientado por el Swami Vijoyananda, quizás el centro tradicional de yoga con más convocatoria; el Centro Yoga Swami Pranavananda Saraswati o en el clásico Centro Vedanta del Swami Shivapremananda con su boletín y folletos varios. También encontramos el caso de los folletos reunidos en una colección bautizada sencillamente como *Yoga*, del centro de autoperfeccionamiento humano conducido por el yogui argentino Eduardo Kerman (Yogui Jovananda) (1971; 1975) en la Recoleta. Algunos de los nuevos centros que surgían se inclinaban más a proponer un modelo de yoga de perfil un

poco más terapéutico y menos presionado por preocupaciones doctrinales. Los folletos y boletines que publicaban ya no siempre respondían al clásico esquema del encuentro del fiel con el gurú como disparador de la adquisición de las enseñanzas del maestro. Sino que solían empezar con una introducción sencilla sobre los objetivos del yoga y sus beneficios, seguidos de la descripción de técnicas y posiciones ilustradas con fotos. Copiamos este aviso publicitario aparecido en un diario porteño en 1973 que puede ser considerado un buen ejemplo de una oferta de yoga orientado hacia un target de consumidores no muy pretenciosos:

Comience a vivir.

Supere su ansiedad—Domine sus nervios—Aprenda a respirar—Modele su cuerpo

Hata Yoga—Pranatasmas—Relax—Concentración—Meditación (*La Nación*, 8-11-1973).

El fenómeno anterior tuvo otra manifestación en la forma de una ampliación, diversificación y especialización de la oferta editorial de libros ligados a la práctica del yoga. La Editorial Caymi, tradicional casa que publicaba libros de consumo popular sobre ocultismo y magia, pero también manuales de medicina, sexualidad, artes marciales o de mecánica, decidió acentuar a fines de los años 60 su impronta India/hinduista con una oferta diversificada de manuales de yoga destinada para distintos tipos de usuarios: Jean Pierre Geraud (1968); Mohammed Narayan (1969); Elsie Day (1969); Zita Rajhavera (1973); Alan Wolfram (1974), etc. La expansión de la práctica del yoga a fines de los 60 está en la base de la multiplicación de estos manuales al estilo “hágalo usted mismo”. Estrategia que también sería adoptada por otros sellos editoriales. Pongamos como ejemplo: Selvarajan Yesudian y Elizabeth Haich (1966); Omar B. Garrison (1971); Archie J. Bahm (1972) y Ramamurti Mishra (1973), de la misma casa editorial pero usando el nombre de Dédalo. Estas colecciones se sumaban a las clásicas

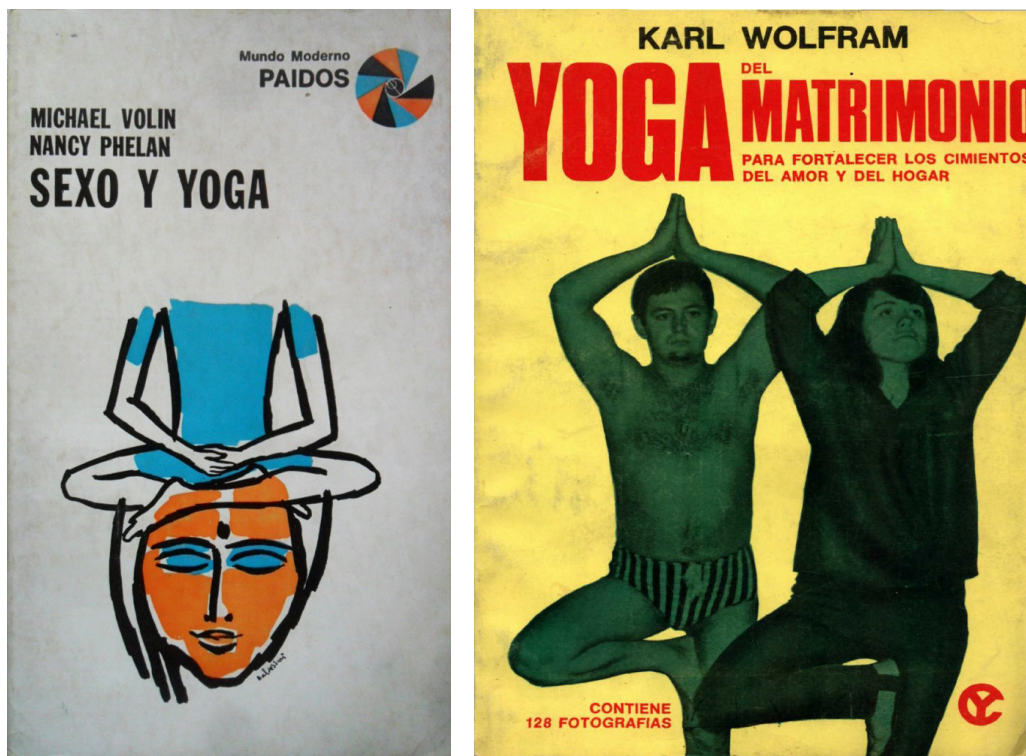


Imagen 4 y 5. Manuales populares de yoga.

ediciones de Kier sobre yoga que, en general, siguieron revistiendo un carácter más doctrinario.

No obstante, no sería correcto interpretar esta popularización de la práctica del yoga como una secundarización unilateral de sus aspectos más doctrinarios. El crecimiento de los ámbitos donde se practicaba yoga estaba íntimamente ligado a la subjetividad contracultural filoindia en boga, lo que ponía un límite en ese sentido. Veamos el siguiente ejemplo. A inicios de 1972, un número de la revista *2001. Periodismo de anticipación*, incluyó varias notas agrupadas, como una especie de dossier, bajo un título un tanto pretencioso: “El arte de vivir”. ¿En qué consistía el “arte de vivir” para esta revista de “anticipación”? Las notas del dossier eran sobre la práctica del yoga, la comida macrobiótica y la un poco menos pretenciosa, práctica del “acercarse, tocarse y sentirse”. Dentro de este combo tan simpáticamente alternativo, el yoga revestía un carácter axial en la búsqueda de la nueva “forma de vivir”. La nota de Abelardo Palmer sobre el yoga comenzaba con la siguiente introducción:

El yoga no es una doctrina, ni una filosofía, ni una religión, ni una ciencia, sino que es todo eso junto. En consecuencia: como filosofía, habrá que estudiarla; como religión, vivirla; como ciencia, practicarla. En otros términos: el yoga no es una especulación metafísica sin aplicación práctica; antes bien, es una enseñanza viva compuesta de sangre, músculos, huesos y nervios. Que debe mantenerse constantemente al nivel de la existencia cotidiana y marchar de consumo (1972, pág. 14).

Muy a caballo de la subjetividad dominante en ese momento de la escena mundial, que tendía a borrar límites entre lo público y privado, este “arte de vivir”, con vocación alternativista, tomaba forma de combos que incluían consumos culturales, sensibilidades, propuestas doctrinarias, etc. dentro de las cuales cada cual podía elegir lo que sentía más afín. Citemos otro ejemplo curiosamente tomado de una publicación más política. En el número 9 del *Boletín Paz y Justicia* de diciembre de 1973, aparece un artículo de Luciana Seghezzo titulado “La comunidad no violenta como armonía de la vida, la soledad y la comunión”. Acá también se plantea la no violencia gandhiana como una nueva forma de vida superadora del materialismo y la impersonalidad de la vida moderna, apelando a los aportes de la espiritualidad oriental (yoga, zen, etc.) para contribuir a la desalineación del hombre de la sociedad industrial. Este era un paso previo para hacer germinar la semilla de la no violencia en nuestro árido planeta. Según la autora de este artículo, este proceso debía ser parte de una construcción ecléctica que aunara los aportes de a). el personalismo de Mounier; b). el pensamiento de Teilhard de Chardin; c) el marxismo humanista de Garaudy (¡!); d). el hinduismo en clave gandhiana y; e). la espiritualidad cristiana tradicional (Seghezzo, 1973, pág. 2).

Los ejemplos anteriores permiten comprender cómo en la expansión de la práctica del yoga, junto a otros elementos de

cultura India-oriental, convivía una impronta contraculturalista con una simplificación selectiva de la misma adaptable a un universo mayor de consumidores. Algunas expresiones del orientalismo de la Argentina pop tomaban la forma de misceláneas difusas y variopintas. A comienzos de los años 70, los programas de TV orientados a la platea femenina también comenzaban a incorporar temas de religiosidad oriental en sus columnas. Cuestiones que también ganaban presencia en las revistas para mujeres con impronta vanguardista (*Claudia*, *Vosotras*, *Chabela*) anticipando lo que, con el tiempo, sería una dilatada relación del medio del feminismo porteño con la espiritualidad budista y otras religiones asiáticas. Hasta una publicación femenina orientada a un target de consumidoras con un perfil de ama de casa más tradicional como *Mucho gusto* (versión gráfica del clásico ciclo televisivo *Buenas tardes, mucho gusto* de Canal 13) comenzó a darle alguna presencia en sus páginas a estos temas. Los saberes terapéuticos de la vieja India y aun los clásicos del erotismo védico también comenzaban a ser tema de reflexión en las páginas de publicaciones como *El libro de la vida*, una muy novedosa enciclopedia sobre la salud y

597



Imagen 6 y 7.

la sexualidad de la familia moderna, que comenzó a publicarse en marzo de 1973, o en el fascículo *Ser Mujer* (1975) ambos de editorial Abril. También en una publicación como *Padres* que, pese al título, también se ocupaba de temas de pareja y sexualidad y que venía acompañada de una sugerente bandita protectora que decía “solo para adultos”. Lo mismo sucedía en las páginas semanales de diarios como *La Nación* o *Clarín* dedicadas a la belleza y el cuidado corporal de la mujer. A principios de los años 70 sacó carta de ciudadanía en el imaginario porteño el personaje social de la mujer joven, o de edad intermedia, más bien soltera, de perfil no conformista y practicante del yoga. Así lo reflejaba el cuento de Andrés Rivera “La suerte de un hombre viejo”, que cuenta la historia de un señor maduro, burgués, muy racional y previsible que, fortuitamente, consigue pasar una agradable noche porteña en los brazos de una chicha stripper practicante de yoga.<sup>2</sup> También el personaje de Laura, la amiga “cheta” de Mónica Helguera Paz en la telenovela *Rolando Rivas, taxista*. Una chica de porteña de clase alta que practicaba yoga en su departamento de barrio norte.

El yoga y, la meditación junto a una miscelánea de temas ligados a la cultura de la India, aparecían en las páginas de las emblemáticas enciclopedias sesentistas de temas generales, como la inglesa *Mente Sagaz*, de la cual en Buenos Aires circulaba su versión en castellano. Lo mismo en las colecciones de libros semanales de temas contemporáneos como los publicados por editorial Salvat. Otra muestra de la popularización de la práctica del yoga fue la instalación en la agenda cultural porteña de charlas y conferencias dadas por yoguis y gurúes para el público general. O sea, no solo clases para sus discípulos y seguidores. Tomamos de las páginas de un diario porteño de mayo de 1974 los siguientes anuncios sobre conferencias de temática oriental:

- 2 “La suerte de un hombre viejo” fue incluido en Rivera (1982). Pero fue publicado originalmente en la revista *Punto de Vista*, núm. 5, marzo de 1979. Ese mismo año fue incluido en la compilación *El Cuento Argentino* (1979), que se menciona en la bibliografía del presente trabajo.

La vida eterna y la salud a través del Yoga, por Swami Tilak, a las 19 hs, en Cangallo 2535 (*La Nación*, 8 de mayo de 1974).

La filosofía del conocimiento supremo, por Swami Pranavananda Saraswati, a las 19:30 hs, en Callao 1243.  
¿Qué es en realidad la meditación?, por Gita Baz, a las 19.30 en Callao1243 (*Ibidem*, 9 de mayo de 1974).

Inteligencia sin conciencia, por Antonio Berrot, a las 11, y Ramana Maharshi y la sabiduría eterna, por Juan M. Ros, a las 18.00, en Agríelo 3050.

La Filosofía de Suddha Dharma Mandalam, por Carlos Raitzin, a las 18.30 hs, en Cerrito 1070, quinto piso.

Ejercicios de yoga con dieta lunar para la armonía psicofísica de la Mujer, por Ohm Sanjay, a las 19.45, en Suipacha 858, segundo piso (*Ibidem*, 11 de mayo de 1974).

Conciencia individual y evolución social, por Swami Shivapremananda a las 19:00 hs, Sarmiento 1551, 4 piso.  
El conocimiento y la ignorancia, por Swami Paratparananda, a las 19:00, en Hipólito Yrigoyen 476 (*Ibidem*, 14 de mayo de 1974).

Se daban conferencias de este tipo en los centros yogas clásicos, en la Biblioteca Teosófica de Once; en la Sociedad Teosófica de Caballito y en la Sociedad Vanguardia Teosófica del barrio de Belgrano. En el Salón Franco Argentino frente a Plaza de Mayo (Hipólito Yrigoyen 476) donde, junto con charlas sobre hinduismo y budismo, también disertaban intelectuales que contaban sus viajes por oriente y que eran auspiciados por agencias de turismo y por los centros e institutos de amistad con países asiáticos. En algunas dependencias de la Universidad del Salvador (Instituto Superior de Cultura Religiosa. Rodríguez

Peña 1054; Callao 542, Riobamba 525) se daban, desde 1968, cursos de yoga cristiano acompañados de una introducción al pensamiento y el arte indostano. También muchas mujeres y hombres laicos católicos, incluyendo religiosos, solían reunirse en el Ashram de la Misión Ramakrishna en Bella Vista donde el Swami Vijoyananda le daba un tono de diálogo cristiano-hinduista a sus cursos. Otro reducto interesante de la difusión del pensamiento oriental fue la Fundación Isidoro Ricardo Steinberg que propiciaba cursos y conferencias en Sarmiento 1551, 4º piso del Centro Cultural San Martín. Esta fundación fue creada por el médico y poeta del mismo nombre, importante estudioso de las religiones asiáticas, el yoga, la obra de Tagore, etc.<sup>3</sup> En Moreno 794, donde tenía una de sus sedes el Centro Yoga Vedanta del veterano Swami Shivapremananda que exponía una versión universalista, eclecticista y proclamadamente antidogmática del yoga. En Cangallo 1133 se daban, casi a diario, conferencias en el círculo yoga del Swami Pranavananda Saraswati. Lo mismo en el ya mencionado centro del yogui Eduardo Kerman (Yogui Jovananda) en Azcuénaga 1517. En la sociedad Nueva Acrópolis de San Martín 274 se ofrecían charlas y cursos sobre yoga y religiosidad hindú, pero de perfil más ecléctico. En el Palacio Rossini de la Sociedad Italiana (Cangallo 2535, actual Perón) daban conferencias los yoguis del Centro Ananda Ranga y

- 
- 3 Isidoro Ricardo Steinberg fue un médico que se desempeñó en el hospital de clínicas de Buenos Aires como profesor de la Facultad de Medicina de la UBA y como médico forense de los tribunales de la capital federal. Viajó por numerosos países asiáticos estudiando las culturas orientales. Su obra como poeta y ensayista incluye títulos como *El hombre, el médico y dios* (1964); *La mujer nueva* (1972); *Las horas del silencio* (1974). Steinberg cultivaba el estilo de poesía aforística tipo haiku japonés. Muchos de estos aforismos giran alrededor de la idea del Dios de la tradición judeocristiana como un elemento común a las tres religiones monoteístas. Pero también dentro de ese estilo filtraba elementos más cercanos al panteísmo. Su fundación estuvo orientada a apoyar la actividad de mujeres profesionales e intelectuales y a difundir el diálogo inter religioso e inter cultural.







Imagen 8. El Swami Shivapremananda con sus discípulos.

también círculos de discípulos criollos de Krishnamurti. En el Club Español de Bernardo de Irigoyen 172 o en la Casa Suiza en Rodríguez Peña 254 también se brindaban charlas de este tipo. También eran muchas las actividades en el local de la Sociedad de Meditación Trascendental de la calle Perú 1417 en el barrio de San Telmo. Lo mismo en Callao 1243 donde funcionaba el Centro Alfa Solar. En el Instituto de Indología Saraswati de Villa Urquiza, donde la veterana estudiosa Argelia de Barbie daba cursos sobre las distintas lenguas de la India. El museo de Arte Oriental, junto con el Instituto Etnográfico, organizaba charlas y ciclos sobre pensamiento y arte indo tibetano en su sede de la calle Libertador.

Una geografía porteña del circuito donde se difundía la religiosidad y la cultura india y oriental en esos años tendría que contemplar como lugares clave el microcentro, extendiéndose, por el norte, hacia los barrios coquetos de La Recoleta y Palermo y por el oeste hacia Balvanera. Pero también con prolongaciones en los barrios con mayor presencia de artistas y grupos alternativos como Monserrat, San Telmo y un poco más al oeste hacia San Cristóbal. Un poco más aislados son los casos de conferencias sobre yoga o hinduismo pronunciadas en



Imagen 9. Reunión de yoga cristiano en Bella Vista 1973.

602

el club platense, en el barrio de Saavedra, en Belgrano, en Villa Urquiza o en el salón de la Municipalidad de Morón en el oeste del conurbano. Hubiera que diferenciar las conferencias – gratuitas pero que a veces eran el “gancho” para sumar clientes para las escuelas de yoga– de la oferta explícita de cursos sobre cultura hindú y oriental como los que se ofrecían en el centro cultural de Callao 1190:

Departamento de estudios orientales  
Arte y cultura de la India  
Plástica–Danza–Cultura–Filosofía  
Dirección: arq. Luis W. García Triviño  
Profesora Susana Balech–Sonia Caballero–Roque de Pedro (*La Nación*, 22 de junio de 1974).

Reproducimos ahora el anuncio de la filial porteña de un grupo internacional de filosofía hindú, pero con un perfil ecléctico, y contemplando tanto elementos terapéuticos como otros más doctrinales:

Kailash.

Instituto de investigación filosófica y parapsicológica.  
75 Jorbach Strett. New Delhi 3, India.

El movimiento Kaislishista constituye una síntesis de conocimientos y prácticas de oriente –La luz viene de allá– que abarca del sufismo al yoga, y las enseñanzas de Gurdjieff, Pak Subuo o Naropa.

Él le abrirá sendas que le conducirán a una felicidad insospechada, el rejuvenecimiento mental y corporal, la obtención de vibraciones positivas, la creación de fortaleza mental y espiritual, la realización de ciclos afortunados, el conocimiento de las leyes dinámicas del magnetismo cósmico que son fuertes de atracción y brillo personal, y finalmente, le pondrá en posesión de medios para el seguro logro de sus aspiraciones y anhelos.

Grupos de meditación (No mixtos)

Conferencias sobre filosofía, sufí, tantrismo y subda, mantrams, grabados originales de India y Medio Oriente.

Kailash Institute New Delhi (India)

En Buenos Aires: Paraguay 754, 8º Piso “I”

Reserva de horario e informes: TE: 40-7832 (*La Nación*, 7 de julio de 1973).<sup>4</sup>

La anterior es una oferta bastante integral que apunta a atraer al público consumidor resaltando tanto los elementos terapéuticos del yoga como aquellos más ligados a una búsqueda más espiritual e incluso intelectual. También de un carácter que amalgamaba distintas tradiciones orientales a tono con una atmosfera de orientalismo generalizado que se vivía en el Buenos Aires *pop* de 1973-1974. Lugar y tiempo donde también se ofrecían cursos de zen, de acupuntura china, de cocina macrobiótica, de confección de ikebanas y de yoga leído desde el taoísmo u otras tradiciones asiáticas.

---

4 Subrayado en el original.

Amén de cursos de idiomas orientales como los que ofrecía el Instituto Cultural Argentino Japonés en conjunto con la Universidad de El Salvador.<sup>5</sup> Muy a tono con el clima político de los días de la transición de la dictadura de Lanusse al nuevo gobierno constitucional unos días después de la asunción de la presidencia por Héctor Cámpora, encontramos este curioso anuncio de una conferencia sobre yoga planteado en tono “liberacionista”:

El yoga y la liberación nacional, el ser trascendente y la juventud.

Problemas de conducta y escolaridad superados por gimnasia yoga y psicopedagogía, por Alicia Stenton, a las 21.30 hs en Bacacay 2383 (*La Nación*, 31 de mayo de 1973).<sup>6</sup>

Resumiendo, la expansión de la práctica del yoga en el periodo estudiado no es un fenómeno que se preste a lecturas muy unilaterales. La expansión del yoga y otras expresiones de la espiritualidad india en nuestro medio fue parte de una ampliación (clasista, etaria, etc.) del universo de personas a las que afectaba en relación a periodos pretéritos. Lo anterior hizo que convivieran en esta nueva etapa la oferta de cursos y escuelas de yoga que acentuaban más el perfil terapéutico de la disciplina con otras que buscaban integrar lo terapéutico con pretensiones intelectuales o doctrinarias. Lo mismo se puede apreciar en la oferta editorial que buscaba ligar la práctica del yoga con distintos procesos de la vida cotidiana (salud, sexualidad, embarazo y parto, cuidados infantiles, etc.) conviviendo con obras de mayores pretensiones conceptuales. Tomándolo como un fenómeno en su conjunto el espacio del yoga que se masificaba estuvo en el centro de una serie de diálogos y nexos con otros universos de ideas orientales y novedades contraculturales provenientes de otros horizontes.

---

5 *La Nación*, 3 de abril y 26 de abril de 1973.

6 El subrayado es nuestro.



Imagen 10. George Harrison y cantores Krishna a puro mantra.

## Misceláneas indostanas

*Con su guitarra azul  
canta canciones de luz  
quizá debamos escuchar*  
(Gustavo Santaolalla. Vasudeva)

Este auge de interés por lo oriental y lo Indio conoció una tendencia natural a diversificarse y complejizarse. El ámbito de la práctica del yoga –como disciplina práctica y como ámbito doctrinal– puede considerarse una instancia axial que actuaba en el sentido de facilitar la instalación de otros elementos de la cultura india y oriental más difusos. Ya mencionamos la oferta cada vez más amplia y plural de los manuales de yoga como expresión de esta tendencia. Como parte de esta expansión de lo Indio en la oferta editorial para públicos no especializados señalemos el creciente interés por la cultura sexual de la India védica en la Argentina que asistía al deshielo de la llamada “revolución argentina. Los clásicos del erotismo hinduista, que conocieron un rescate vigoroso en la India independiente de los años 60, fueron reeditados y ganaron publicidad a comienzos de los años 70, aunque eran conocidos de antes. En los quioscos de libros de los subtes, en los puestos de plazas y en las librerías de

la calle Corrientes se podían conseguir distintas ediciones del Kamasutra y el Ananda Ranga hasta vísperas del golpe de 1976. Entre ellas las de los editoriales Para todos (1940); Biblioteca clásica reservada (1940); Renacimiento (Montevideo, 1958); Vedas (1961; 1964); Caymi (1964); Alborada (1975); etc.

Las revistas de consumo más popular no estuvieron ajenas a esta miscelánea India-oriental. En el Buenos Aires de principios de los años 70, todo lo hindú y lo oriental pegaba bien en lo gráfico. Hasta una publicación infantil como el semanario escolar *Anteojito*, publicó en 1974, un relato sobre la visita de Rabindranath Tagore a la Argentina, de la que se cumplían cincuenta años, en su sección “El prisma de la vida” a cargo del poeta y escritor infantil Publio A. Cordero. También alguna reseña de la vida del Mahatma. Por ese entonces tampoco faltaba de vez en cuando algún cuento ilustrado de inspiración oriental en las páginas de la otra gran revista infantil Argentina, *Billiken*, fundada en 1919 por el –en ese entonces– teósofo orientalista Constancio C. Vigil, y bautizada con el nombre de un dios nipón de la infancia que se había convertido en un ícono infantil por obra de un caricaturista yanqui. En el verano de 1973 la oferta porteña de libros infantiles incluyó *Narraciones de la Antigua India*, recopiladas y adaptadas para la infancia por el poeta español Rafael Aguilar.<sup>7</sup>

El comic tampoco estuvo del todo ajeno a este auge paulatino de lo hindú-oriental. En 1972 llegó a Buenos Aires la publicación *Hata Yoga*, del editorial Novaro de México, que contaba las andanzas de un grupito multirracial de héroes cultores del yoga (una chica europea, un chino y un muchacho afronorteamericano) que con su buena onda y sus técnicas de meditación enfrentaban a seres sobrenaturales y villanos que querían dañar al sufrido planeta tierra. Por su parte, la historieta nacional aportó a *Kabul de Bengala* (1971), que se publicaba en el mensual gráfico *Fantasia* con guion de Héctor Oesterheld y dibujos de Horacio Altuna. Se trataba de las aventuras de un guerrero bengalí, devoto de Shiva y Visnú, solitario y

<sup>7</sup> “Narraciones de la antigua India”. *La Nación*, 5 de enero de 1974.



Imagen 11. Portada de *Epopéya*, núm. 144 (1970).

pensativo, que recorría el mundo mediterráneo allá por el siglo V a.C. Lo indio y lo oriental se hacían presentes por todos lados en esta Argentina cada vez más integrada a un mundo en vías de globalización. En febrero de 1974 en la revista dominical de *La Nación*, el escritor Nicolás Cocaro, reseñaba la novela del australiano Patrick White *Las esferas del Mandala*. Un relato áspero sobre una historia de rencor y resentimiento entre dos gemelos en un suburbio de Sídney. El crítico literario se sintió en la obligación de explicar el significado del título a sus lectores dominicales:

El mandala es un símbolo de la totalidad. Se considera que es la morada de dios. Su círculo protector es una

estructura de orden superpuesta al caos psíquico. A veces su forma geométrica se presenta como una visión (tanto en estado de vigilia como en sueños) o una danza (Cocaro, 1974).



Imagen 12. La vida de Gandhi en la revista infantil Anteoquito (1964).



La publicidad tampoco estuvo ajena a esta estética. Los diarios porteños estaban llenos de avisos de empresas de aerolíneas y agencias de viajes que ofrecían tours a países asiáticos. Junto a afiches con geishas y bayaderas tántricas, una agencia de turismo incluyó una publicidad que ofrecía tours conjuntos a Europa y Asia y la ilustraba con la imagen de un hombre con turbante tipo hindú al lado de otra del mismo sujeto con un look más occidental. También se ofrecían tours más especializados.<sup>8</sup> En abril de 1974 la agencia Swisstour (Cerrito 1070) presentó una oferta de varios tours a Asia. Incluyendo una oferta, bastante novedosa para ese entonces, de turismo religioso llevando como guía de turista a la experta en sánscrito y literatura védica Eugenia Borgiana:<sup>9</sup>

India religiosa: salida 27 de noviembre de 1974 en jet de Air France, visitando magníficos templos, ashramas y gurús famosos (*La Nación*, 27 de abril de 1974).

Por su parte, la agencia Mundo EROSSA ofrecía un tour por extremo oriente (Japón, China, India y Tailandia) denominado Marco Polo, también con una guía especializada.<sup>10</sup> La agencia Dodero Viajes ofrecía un viaje largo visitando distintas regiones de Asia y Oceanía, incluyendo el subcontinente indio, con la guía de Nelly Vaccarezza de Vaccarezza que fue una especie de “vedette” de los guías en Asia del turismo argentino de ese entonces. Como asevera el texto del anuncio

---

8 *La Nación*, 8 de julio de 1974.

9 Eugenia Borghini fue una condesa italiana radicada en la Argentina. Fue traductora de sánscrito, experta en literatura védica y discípula de Sri Aurobindo. Fue empresaria del área de turismo y realizó más de cuarenta giras por oriente guiando a contingentes de turistas. Estuvo ligada al empresario Mario Rotundo, fundador del círculo Funpaz (Fundación por la Amistad y la Paz de los Pueblos), un grupo peronista ortodoxo que propiciaba un discurso pacifista gandhiano. Borghini introdujo a Rotundo en el círculo de amistad de la Madre Teresa de Calcuta.

10 *La Nación*, 12 de mayo de 1974.

“Indudablemente... oriente no se conoce sin expertos”.<sup>11</sup> En abril de 1973 la secretaria de turismo de la nación, junto a embajadas de varios países y con el auspicio de Amigos del Libro organizó un ciclo de conferencias titulado “Conozcamos el mundo”, que se dictaron en el auditorio Kraft y en el Salón Franco Argentino. Distintos escritores y ensayistas argentinos contaban su experiencia de viajes por el mundo para promover el turismo a dichas regiones. Para promover el turismo en la India habló el escritor Abelardo Arias que había visitado varios países asiáticos y que había escrito un libro de viajes sobre dicha experiencia.<sup>12</sup>

También en aquellas épocas tan *pop* y *kitsch* la indumentaria oriental comenzaba a ser consumida por los porteños modernos, especialmente si eran mujeres. Era la época de los chadors y las camperas Nehru haciéndole la competencia a la ropa afro y los trajes Mao. En el otoño de 1973, en el Centro Femenino de la calle Córdoba 1131 se ofrecían cursos de bhakti, una técnica de diseño y teñido de origen indonesio que ganaría muchos adeptos entre las diseñadoras argentinas. Estos cursos eran dictados por la pintora y docente de plástica Paulina Heller de Scheps que en 1971 había recorrido varios países de América, África, Oceanía y Asia (Nepal, Indonesia) trayendo a la Argentina estas técnicas de vestido provenientes de la isla de Java.<sup>13</sup> En junio de 1975,

---

11 *La Nación*, 26 de mayo de 1974. Nelly Vacarezza de Vacarezza fue la esposa de un cirujano muy prestigioso. Desde los años 50 realizó varios viajes por extremo oriente. Fue funcionaria diplomática de la embajada argentina en Tokio y frecuentó a gobernantes y diplomáticos de países asiáticos (entre ellos Indira Gandhi). Luego se convirtió en conferenciante sobre temas de cultura oriental y la guía de turismo más prestigiosa de la Argentina en materia de tours a Asia. Llegó a cumplir el rol de embajadora cultural argentina en Asia. Fue autora de un libro de memorias (1987), incluido en la bibliografía de este trabajo.

12 “Conozcamos el mundo”. *La Nación*, 22 de abril de 1973.

13 “Batik, la senda de Java”. *La Nación*, 13 de abril de 1973; “Técnicas y aplicaciones del estampado batik”. *La Nación*, 4 de abril de 1974; y *La Prensa*. *La Nación*, 2 de julio de 1974 y; 21 de octubre de 1975 [anuncio].

la escritora y budóloga paqueta Alicia Jurado, en una crónica de un viaje a Indonesia, describía las virtudes de la técnica del bhakti de las artesanas javanesas asegurando que no tenían nada que ver con las burdas copias que los hippies hacían de la misma (Jurado, 1975). Para las navidades de 1973, una casa de venta de regalos acompañaba un aviso gráfico con buenos deseos navideños con la siguiente cita:

La no violencia ha de llegar hasta los hombres y permanecerá; ella es la anunciadora de la paz del mundo Mahatma Gandhi (*La Nación*, 22 de diciembre de 1973).

## **Las experiencias comunitarias y la espiritualidad oriental**

*Hay una tierra prometida  
Para los hijos de tu grey  
Al otro lado de la ruina  
comenzaremos a crecer.*

*Hermano mío, toma lo tuyo y únete  
Pedro y Pablo. Blues del Éxodo.*

Junto con toda esta miscelánea que acompañaba a la revolución pop de estas pampas lo Indio y oriental se incorporaba como una referencia a procesos de mayor entidad. La búsqueda alternativa y contracultural encontraba una de sus expresiones más distintivas en la construcción de comunas animadas por pequeños grupos humanos que ensayaban formas de organización familiar y de sociabilidad igualitarias y comunitarias. Tanto en la bucólica paz del campo como en el medio urbano argento comenzaban a aparecer pequeños colectivos humanos que incorporaban distintos elementos de cultura y religiosidad hindú a su vida cotidiana (indumentaria, práctica del yoga y otras formas de meditación, vegetarianismo, instrumentos musicales). Es el caso del grupo de la casa de la calle Conesa, del barrio porteño de Belgrano, orientado por





Imagen 13. Indira Gandhi y Nelly Vacarezza de Vacarezza (a la derecha de Indira) con turistas argentinos.

Miguel Cantilo y Jorge Durietz del dúo musical Pedro y Pablo;<sup>14</sup> el de los estudiantes de bellas artes de la universidad de La Plata que en 1967 habían fundado La Cofradía de la Flor Solar, en donde convivieron músicos, artistas plásticos, escritores y hasta antropólogos. Entre ellos Kubero Díaz, Skay Beilinson, el gran Pinchevsky, el periodista Miguel Grinberg y hasta el más telúrico, aunque medio gurú también, Facundo Cabral (1985 ). En la *Cofradía* se estudiaba el I Ching, se practicaba yoga y se leía a Gurdjieff que inspiró a muchos hipones y alternativos argentos con sus vagabundeos en el Himalaya. *La Cofradía...* como grupo musical cultivaba un estilo de raga mezclado con blues y formas musicales más folclóricas. Fue también el caso, un poco más tardío, de la comuna platense, del barrio de Tolosa, llamada Casa de la Luna y orientada por la famosa “Negra” Poly, futura manager de los Redonditos de Ricota. En esta comunidad también se practicaba meditación según técnicas del yoga. Varios de sus miembros, entre ellos el futuro cantante de los Redonditos.... Carlos “Indio” Solari, impulsaron talleres

14 Sobre la vida en la comuna de la calle Conesa ver (Kleiman, 1982).



Imagen 14. La cofradía de la Flor Solar.

de textil artesanal donde se hacían diseños con mandalas.<sup>15</sup> Ese mismo estilo hipon, orientalista y demás tuvo el Grupo Parque, un proyecto de cooperativa comunitaria organizada por los artesanos hippies de Parque Centenario (Capital) en septiembre de 1973. Este grupo orientado por Marta Kelly y Miguel del Ghesio era una cooperativa de trabajo y actividades artísticas (teatro, pintura, poesía, psicología y comuna).<sup>16</sup>

Las nuevas icarias con sabor a clavo y canela no fueron solo urbanas y artesanales. Una de las expresiones más básicas del interés por lo hindú se expresó en una cierta vocación por la “huida” de la podrida sociedad industrial y la vuelta a la naturaleza y ensayar formas de vida alternativas. En 1969 un grupo de discípulos criollos de Krishnamurti se estableció en San Marcos Sierra, cerca de la ciudad de Cruz del Eje (Provincia de Córdoba), fundando la comunidad del Limón que actualmente subsiste como hostería. Marcando esta

<sup>15</sup> Sobre las comunas platenses ver (Castrillón, 1998).

<sup>16</sup> *La Nación*, 9 de septiembre de 1973.

iniciativa el comienzo del perfil “alternativo” que esta localidad serrana conserva hasta nuestros días.<sup>17</sup> De una manera más difusa el gusto por lo oriental ganaba a la ciudad balnearia de Villa Gesell que desde comienzos de los años 60 se había convertido en una localidad beatnik a la criolla. A fines de esa década se veían muchas túnicas y mandalas en el bosque de pinos de Gesell donde algún gurú medio aporteñado leía el Bhagat Guita mientras casaba a alguna pareja de hippies que parecían salidos de la película *Woodstock* (Dandan, 2001). Ese mismo año se produjo la llegada de un grupo de hipones a la localidad rionegrina de El Bolsón, al pie del cerro Piltriquitrón, lugar de encuentro de mochileros y otros nómades de la época. Varios de estos hippies habían sido miembros del elenco de la puesta criolla de la ópera rock Hair que había subido a escena en Buenos Aires ese mismo año. Con el tiempo se formaría, a partir de este núcleo, una comunidad que incluiría a discípulos del filósofo gandhiano Lanza del Vasto organizados en la sociedad del Arca (Hosne, 2013).<sup>18</sup>

Los discípulos de Lanza Del Vasto, nucleados en la Orden el Arca, fundarían en otros puntos de la Argentina (Mendoza, Río Negro, Santa Fe, Buenos Aires) distintas comunidades de artesanos o agricultores pacifistas inspirados en el ideario de Gandhi. Luego de una nueva visita de Lanza del Vasto en 1971, que dio un ciclo de conferencias en el teatro Lasalle, se formó en la costa de San Isidro una comunidad del Arca que contó entre sus principales inspiradores a un joven Adolfo Pérez Esquivel. Los miembros de esta comunidad, antecedente de lo que luego sería el Servicio de Paz y Justicia, promovían campañas contra los bombardeos a poblaciones civiles y a favor de los objetores de conciencia frente al servicio militar. En 1973 la sección Columnas de la Juventud del diario *La Nación* incluyó un reportaje a Pérez Esquivel que, con las siguientes palabras, explicaba los objetivos de la comunidad:

17 Le debo esta información a Daniel “Peluca” Domínguez, curador del Museo Hippie de San Marcos Sierras que visité en enero de 2019.

18 Para una crónica del ambiente hippie, orientalista y alternativo en El Bolsón ver: (Cantilo, 2000).



Imagen 15. Cantilo y Durietz con la barra de Conesa.

El nuestro es un camino de perfeccionamiento y de trabajo sobre sí mismo. En los retiros nos purificamos, nos limpiamos. Sé que recogen las enseñanzas de las grandes religiones. El conocimiento de sí como camino hacia el desapego. El deseo de una vida mejor y la decisión de lograrla. La creencia en la ascensión del espíritu y en una vida trascendente. El respeto a la vida. El desapego como un intento y un arma para la comprensión del mundo.

Su vida artesanal habla del esfuerzo por rescatar un sentimiento de unidad. El individuo como uno indivisible, complejo y abierto hacia el mundo y no una suma de egoísmos (Pérez Esquivel, 1973).<sup>19</sup>

Si bien las propuestas de la vida en comunidad remiten a referencias varias (hipismo, indigenismo, anarquismo, experiencias de la nueva izquierda europea, antipsiquiatría) en los primeros años de la década del 70 su relación con lo indio/oriental era importante. En el artículo de Luciana Seghezze,

<sup>19</sup> El subrayado es nuestro.

citado más arriba, se reivindicaba la experiencia de la vida en comunidad en los siguientes términos:

Se comprende entonces que todos los grandes progresos de la humanización, en el curso de los tiempos, hayan sido comunitarios. Cualquier cosa se piense del cristianismo, nadie puede negar su impacto. Pues Cristo desde el momento que empezó a vivir su vida pública vivió en Comunidad. La forma de vida de los primeros cristianos fue comunitaria. Gandhi, desde que tomó conciencia del tipo de combate que iba a seguir, fundó su primer Ashram. Las órdenes religiosas por medio de las cuales y a través de los siglos, la iglesia fue renovándose, fueron siempre, a su origen, hogares virulentos de vida comunitaria (Seghezzeo, 1973, pág. 2).



Huellas y voces

**Ante la Violencia o la Injusticia**

NI Violencia ni Indiferencia : NO-VIOLENCIA  
 NI Violencia ni Evasión : NO-VIOLENCIA  
 NI Violencia ni Cobardía : NO-VIOLENCIA  
 NI Violencia ni Conformismo : NO-VIOLENCIA

Mientras haya una violencia o injusticia a la vista, más: mientras haya una injusticia oculta o latente pero sospechable, un no-violento no puede dejar de dar testimonio. Pero es necesario, para la eficacia y pureza de la acción, conocer la doctrina, las experiencias y métodos no-violentos. El no-violento es hombre de fe y caridad, pero debe ayudarse con el conocimiento de los principios y métodos, con el entrenamiento físico y moral necesario para una acción útil.

El tremendo equívoco en tanto a los "buenos" es creer, con mayor o menor buena fe, que la bondad consiste en abstenerse de hacer (activamente) el mal. La mitad, y quizá más, de la maldad y la injusticia que plagan el mundo, no deriva de acciones sino de omisiones. La omisión es acaso más grave que la acción porque es disimulada, o solapada, suele no dar la cara, es tímida, se ampara en lo oculto y en la discreción. Es posible que en el mantenimiento del estado ordinario de injusticia universal, colabore más la inacción que la acción, el poder de lo que se hace, el poder de dejar hacer y dejar pasar la injusticia. Todos los que se conforman con creer que el "orden legal" es necesariamente el "orden justo", los que se conforman con la "legalidad" sin preguntarse por la legitimidad o racionalidad, contribuyen, por omisión, a la estabilización de la injusticia; estabilización que como es falta amenaza periódicamente con crisis o revoluciones. Los que se conforman con ser espectadores, pueden llegar a ser espectadores de una tragedia que al fin los convierta en víctimas.

**Exposición de No - Violencia Activa**

Organizada por los AMIGOS DEL ARCA de Buenos Aires

En el salón de la calle Corrientes 718, cedido por la Primera Iglesia Metodista se realizó desde el 23 de Noviembre hasta el 6 de diciembre de 1972, la Exposición de No-Violencia Activa. La misma estuvo constituida por 46 pueblitos con material periodístico, litográfico, indito, etc., y material bibliográfico de distintos lugares del mundo sobre no-violencia.

Lo expuesto estuvo agrupado en diversos temas:

- Doctrina, fundamentos y práctica de la No-Violencia. Campañas del Mahatma Gandhi, Luther King, Helder Cámara, Lanza del Vasto, César Chávez, Danilo Doli, Juan Gato y otros que luchan por un mundo basado en el Amor y el respeto al hombre y la naturaleza.
- Campaña de los Objetivos de Conciencia en España, Francia, Italia, Suiza, U.S.A., Yugoslavia, Australia.
- Denuncia de los conflictos que sufren nuestra civilización: Guerras (Vietnam, Medio Oriente), Guerrillas, opresión, represión, torturas, secuestros.
- La violencia ejercida por los gobiernos y grupos ligados por el lucro y los intereses, económicos, políticos y militares en menoscabo del hombre y la naturaleza.
- Transformación Ecológica, contaminación, Explosiones atómicas.
- El sufrimiento de Latinoamérica que ve su esfuerzo disperso por los gobiernos militares que siguen una desenfrenada carrera armamentística. (Argentina, Brasil, Perú, etc.)
- La explotación de que son objeto los pueblos de América por países ricos y grupos privilegiados, dejando como consecuencia, hambre, miseria y desocupación.
- Los problemas educativos - El analfabetismo, los conflictos estudiantiles, las Universidades.
- La urgente necesidad de la Reforma Agraria en América, la repartición de las tierras a quienes las trabajan y la sufre. La unión de los campesinos a través de Cooperativas y Sindicatos.
- Animismo se cooperaron películas sobre los problemas sociales de los países más castigados del país y audiovisuales de las campañas del Mahatma Gandhi, Baha, Campaña de los campesinos en California liderada por César Chavez.
- Durante la exposición el R. P. Samuel Quiñ, desarrolló una conferencia sobre Teología de la No-Violencia, como acto de clausura se efectuó una mesa redonda sobre el tema "La no-violencia como respuesta a los conflictos de la sociedad contemporánea", la que estuvo a cargo del Dr. José Luis Romero, Coordinador de la Universidad Nacional de Buenos Aires y ex Rector de la misma, el Dr. Ricardo Mosquera, ex Embajador en la India, el Padre Domingo Ferrer, del Movimiento de Reconciliación, el sacerdote Franciscano, José Ramón Caselli, el Dr. Anur Mousalla, el Dr. Adolfo de Obledo ejerció como coordinador.

**De la No - Violencia**

LANZA DEL VASTO

DE SU LIBRO LAS 4 PLAGAS, Vers. Cast. PUBLICADO POR ED. SUR.

**DESCUBRIMIENTO DE LA NO-VIOLENCIA**

Cuando hablamos de la no-violencia como de un descubrimiento de este siglo, es conveniente precisar que no se trata de la revelación de un nuevo valor espiritual o concepción religiosa, sino de la curación, en la historia de los pueblos, de una patología revolucionaria y renovadora.

"He visto, dice Roman Roland en su prefacio a la India Jovan de Gandhi, que va hacia el fin del mundo del Oriente, que no volverá a caer hasta que haya cubierto el mundo entero".

Es el descubrimiento que comienza a hacer el propio siglo, forzado a buscar una salida al impasse en el que se ha metido.

**CENCIA MODERNA Y NO-VIOLENCIA**

"Un gran sabio no, soy un pequeño", dice Einstein. Mi saber y mis descubrimientos no pueden contribuir más que un poco, me lo temo, al bien de los hombres. Sólo hay un gran sabio en nuestro siglo: es Gandhi.

Éso demuestra que el enfrentamiento entre "los dos grandes Descubrimientos" se impone sin a quejidos que no cejan la antinomia.

Es interesante comparar las palabras de Einstein sobre Gandhi con las palabras de Gandhi sobre la no-violencia.

— ¿Se entiende mejor que se descubre con lucros sabios más grandes que Faraday y Pugin? —

El título la historia de su vida "Experimentos con la verdad" como si considerara la no-violencia como objeto de una ciencia experimental.

**DE LA NOVEDAD DE LA NO-VIOLENCIA**

"Pero, ¿cómo se enter descubrimiento, y qué tiene de nuevo esta novedad? me pregunta con cierta irritación un amigo, católico sincero, activo y benévolo, qué tiene para enseñarnos, ese Hinda, a nosotros que tenemos el Evangelio?"

Y qué los enseñe el Evangelio sobre la no-violencia?

"Si tu galeana es la medida derecha, presentará también la izquierda".

"Usted lo ha dicho muy bien y ha dicho muy bien Ahora una pregunta: ¿lo ha hecho?"

—Eh... no, lo confieso, nunca.

— ¿Usted es cristiano y ha vivido siempre entre cristianos, ¿lo ha visto hacer jamás?"

—No, jamás.

— ¿Por qué?"

— Como no respondía, repuse yo por él: — Pero porque es imposible... sería ridículo... sería un poco... como dirían... desentenderos.

Asintió.

— ¿Ahí Cristiano! He aquí vuestra fe capaz de mover montañas! Así para que el Cristo vino a enseñarnos cosas imposibles, ridículas y hasta desentenderas!"

Pero un Hinda, hablando todo las mismas palabras en el mismo tono, concluyó: "Y bien! hagámonos!"

He aquí el nuevo de la novedad!

Dijo: "¡Problema!" Y arrojó en ello su vida y la de todo su pueblo. Y he aquí el descubrimiento. Fue un éxito deslumbrante a los ojos del mundo estupefacto.

Pero por una de esas justicias terribles del Destino, ese Hinda encontró ante sí, como perseguidos y como enemigos, a quienes? — a Cristianos!

Y él bien más grande que pudo desearlo y que a muchos los hizo, fue convertido.

No hacerlos cambiar su religión por la de él. No convertirlos a la religión de ellos.

Mostrándoles que, para ser cristiano, no basta decir "Señor! Señor!" y haber sido bautizado sino que es necesario ser convertido, es decir dolo vueltas.

Y volver del revés completamente todas las maneras (de pensar, de sentir y de hacer) de lo que Cristo llama "este mundo".

**DE LA ANTIQUEDAD DE LA NO-VIOLENCIA**

"La no-violencia es vieja como las montañas", dice Gandhi.

Fue enseñada en el Evangelio, sí, con una claridad y una fuerza que no dejan nada que desear y es de allí que la tomó Gandhi.

Cinco siglos antes, se predicaba por el Santo Juan Bautista: "Tal es la ley antigua". Está inscrita en los libros del Tao chino, Los Rishis védicos la conocen.

Aparece en la Biblia desde el libro del Génesis en la historia de José y sus hermanos.

Gandhi no aporta, pues, ninguna novedad nueva. La no-violencia es conocida y enseñada desde siempre, aunque con una cierta reserva debido a su dualidad al hecho de que ella exige un alto grado de santidad y desde que Jesús exige de los suyos que, a diferencia de los paganos, amen y bendigan a aquellos que los odian y que los persiguen, con amor: "Sed pues perfectos como el Padre Celestial es perfecto" (Mat. V, 48).

**DEL SATYAGRAH**

He ahí, la fuerza de la no-violencia: es fuerza a reflexionar, formar a comprender, por lo que se llama Satyagrah o Fuerza de la Verdad.

"Un solo rechazo cura treinta y seis males", dice un proverbio indio.

Plutarco dice que "los habitantes del Asia han caído en la servidumbre por no haber sabido pronunciar una sola palabra de una sola sílaba, que es Ver".

"El pueblo, señala Mirabeau, no tendría más que cruzarse de brazos para volverse formidable".

El Satyagrah es esta revolución formidable que consiste en cruzarse de brazos. Desde que el régimen se ha desmoronado, sea impudicamente una ley injusta, sea violada su propia ley, ha llegado el momento de mostrar que ha perdido su razón de ser.

Esparzamos para retomar el trabajo a que se haya vuelto razonable.

Imagen 16. Páginas del Boletín Paz y Justicia con artículos sobre la no violencia gandhiana.



Lo interesante es que esta reivindicación de las experiencias comunitarias no solo están relacionadas con grupos de hippies, rockeros y sus órganos escritos sino también, que como ya vimos, podía encontrarse en publicaciones ligadas a la lucha por los derechos humanos. Por lo menos en las que se identificaban con la impronta cristiana ecuménica/gandhiana. En el mismo número del *Boletín...* en que salió el artículo citado, apareció una reseña de los discípulos de Lanza del Vasto definiendo los objetivos del Arca, como una red de comunidades igualitarias llamadas a forjar espacios donde se combatieran los prejuicios religiosos y confesionales. Donde se educará contra la guerra y otras formas de violencia. Un lugar donde se pudieran resolver oposiciones como trabajo/fiesta; libertad/obediencia; tradición/revolución; contemplación/acción; reclusión/presencia y; oriente/occidente. Respecto a esta última oposición se afirmaba:

Se dice que oriente y occidente nunca se encontrarán, pero el Arca está hecha de este encuentro, ya que Gandhi es su inspirador y antecesor en la India; hemos tomado de él su lección de vida exterior y acción cívica (Seghezzeo, 1973, pág. 2).

Un caso especial entre las corrientes y grupos que reivindicaban una perspectiva comunitarista con alguna inspiración oriental, es el de la corriente siloísta. Con algunos antecedentes en grupos espiritualistas y contraculturales anteriores, este grupo nació en un encuentro en 1969 en la localidad de Puntas Vacas (noroeste de Mendoza) por iniciativa de Mario Luis Rodríguez Cobos (Silo). El siloísmo, con el tiempo conocido como Movimiento Humanista, incluiría elementos de pacifismo gandhiano, elementos de admiración por la obra de Gurdjieff y sus vagabundeos en el Himalaya y un temprano interés por los problemas del medio ambiente. Esta corriente, que será objeto de muchas polémicas a lo largo de los años, adquiriría por momentos el perfil de un grupo más doctrinario



Imagen 17. Silo y la reunión de Punta Vacas (1969).

(“Religión interior”) y en otros el de una corriente más política (Frente Único de la Juventud, Movimiento Estudiantil de Liberación, etc.). El siloísmo sería un intento de articular de forma más orgánica a un espacio heterogéneo juvenil de vocación contracultural. Un espacio identificado con una serie de miradas críticas al sistema capitalista y sus consecuencias en la vida moderna pero sin reconocerse en una subjetividad de izquierda revolucionaria.<sup>20</sup>

## La India y el periodismo alternativo

*Mientras oriente contempla el bosque,  
occidente se dedica a contar los arboles*

Marilyn Ferguson (1980).

En el plano intelectual y del debate de ideas estas experiencias encontraban una expresión en medios gráficos solidarios ideológicamente con sus ideas ejes. En el Buenos Aires, inserto en el mundo de las primaveras sesentistas se fue consolidando

---

<sup>20</sup> Sobre un panorama general del siloísmo ver: (Manzano, 2017a).

un campo periodístico “alternativo” que, mezclando capitales políticos, religiosos y culturales, tuvo como target principal el público juvenil. Su primer antecedente fue *Eco contemporáneo*, revista orientada por Antonio Dal Masetto y Miguel Grinberg, que vio a la luz en el temprano 1961. Originalmente una revista básicamente literaria fue ampliando su agenda y tomando el carácter de una especie de tribuna generacional. También en el Buenos Aires de los años 60 circulaban revistas internacionales como *Janus* que mezclaban historia, literatura y ciencia con preocupaciones generacionales de ese entonces. Lo anterior incluía el seductor llamado de oriente que se escuchaba cada vez con más fuerza. Lo mismo pasaba con la edición argentina de *Planeta*, portavoz de la corriente conocida como “realismo fantástico”, que popularizó en nuestro medio los temas del salvacionismo extraterrestre de la mano de las viejas hipótesis híper difusionistas que involucraban los contactos entre Asia y América en tiempos protohistóricos. Una publicación local interesante fue la ya mencionada *2001*, que apareció en 1968 con el subtítulo *periodismo de anticipación* (lo cambiaría por *periodismo de liberación* en 1973). En las páginas de esta revista se mezclaban temas como ufología y salvacionismo, denuncias de la represión de la dictadura de Onganía, sindicalismo clasista, psicoterapia del oprimido, la obra de Marcuse, la revolución cultural China, fenómenos paranormales y la revolución sexual; con análisis sobre el Mandala, el pensamiento budista, la obra de Krishnamurti, que constituyó una referencia importante en esta publicación, las comunidades gandhianas del sur y la difusión de las religiones orientales en la Argentina. Durante la primavera de 1973-1974 se acentuó el perfil politizado de estas publicaciones. En 1974 la revista *Algún día*, dirigida por Daniel Ripoll y con la participación de Pipo Lernoud, a través de 7 números publicados a lo largo de un año, intentó expresar la contra cultura de la época incluyendo muchos elementos hinduistas (un reportaje a Krishnamurti, notas sobre el yoga y otras religiones orientales).



Imagen 18 y 19. Portadas de las revistas Algún Día y 2001.

En ese periodismo alternativo se evaluaban las iniciativas y experiencias vanguardistas que se ensayaban esos años. En un diálogo aparecido a comienzos de 1974 en la revista *Rolanroc. Zapadas del cuarto mundo*, Miguel Grinberg y Claudio Gabis reflexionaban sobre las experiencias comunitarias, tanto las rurales como las urbanas... incluyendo la tensión creciente entre la opción de formas comunitarias como embriones de una nueva sociedad como alternativa a la militancia política y revolucionaria. Tensión que tendría una larga trayectoria en nuestro medio y en la cual se constataría, de manera creciente, una fuerte correlación entre el interés por el hinduismo/orientalismo y la primera de dichas opciones. Esta relación excedía la mera adscripción a un modelo político, a determinada lectura de la realidad o a una praxis sugerida. En las publicaciones alternativas de la época encontramos fuertes indicios de la adopción de un esquema monista/panteísta de lectura de la realidad fruto de la influencia de las religiones orientales. En el diálogo que aludimos más arriba Grinberg-Gabis utilizaban conceptos como el “cerebro de dios” como una especie de ordenador de la vida del hombre en la tierra y la idea de una transformación de la relación de los hombres como

el planeta como el principio de una nueva era. Gabis alude a sus lecturas de los ecólogos que intentaban unir las ciencias del medio ambiente con la sabiduría oriental y nos ofrece un temprano testimonio de la difusión en nuestro medio algunas teorías que ganarían terreno en los años siguientes:

Yo estoy concibiendo a la raza humana, a la especie, como un órgano de la tierra. El verdadero ser vivo del asunto este de la tierra. Y podemos continuar con la escala diciendo que el verso ser vivo de todo esto es dios, para todos aquellos que de alguna vez se den cuenta que no se puede dudar de la existencia de dios porque vivimos en él. La tierra es un ser vivo en el cual la especie humana es un órgano, un hígado digamos, o un cerebro, o algo así... (1974, pág. 9).



Imagen 20. Revista Rolanroc. Único Numero.

¿Cómo se expresó en el periodismo alternativo, la relación del pensamiento y la religiosidad India y oriental con las cuestiones de género y el tratamiento de la sexualidad? El movimiento feminista radicalizado que ganó visibilidad con la apertura política de 1973-1974 tuvo su principal tribuna en la revista *Persona* que dio a conocer siete números (0 a 6) en 1974-1975. En las páginas de esta publicación encontramos algunas referencias a la India en el campo político: frases de Gandhi y de Nehru sobre la participación de las mujeres en la política moderna.<sup>21</sup> También la reproducción de palabras de Indira Gandhi en una alocución ante universitarias de su país.<sup>22</sup> No aparece en cambio la relación entre espiritualidad India y temas de género. La ausencia es más llamativa por el hecho que esta publicación feminista incluía también material antropológico sobre el papel de las mujeres en distintas culturas. La centralidad de la sexualidad como un elemento dinámico en el proceso de cambios socioculturales también encontraba numerosos contactos con la difusión del universo de ideas proveniente del subcontinente indio. El tema de la liberación sexual parecía encontrar una cierta afinidad natural con las referencias culturales, artísticas y espirituales que venían de oriente. En el movimiento homosexual que hacía su discreta aparición en Buenos Aires a principios de los años 70, la sensibilidad oriental también tuvo cierto impacto. No obstante, la única mención de algún tema ligado a la cultura hindú en *Somos* (1973-1975), órgano del Frente Homosexual de Liberación, nos resulta un tanto difícil de evaluar en términos de cercanía/distancia; identidad/tensión. En el quinto de los ocho números de esta modesta publicación topeada a mano encontramos una nota titulada *Fellatio*, firmada por Rogelio. Este artículo reflexionaba sobre el sexo oral entre hombres como una forma de sexualidad demonizada por la ideología occidental dominante que le colgaba el mote de sucio y pecaminoso todo lo que no fuera sexo heterosexual y genital.

21 *Persona*, año 1, núm. 2, noviembre de 1974, págs. 14 y 31.

22 *Persona*, año 1, núm. 4, enero-febrero de 1975, pág. 47.

A continuación, informaba:

En el Kamasutra –que es como la biblia del amor sexual opresivo–, libro escrito por un tal Vatsyayana que vivió entre los siglos I y VI de esta era, extrañamente encontramos una referencia al amor homosexual –la única– y que trata de la unión bucal. Como después de leerla nos parece muy exacta, de acuerdo con nuestra experiencia, y como describe una técnica que por falta de práctica muchos de nosotros no poseen, pensamos que puede ser muy útil transcribirla (Rogelio, 1974).<sup>23</sup>

A este párrafo le sigue una extensa cita del *Kamasutra* describiendo ampliamente la práctica del sexo oral mutuo entre hombres. La cita al pie de la edición citada del famoso tratado erótico, informaba que la *Aupausthaka* (“unión bucal”) era mencionada como una práctica frecuente en otros clásicos Indios del primer milenio de nuestra era. De la misma manera recordaba que el sexo oral entre hombres estaba representado en las esculturas de los templos eróticos de la India milenaria. Rogelio aconsejaba seguir los consejos del clásico de la sexualidad hindú, pero llegado el caso, también improvisar según la propia experiencia. Cita a Vatsyayana cuando dice que las prácticas sexuales deben contemplarse a la luz de las costumbres y usos de cada país y época. Lo cual el articulista de *Somos* no comparte del todo, ya que recuerda que la ideología dominante en la Argentina de la liberación o dependencia era la “heterosexualidad opresiva”. El artículo se ilustra con el dibujo de una pareja practicando sexo oral y apoya la sabiduría oriental citando una frase escrita en un baño de la estación de ferrocarril de Floresta: “endulza tu boca, apaga tu sed”.

Un dossier de la revista *2001* sobre religión y sexualidad, publicado a mediados de 1973, trazó una visión más favorable a las religiones de la India profunda desde una perspectiva liberacionista sexual. Osvaldo Baigorria, miembro del grupo

---

23 El subrayado es nuestro.



Imagen 21. Portada del núm. 1 de *Somos* (1973).

Política Sexual, aportó un artículo titulado “Dios y el diablo en la tierra del sexo”. En un apartado titulado “Nirvana para todo el mundo”, analizaba al budismo y el hinduismo como religiones no represivas en el plano sexual. Baigorria hacía una lectura psicoanalítica del concepto del Nirvana al que comparaba con las formas de vida intrauterina y las primeras etapas de vida del niño nacido como momentos en que se experimenta (chupar, tocar, rozar) el placer sin tensiones. Si bien Baigorria reconoce que el Nirvana de Buda no fue pensado como un estado de goce sino como extinción del yo, afirma:

Pero lo seguro es que no lo reprime como una expresión maléfica. Amigo de la naturaleza como manifestación de la divinidad, el budista se halla lejos de negar su propia



sexualidad una parte profundamente ligada al todo (Baigorria, 1973, pág. 50).

Al hinduismo, Baigorria le reprocha el contener elementos machistas y patriarcales acentuados por el sistema de castas. Trae a colación la práctica hindú de la quema de viudas. Pero reivindica ampliamente el arte erótico de la India védica y sus luminosos tratados eróticos.

El Kamasutra y el Ananga ranga nos demuestran que los manuales orientales de amor y las guías sexuales que hoy circulan por Buenos Aires no son ninguna innovación sobre el tema, si exceptuamos la ventaja de la fotografía (Baigorria, pág. 50).

## La india y el rock del país

*Cuando pase aquí  
oirás mi voz  
les diré mil cosas  
del mundo de hoy  
tengo mis fuerzas  
basada aquí  
pronto verán  
resurrecciones en el mundo*

David Lebón, *Dos edificios dorados*.

Esa relación entre lo Indio, el alternativismo y lo juvenil no podría ser ajena al medio musical del rock. En el periodo formativo del rock argentino, en proceso de apropiación de elementos provenientes del rock de los países centrales, cierta sensibilidad orientalista-hinduista comenzó a aflorar ya a fines de los 60. Según Pujol, en la tertulia rockera de *La Perla del Once* se comentaba el pensamiento de Krishnamurti en clave gandhiana (Pujol, 2006, pág. 264). De la cultura pop europea llegaba la recreación hinduista, medio satírica, de las películas de los Beatles; el mantra de *My Sweet Lord* de George Harrison, y la postal de los Beatles, junto a los Beach Boys recibiendo

las enseñanzas del gurú Maharishi. Un poco después llegarían los acordes de la *Mahavishnu Orchestra* de John McLaughlin y del mítico concierto en Bangladesh. Ya en 1970, la legendaria revista *Pelo* le dedica una nota al Beatle George Harrison mencionando su creciente vocación religiosa hinduista. En 1972 esta misma revista publica un extenso dossier con la trayectoria de cada uno de los integrantes de los Beatles. En la parte dedicada a George Harrison se incluían imágenes del legendario “Beatle quieto” cantando con jóvenes Krishna en las calles del Londres psicodélico de fines de los años 60 (Pelo, 1970a; 1972). Imágenes que se iban incorporando al denso imaginario orientalista pop que avanzaba sobre nuestras playas. El comienzo de la incorporación de elementos tomados de la cultura oriental e India en el medio de la música juvenil argentina coincidirá temporalmente con el cierre del primer ciclo histórico del rock nacional alrededor de 1972. Se iniciaba un nuevo periodo en el cual se ampliaría notablemente la agenda estilística, temática y conceptual de la música joven. Fenómeno que junto con el impacto de la influencia del rock de los países centrales favorecía la incorporación de la espiritualidad India en el rock criollo.

626



Imagen 22. Claudio Gabis.

En el festival B.A. Rock de 1972, realizado en parque Saavedra, Claudio Gabis, del grupo *Manal*, ejecuto una *Raga* indio. Instante que fue recogido en el filme *Rock hasta que se ponga el sol* de Aníbal Uset (1973), mechado con imágenes de la guerra de Vietnam, del hambre en África, etc. Por ese entonces los miembros del grupo *Arco Iris* dieron a conocer una novedosa propuesta artística que incluía elementos de la cultura y el pensamiento hinduista y budista con otros tomados de las culturas americanas prehispánicas, referencias esotéricas varias y hasta ufología y salvacionismo alienígena. Estos músicos formaron una comuna naturista espiritualista en la localidad de Palomar. Su guía espiritual fue la ucraniana-Argentina, Danais Winnycka, artista hija de un diplomático que había vivido en la India y el Tíbet. A fines de 1970 *Pelo* publicó una breve nota sobre la comuna de Palomar que incluía la rutina de actividades diarias, rigurosamente planificadas, para los miembros del grupo. Incluyendo gimnasia (porque según la líder todavía no estaban preparados para el yoga) y lecturas de libros sagrados de distintas religiones (*Pelo*, 1970b). En 1972 los *Arco Iris* darían a conocer el álbum *Tiempo de resurrección* que incluía el tema *Vasudeva* con el nombre del avatar de Krishna. La gente de *Arco Iris* escuchaba mucha música de ragas (Ravi Shankar). Algunos eran discípulos de Jovananda y otros de Krishnamurti. Con el tiempo el grupo terminaría por adoptar una férrea disciplina casi monástica (no fumar, no beber alcohol, no tener relaciones sexuales) que terminaría provocando tensiones internas.<sup>24</sup> Es conocido que,

---

<sup>24</sup> Es conocida la ruptura que protagonizó Gustavo Santaolalla, allá por 1975, con el resto del grupo comunitario y musical *Arco Iris* (Kleinman, 1978).

Santaolalla explicó que no compartía el carácter de rígida comunidad ascética, casi monástica, que había adoptado el grupo liderado por Doña Dana. Incluso mencionó incidentes que parecían sugerir que en dicha comuna de músicos se vivía un microclima un tanto insano: “fui declarado mago negro, que es un ente del mal, al cual las fuerzas maléficas habían puesto para torcerle el camino a Dana”. Santaolalla, subiendo la apuesta criticaba el misticismo y la rigidez del grupo de El Palomar invocando la doctrina antisistemática y antidogmática de

fiel a su estilo, el legendario guitarrista de rock pesado Roberto “Pappo” Napolitano denominó despectivamente a los *Arco Iris* como “las amas de casa del Rock”. La revista alternativa *Algún día* incluyó en su número 2 un reportaje a Dana en donde esta se asumía, sin muchos pudores, como una líder espiritual que tenía la misión de conducir hacia a la “verdad” a sus cófrades de música y vida. Sin duda, si hay algo que no le faltaba a doña Dana eran ideas. En este reportaje, entre otras cosas, exponía un esquema decadentista-pesimista de la evolución de las civilizaciones en la línea de los *best sellers* de Erich von Däniken (los extraterrestres, como seres superiores [ángeles] que engendraron gigantes con mujeres humanas, la posterior decadencia post diluvial y el camino hacia el Apocalipsis bíblico). También desarrollaba una visión panteísta-gnóstica de la condición humana (“Dios dentro del hombre y late con él a través del corazón...”). Dana definía en los siguientes términos las bases relativamente eclécticas del credo que enseñaba:

Los maestros principales que yo admiro son: Madame Lavatski (sic), Alice Baily (Sic), Rama Krishna, Tagore, Espinosa, Santos (sic) Tomas, Platón, Sócrates, Heidegger, Kierkegaard, Kant, con la diferencia que los filósofos occidentales siempre me dan una parte de la enseñanza. Entre ellos hay contradicciones mientras que en Krishna no la hay (Winycka, 1970).

Este clima espiritualista de remembranzas orientales que atravesaba a algunos ámbitos del rock argento avanzaba desde los refugios espirituales a los espacios colectivos. Los cantores Krishnas, de los que hablaremos más adelante, también se fueron convirtiendo en una postal recurrente de la feria hippie

---

Krishnamurti. Una pequeña polémica en el campo del espiritualismo orientalista en los años de plomo. Es interesante señalar que el grupo *Soluna*, liderado por Santaolalla luego de su separación de *Arco Iris*, conservara, en la letra de las canciones, algo del estilo bucólico filoorientalista que había caracterizado al conjunto madre que había integrado.



Imagen 23. Arco Iris.



Imagen 24. Dana, la “gurú” de El Palomar.

de Plaza Francia y en los grandes recitales de esos años. Como, por ejemplo, en la presentación del disco *Artaud* de Luis Alberto Spinetta en 1973 (Pujol, 1973, pág. 242). Una expresión menos conocida del rock nacional del comienzo de los 70, ligada a la espiritualidad hindú, fue la obra del músico y artista plástico, oriundo de la localidad de Azul, Albe Pavese. Este provenía de la experiencia del Instituto Di Tella, pero también había sido habitué de la mítica Cueva de la calle Pueyrredón. En 1973 era concurrente asiduo de las reuniones domingueras de hippies en parque centenario. Pavese fue autor de una serie de temas con onda religiosa hindú: “Nueva religión”, “Como un sol en otro sol”, “Tiempo de vivir” que publicó en una serie de discos simples.<sup>25</sup> En una nota periodística defendiendo la idea de vida comunitaria Pavese decía:

Este movimiento es fuerte realmente en Estados Unidos, Inglaterra, Algunos países de Europa. Y aunque es muy complejo analizarlo, algunas cosas pueden verse, por un lado, el acercarse a oriente. ¿Por qué? Simplemente porque esos pueblos, la India, en primer término, poseen desde hace tiempo un conocimiento que anima todo los conocimientos inexplicables para nosotros. Como

<sup>25</sup> Abel Pavese se radicó en Brasil en 1975. En el vecino país desarrolló una importante obra pictórica influenciada por el pensamiento ocultista del Conde de Saint Germain y la llamada Hermandad Blanca.

la muerte, por ejemplo. O la causa primera de todo lo creado, las leyes universales en las cuales estamos inmersos, la verdadera idea de dios uno o del todo (Pavese, 1974, pág. 11).

El disco *Conesa* (1972), segundo de *Pedro y Pablo* con la participación de varios músicos de la Cofradía..., había incluido varias canciones que loaban la experiencia de la vuelta al campo y el ensayo de la vida comunitaria y meditativa como el *Blues del Éxodo* y *Bolsón de los Cerros*. Ambos temas inspirados en la experiencia de aquella localidad de hipones y yoguis del sur andino. Lo mismo sucede con el disco *Sur* (1975), único larga duración del grupo homónimo formado por Miguel Cantilo y algunos ex miembros de la “Cofra”, con letras con resonancia hinduistas y con algo de taoísmo de yapa. El estribillo del tema “Naturangel” expresaba una clara profesión de fe panteísta: “Que es lo que tenemos en común/Con el árbol la piedra y la luz/Somos parte de lo mismo/Todos Dios y todos unidad”.



Imagen 25. Albe Pavese.

También el tema “Las imágenes que ves entre las nubes”:  
“Símbolo del Uno que va rodeándose de armonía. Relevo de la luz en el ying y yang de sol y luna Pájaro que talla su paso fijo por el suspenso Hamaca su aleteo como el espíritu superior” (Kleiman, 1982). Allá por fines de 1974 Miguel Cantilo, poco antes de partir al exilio europeo, grabaría junto a Jorge Durietz y sus amigos “cofrades, un último disco de la primera época de *Pedro y Pablo*, titulado *Apóstoles*, que no llegaría a salir a la venta por el clima poco favorable a la diversidad que ya se había instalado en el país para ese entonces. En la letra de *Que sea el sol*, una de las más bellas canciones del querido rock nacional, Miguel resumía su vocación de peregrino en busca de alcanzar al Mandala:

Sabes que la montaña es el camino  
que comunica al hombre con su Dios.  
Sube por la ladera peregrino  
hasta la cumbre de tu elevación.

Con mayor cercanía con lo hindú, debemos mencionar las repercusiones que tuvo la visita del guitarrista mexicoestadounidense Carlos Santana y su grupo a Buenos Aires en octubre de 1973. Santana era en ese entonces un entusiasta seguidor del gurú bengalí, radicado en Estados Unidos, Sri Chinmoy. El autor de “Oye cómo va”, que había sido conducido a las enseñanzas de Chinmoy por su colega John McLaughlin, había cambiado su nombre por “Devadip” (La lámpara, la luz y los hijos de dios). Las actuaciones de Santana en el Luna Park, en el teatro Metro y en el Gasómetro del Club San Lorenzo entre el 13 y el 16 de octubre de ese año estuvieron rodeadas de cierta estética hinduista. Aparte de contar con la infaltable presencia de los pintorescos acólitos Krishna. El reportaje que le realizó la revista *Pelo* fue ilustrado con imágenes de Santana junto a fotos de Chinmoy (Pelo, 1973a; 1973b). El diario *La Razón* comentó los recitales de Santana afirmando que no se produjeron los desmanes que se

temían, pese a que el público rompió un vallado en el campo del gasómetro que ponía mucha distancia entre músicos y público. Luego de describir la pintoresca indumentaria del público hippie que fue a ver a Santana el comentarista dice que, presuntamente para complacencia de sus fans, la mayor parte del repertorio que se escuchó era anterior a la etapa mística del célebre guitarrista mexicanoestadounidense (La Razón, 1973). Para paladares un poco más exigentes en materia de ortodoxia musical India había visitado Argentina, en junio de ese mismo año, el legendario Ravi Shankar. Este introductor de George Harrison en los secretos de las cítaras y mantras llegó acompañado de una banda de música étnica. Actuó, auspiciado por la Sociedad Argentina de Conciertos en el Teatro Metro, ante un auditorio que el crítico musical de *La Nación* calificó como “cordial”. Con las siguientes palabras el articulista describía el clima exotista filo-indio que rodeó el evento:

632



Imagen 26. Santana (Devadip) con su grupo meditando en posición de Loto.



Los músicos aparecieron ataviados con sus trajes regionales, sentados sobre una alfombra roja situada en una leve tarima y con un pebetero al costado, cuyas emanaciones perfumadas se expandieron por la sala y complementaron adecuadamente el efecto de la ejecución sonora. El auditorio saluda con entusiastas aplausos la actuación de Shankar y sus colaboradores (La Nación, 1973).

Sobre lo Indio y oriental como lugar de contactos entre rockeros New age y músicos de otros horizontes en la Argentina también se hicieron algunos pininos. Basta con mencionar un disco bastante olvidado “Inspiración” (1975) en el cual parte de *Arco Iris* (Ara Tokatlian, Dana y Guillermo Bordarampe) grabaron temas propios junto al legendario pianista de jazz Enrique “Mono” Villegas. Este disco instrumental contiene temas con títulos como *Camino a Samarcanda* y *Sombra de los dorados budas* que reproducen un clima musical de paz propio de una sesión de meditación.<sup>26</sup>

Por su parte, Luis Alberto Spinetta se había interesado por la religiosidad hinduista y oriental en general desde la época de *Almendra*. Las cartas que Pipo Lernoud le enviaba, en ese entonces, desde Europa tocan esos tópicos (Lernoud P. , 2016). Por otro lado, *Almendra* había estado integrado también por Edelmiro Molinari, medio discípulo de Krishnamurti (Grinberg, 1985, pág. 53). Filiación de la que se pueden rastrear algunos elementos en las letras de *Color Humano*, la banda que

---

26 Abona bastante la teoría de que Dana fuera una gurú iluminada con dones extra humanos el que haya podido convencer a un músico como el Mono “Villegas”, que detentaba una sólida fama de cascarrabias disconforme con todo, para grabar un disco con una banda de hippies medio esotéricos. Algunos testimonios indican que Villegas, que había frecuentado la amistad de personajes como Macedonio Fernández, Jorge Luis Borges y Xul Solar; también era un interesado por el pensamiento hindú y en especial por el budismo al que conocía a través de la lectura de Schopenhauer.



Imagen 27. *Inspiraciones* (1975).

formó Molinari luego de la separación de Almendra. En su etapa de *Pescado Rabioso* Spinetta dio a conocer algunas letras que podrían tener alguna influencia oriental como *Serpiente viaja la sal*, aunque en el opus de este grupo parece haber predominado más el elemento mágico mitológico (duendes, monstruos, hadas) por sobre la búsqueda espiritual. Posteriormente el “flaco” grabó en 1974, junto al grupo *Invisible*, un primer álbum homónimo, al que se adjuntaba un simple que incluía el tema *La llave del Mandala*. Bien a tono con el momento, Spinetta cantaba:

Salgamos todos,  
todo por adentro,

salgamos todos,  
puertas que se abren...  
La llave del Mandala  
es la nave del tiempo,  
y nuestros misterios...  
ya se sabe  
la llave del Mandala  
es la verdadera primitiva forma,  
del tiempo...  
Todo Mandala está en el adentro...  
Todo Mandala está en el afuera...

*Invisible* siguió siendo, hasta su separación, una banda de inspiración bastante espiritualista y hasta medio esotérica. Su segundo larga duración, *Duraznos Sangrantes* (1975), tenía temas como *Encadenado al Ánima* y *En una lejana playa del Animus* en donde se mezclaban conceptos de psicología jungiana con elementos budistas y taoístas. Estos vuelven a aparecer en el tercer LP del grupo, *El Jardín de los Presentes* (1976), en temas como *Los libros de la buena memoria*. Otro monstruo sagrado del primer rock nacional ganado, y fuertemente, para el hinduismo fue el guitarrista David Lebón. El “ruso” se convirtió en acólito del gurú Maharaj Ji, líder de la *Misión Luz Divina* durante la primera visita de este gurú a la Argentina. El efímero grupo *Lila* (juego en sánscrito. En el sentido de juego sagrado), fundado por Lebón, junto a Carlos Cutaia y Carola Cutaia, esposa del anterior, luego de la separación de *Pescado Rabioso*, también adoptó la forma de una cofradía de adherentes a la Luz Divina. En un reportaje afirmaban su voluntad de ir a dar recitales a cárceles y hospicios Su único simple, *Juego Cósmico*, contiene el tema *Ah Maharaj Ji* (1975) que es una alabanza devocional al líder de dicho grupo. En la siguiente banda que formaría Lebón, *Polifemo*, también se grabaron temas de inspiración hinduista como *Canción de los Devotos* (1976) en el cual los acólitos le cantaban al Maharaj Ji:

Hace tiempo que yo  
espero tu bendición  
sale entonada  
Pero el viento tu honra en el  
mundo está feo  
Hoy hay dolor  
Ya nadie canta  
Canciones de amor

Grupos menos recordados de este ciclo medio del rock nacional también fueron ganados por la espiritualidad india-oriental. En 1973 el guitarrista Jorge Montes había formado un grupo llamado *Montes Mahatmas*, con influencia de la *Mahavishnu Orchestra*. Este grupo daría a conocer un único disco titulado *Cuando brille el tiempo* con fuertes elementos espiritualistas hinduistas. Un grupo como *Espíritu*, pionero del rock sinfónico en nuestro país, también formó parte de esa atmósfera intelectual donde se pueden rastrear algunos elementos de espiritualidad hindú. Especialmente en sus discos *Crisálida* (1975) y *Libre y Natural* (1976). Fuera del rock

636

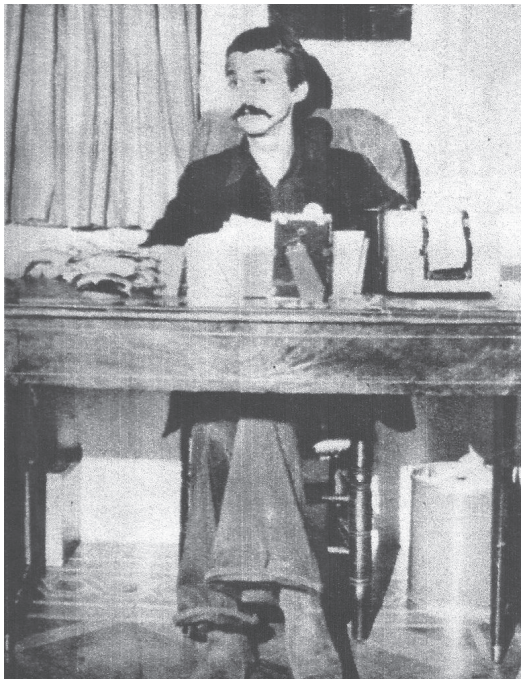


Imagen 28. David “el ruso” Lebón en tiempos de Lila.



Imagen 29. *Polifemo* (1976).

sinfónico, la música progresiva y demás variantes sosegadas, hasta un grupo injustamente olvidado de bluseros de ley como la *Banda del paraíso* (1974), incluyó letras con connotaciones de espiritualidad medio india en su único álbum homónimo que incluyó a Claudio Gabis como músico invitado tocando el sitar.<sup>27</sup> Otro grupo bastante olvidado del rock nacional de ese entonces que incluyó contenidos que amalgamaban una mística entre telúrica, naturista y quizás algo de oriental fue el *Trío Lluvia*, de estilo folk. Dieron a conocer tres álbumes entre 1975 y 1977 con algunas letras con cierta impronta espiritualista como “Vago de la inmensidad”, “Solo el sol le sonrío”, “Dónde está el que quería ser”, etc.<sup>28</sup>

## Los Ashram porteños

*Gracias a dios que quiso venir y relevar esto a todo  
el mundo, esto que estuvo tantos milenios en  
secreto entre unos cuantos yoguis del Himalaya.*

(Carta de Pipo Lernoud hablando sobre el Maharaj Ji).

*Bueno viejo si se pierde esta nota mejor hágase Hare Krishna.*  
(De una publicidad de la revista *Satiricón* de enero de 1974).

El interés por lo Indio y lo oriental incluyó, tanto como causa y como efecto, el desembarco en la Argentina de nuevos grupos religiosos hinduistas. Mucho más proselitistas y con un perfil subcultural más marcados que los ya existentes. Se trataba de corrientes que venían precedidas por el gran impacto que habían suscitado en los países centrales de fines de los optimistas años 60. En 1966 y 1968 había visitado la Argentina el ya mencionado gurú Maharishi, famoso por haber sido, por breve tiempo el maestro espiritual de los Beatles y otros ídolos

---

27 La manager de la *Banda del Paraíso* fue Mónica “Sathia” Sokolovsky que en 1981 fundaría el primer Ashram argentino del culto de Sai Baba.

28 Para ver información y letras los grupos de Rock menos conocidos de esos años se puede recurrir a sitios web como *La Nave del Rock Argentó*, *Coveralia* y el archivo digitalizado de la revista *Pelo*.



Imagen 30. *Sur* (1975).

rockeros sesentosos. El gurú de las estrellas del pop pronunció una serie de conferencias que contaron entre su audiencia con personajes selectos de la fauna vanguardista porteña. Entre ellos el matrimonio de artistas plásticos Dalila Puzzovio y Charlie Squirru, integrantes del emblemático e icónico Instituto Di Tella. La revista *Primera Plana* hizo una reseña de la visita de este gurú del jet set con un título un tanto irónico que parafraseaba la canción de una letra de María Helena Walsh: “Los meditativos que vivos que son” (*Mágicas Ruinas*, 1968). Luego de esta visita el Maharishi dejó establecido en nuestro país su escuela de la *Meditación Transcendental* que se inscribió en el registro de cultos con el núm. 1151. De ahí en más esta corriente tendría una dilatada actuación en la Argentina, pero más con el perfil de una escuela de técnicas de meditación y de conferencias sobre espiritualidad antes que como un culto religioso. Como ya hemos mencionado

más arriba, en el bienio de 1973-1974 el ciclo de conferencias en la corriente del Maharishi tuvo una agenda muy nutrida. Las dictaban un equipo formado por discípulos directos del gurú de las estrellas (Irmel Kientz, Evi Colombo y Juan M. Thomas) usando el nombre de Asociación Argentina para el Desarrollo de la Personalidad. En marzo-abril de 1975, cuando ya el clima de contraculturalismo y avidez por lo oriental había comenzado a declinar, el Maharishi volvió a visitar en la Argentina. Acentuando aún más la flexibilidad y funcionalidad de su propuesta doctrinaria el gurú del jet set presentó su gira por América del Sur como la difusión de la Ciencia de la Inteligencia Creativa (CIC) con aplicaciones en la educación, la salud y la empresa. El Maharishi dio una charla sobre educación en el Centro Cultural San Martín (Cultura, 1974); otra sobre temas de salud en la Fundación Cultural Coliseo (Marcelo T. de Alvear y 9 de Julio) y otra para empresarios en el muy coqueto Sheraton Hotel, al que muchos proponían expropiar y usarlo para establecer el hospital de niños porteño.<sup>29</sup>

En 1969 visitó a la Argentina una primera misión del Movimiento por la conciencia de Krishna, los emblemáticos Hare Krishna. En julio de ese año un par de gurús del grupo participaron en el programa de TV la *Campana de Cristal* (Canal 13) donde la delegación de gurús rapados y vestidos con túnicas fueron vistos como una curiosidad (Higashi, s/f). Unos años después se convertirían en una imagen familiar en las calles de Buenos Aires. En 1973 llegaría, de la mano del periodista Pipo Lernoud, que volvía de un viaje por Europa, la presencia de la ya mencionada *Misión de La Luz Divina* (MLD), liderada por el joven gurú Maharaj Ji, que pretendía ser la encarnación viviente del dios Krishna y que cosecharía no pocos acólitos en las orillas del Plata. La MLD había conocido una gran difusión en Gran Bretaña y Estados Unidos durante los festivales del “verano del amor”. Pronto se expandió por Europa y otros países. El joven gurú Maharaj Ji, líder del MLD y considerado el “Maestro Perfecto, visitó la Argentina en 1973.

---

<sup>29</sup> Clarín, 24 de marzo de 1975.

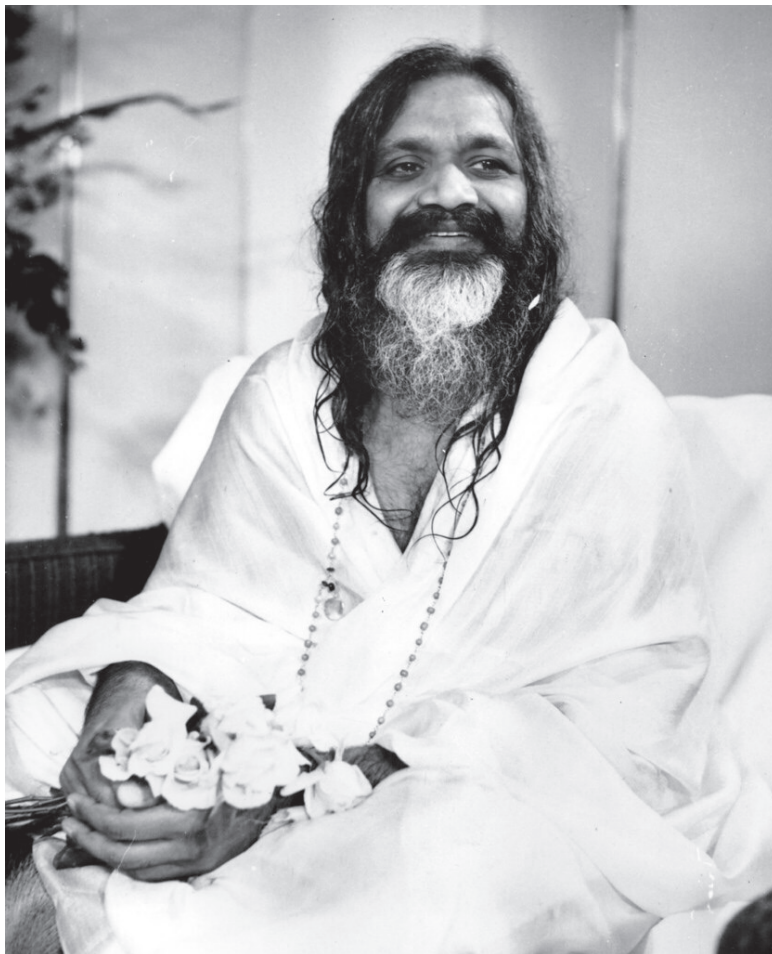


Imagen 31. El gurú Maharishi que visitó Argentina en 1968 y 1975.

Pipo Lernoud, presentó al gurú que habló ante un centenar de rockeros en el Centro Cultural San Martín. Al año siguiente el gurú, también conocido como “el gordito”, volvió a visitar Argentina y estuvo en la ciudad de Mendoza donde se comentó, como una curiosidad, que había hecho pintar de distintos colores las paredes del hotel donde se hospedó (Silleta, 1992, págs. 144-146).

La *MLZ* entró con el pie derecho en nuestro país. Uno de los elementos que parece haber favorecido su primera difusión, era su fama de ser un grupo que sabía cómo recuperar a personas víctimas de adicciones. Los famosos “pinchetos”, como se llamaba a los adictos al LSD en el medio hippie criollo. Según estimaciones propias, para principios de 1974 los acólitos del gurú entrado en carnes eran, nuestro país, alrededor de un millar y se congregaban en 7 templos



repartidos por toda la Argentina (Capicúa, 1974).<sup>30</sup> La sede central se encontraba en la calle Tucumán 2800 de la localidad de Olivos. Una forma de homenajear la añeja relación que la zona norte del conurbano ha tenido desde hace décadas con todo lo que tuviera sabor hindú. Luego mudaron su seno a calle Costa Rica 3100 en Palermo. La MLD también era dueña de algunos locales donde se vendían objetos de culto. El grupo publicaba un boletín informativo con el título de *Tiempo Divino* que estaba a cargo del escritor Pipo Lernoud. Junto a noticias sobre MLD y la doctrina del gurú también incluía materiales pacifistas. Según parece el líder religioso hindú se estableció, durante su primer viaje, en la localidad de Castelar en una quinta del músico David Lebón, que como vimos se convertiría en uno de sus seguidores (J.M.C., 1975). Entre el núcleo original de adherentes a la MLD en nuestro país se encontró el músico Alberto Ledo, integrante argentino del grupo chileno Los Jaivas, el artesano Juan Giardulli y el fotógrafo Gustavo Gaury, el tecladista Carlos Cutaia y su esposa la cantante Carola Cutaia (Del Mazo, 2018). En una nota publicada en la revista dominical del diario *La Nación*, en septiembre de 1973, se reseñaban las reuniones en el Ashram palermitano resaltando que, junto a jóvenes de vestimenta hippie también era común encontrar a gente de aspecto de clase media alta y edad mediana, en particular mujeres. En la misma nota los discípulos del Maharaj Ji se definían como antidogmáticos, antisectarios y partidarios de crear un ámbito en donde cada cual pudiera encontrarse a sí mismo (El maestro..., 1973). Contrastan estas afirmaciones con el fuerte culto profesado hacia el líder de la MLD y la afirmación del carácter indiscutible e intangible de sus enseñanzas que preconizaban los principales referentes del grupo. La acción de la MLD en nuestro medio no tardaría en suscitar ásperas polémicas.

En 1973 la revista *Pelo* publicaría un reportaje de la periodista Mabel Lernoud a su hermano Pipo para que este

---

<sup>30</sup> Esta publicación cita datos tomados de *Tiempo Divino*, el órgano de MLD en Argentina.

contara su clásico “encuentro con el gurú” durante los “veranos del amor”. Don Pipo contó en tono entusiasta el significado que para él había tenido el encuentro con el “dios” adolescente. Para el escritor argentino la encarnación del Maharaj Ji marcaba una nueva época para la humanidad que estaría marcada por el fin del materialismo. El mundo tenía la suerte de estar viviendo en la época en que un avatar de las grandes fuerzas rectoras del universo se había encarnado:

Como en tiempos de Jesús, como en tiempo de Sri Krishna, como tiempos de Buda, tenemos la oportunidad de vivir a los pies del Loto del Perfecto Maestro, alimentarnos continuamente con el néctar de Sus palabras y Su ejemplo. Y los pies del Loto del señor llegan esta vez a todos, nos consuelan. Y nos consolamos porque podemos por fin dar todo nuestro amor, utilizar todas nuestras energías, que no nos decepcionaremos. Porque solo el Maestro Perfecto puede devolvernos con creces nuestros esfuerzos y ser constante y desinteresado en Su amor (Lernoud M. , 1973a, pág. 38).

No es un hecho menor que la visibilización de estos grupos se haya producido en el marco de la primavera democrática que atravesó el país en el otoño-invierno de 1973 y se prolongó, con sus más y sus menos, hasta mediados del año siguiente. Fue en



Imagen 32. Hare Krishna en plaza Francia (1973). Imagen 33. Maharaj Ji (a “El gordito”).

esos meses que se había terminado de instalar en la percepción popular porteña la presencia de los devotos krishnas con su ropa hindú repartiendo volantes en las calles porteñas. Diarios, revistas de actualidad, etc., publicaban notas sobre este nuevo fenómeno. También sobre los acólitos de la Luz Divina a la que no siempre el periodismo porteño lograba diferenciar de los krishnas. Durante el breve interregno de Cámpora (mayo-julio de 1973) con masivas movilizaciones, tomas de edificios y creciente conflictividad laboral el periodismo había comenzado a dar cuenta de la exótica presencia Krishna en las calles porteñas. A comienzos de junio de ese año la revista dominical de *La Nación* le dedica una nota titulada *La Puerta Celeste* en donde describe su vida comunitaria.<sup>31</sup> Fue también en esos meses que los integrantes de la comunidad krishna porteña participaron del popular ciclo periodístico con debate con público presente, *El pueblo quiere saber*, conducida por la popular animadora Pinky y el periodista uruguayo Lucho Avilés y que se emitía por canal 11 los jueves a la noche. La revista *Pelo* le dedicó, en abril de 1973, una breve y simpática nota a los krishnas porteños firmada por la ya mencionada Mabel Lernoud e ilustrada con fotos de los krishnas criollos sentados en un piso de madera, con las piernas cruzadas como Buda, y recitando mantras. Luego de recordar las andanzas londinenses de los Krishnas, de la mano de George Harrison, el artículo informaba que estaban establecidos en Buenos Aires desde hacía muy poco pero que habían logrado suscitar un cierto interés en jóvenes que se acercaban a su templo en Once. Después de relatar que la policía porteña había arrestado, más de una vez, a los rapados devotos hinduistas por vestirse de manera inadecuada o por vender sus libros en la vía pública, se informaba de las reuniones de krishnas con sus conferencias sobre el Bhagat Guita y otros libros sagrados hindúes. También se describían los austeros y ascéticos hábitos

---

31 *Meditar, Meditar, Meditar. La Nación*, 6 de marzo de 1973 [Anuncio de la nota que apareció en la *Revista La Nación* del 18 de marzo de 1973],

del grupo (castidad, prohibición del alcohol, de cigarrillos y drogas, etc.). Se preguntaba la articulista sobre quiénes eran los destinatarios del mensaje krishna y se respondía a si misma:

¿A quiénes va dirigido su mensaje? A todos, pero en especial a los espíritus más inteligentes y elevados, aquellos que quieren salir del Samsara (las ruedas de ataduras y problemas de este mundo con sus múltiples reencarnaciones) y entrar en el Nirvana, estado del alma que ha logrado la iluminación, la liberación última y definitiva (Lernoud M. , 1973b, pág. 20).

En noviembre de 1973 un gran evento organizado por los krishnas porteños en su templo del barrio de Once (Krishna Festival. Ceremonia de iniciación. Ceremonia del fuego) fue cubierto por varios medios alternativos. El periodista de la revista *2001* interrogó al líder Swami Hanuman sobre sus creencias, los medios de sustento de la comunidad, sus hábitos alimentarios, etc. También lo quiso hacer opinar sobre temas como la guerra de Vietnam (“una pelea entre perros y gatos”, la calificó el Swami apelando a su pacifismo inveterado) y hasta intentó tirarle la lengua para que opinara sobre la secta de la Luz Divina como una competencia en el modesto medio hinduista porteño. El Swami aclaró que los krishna no criticaban, ni se ocupaban de los discípulos del Maharaj Ji pero que opinaban que su posición era claramente falsa ya que en



Imagen 34 y 35. Krishnas porteños en 1973.

las escrituras védicas no se habla en ningún momento de una encarnación humana de krishna como sostenía ser el mesías quinceañero y algo excedido de peso (Damis, 1973). Por ese entonces, la muerte de un maestro hinduista, de bastante más arraigo en nuestro medio que los noveles krishnas, como el Swami Vijoyananda de Bella Vista tuvo cierta repercusión en los medios.<sup>32</sup>

Durante el bienio 1973-1974, no todas las miradas sobre el auge del orientalismo fueron igualmente favorables. La célebre revista *Satiricón*, cultora de un humor irreverente e impiadoso, muy a tono con la primavera democrática que recorría el país, satirizó las distintas expresiones de interés por lo oriental que florecían en la Argentina que transitaba la etapa superior de “su revolución pop”. El número de enero de 1974 incluyó un apartado de tres páginas titulado “El auge del orientalismo”. Se trataba de una serie de viñetas humorísticas con guion y gráfica del humorista Alfredo Grondona White precedidas de un editorial que, en un tono un tanto ambiguo, intentaba evaluar el fenómeno en cuestión. Luego de aclarar que lo mejor que le podía pasar a la Argentina era avanzar por el camino de una mayor tolerancia a lo diferente se aclaraba que eso no incluía a lo que pudiera atentar contra la vida del “pueblo y la nación”(?):

Por eso es que, en las capitales del país, se mira con cierta ácida simpatía a los practicantes de yoga, a los que tiran el “Tarot”, a los amantes de Oriente que olvidan nuestra inscripción en Occidente, a los chicos, chicas y bebes (peladitos) que forman parte de las familias que abrazaron los misterios del “Hare Krishna”. Filosofías orientales, cuestiones distractoras, boludeces serenas que no nos despiertan broncas locas, pero que nos hacen pensar que los argentinos pertenecemos –como dijera Darío– a la América que aun reza a Jesucristo y aun habla en español (Grondona White, 1974, pág. 31).

---

32 Swami Vijoyananda. *Falleció ayer*. *La Nación*, 2 de abril de 1973.

Palabras, las precedentes, que arrojan bastantes dudas respecto a una cierta tradición que tiende a celebrar a *Satiricón* como presunta expresión de una cultura libertaria y contestataria de aquellos años. Las viñetas que acompañaban al editorial incluían chistes y chascarrillos sobre comidas macrobióticas, manuales sexuales orientales, artes marciales, terapias alternativas, usos de alucinógenos, etc. Una de las viñetas mostraba a unos jóvenes Krishna repartiendo folletos en la calle mientras un hippie porteño cuarentón, con calva occipital decía: “Debe ser una señal... ellos tienen justo el pelo que me falta a mí...”. El zócalo que acompañaba la viñeta decía: “Hare Krishna: Troupe de esforzados que fue la atracción principal de las calles en el 73. Como dijo “Satiricón”: ¿Quién les abrió la jaula?”. En otra viñeta le tomaban el pelo al benemérito gurú Maharaj Ji. Acompañando a un dibujo de un yogui obeso, que le predicaba a un grupo de acólitos arrobados, aparecía la leyenda: “El gurú Nosecuanto. Un gordo adolescente vende paz interior. Hay clientes para todo” (Grondona White, 1974). Posteriormente *Satiricón*, rindiéndole tributo a la tradición del humor porteño chicanero y medio pesado, le dedicó al líder de MLD el número especial de su suplemento “Humor Chanco” (1974), ya que para ellos el gurú era un “chanco sagrado”. Los programas de TV humorísticos también tomaron nota de esta invasión de espiritualidad hindú y no se privaron de satirizarla. En 1974, en el popular ciclo cómico *La Tuerca*, el actor Gino Renni interpretaba a un hijo de familia de clase media, poco amigo del trabajo, que cada día cambiaba de una religión a otra todas en la variante hindú u orientalista en general.

Es obvio que en algunos ámbitos de la militancia de izquierda el auge de lo oriental era también visto como sospechoso de ser la expresión de un escapismo nihilista y, objetivamente hablando, funcional al sistema. Es sintomático que la revista libro *Comuna 6*, (1973) órgano de la *Comuna Baires* del barrio de San Telmo, una experiencia de izquierda antiautoritaria a clima con el ideario sesentiochista, incluyera en una recopilación de documentos de la izquierda francesa



Imagen 36. Reunión de Misión Luz Divina en Buenos Aires 1974.

post 68, un documento que denomina al auge de lo oriental “Mito Katmandú”. Los documentos mencionados asociaban el Mito Katmandú con las drogas, la evasión y una vocación escapista que renunciaba a cambiar la realidad. En estos mismos documentos se tomaba distancia de las experiencias comunitaristas, tanto rurales como urbanas, a las que se señalaban como iniciativas fáciles de ser recuperadas por el sistema (De Lucia, 2018, pág. 192). En este terreno un caso particular lo representó la difusión de las ideas de Lanza del Vasto en nuestro medio. El gandhiano-franciscano nunca había contado con muchos plácemes de parte de la militancia radicalizada. Elemento que se acentuó con el tiempo ya que el pacifismo de este “gurú” calabrés incluyó una fuerte toma de posición de su parte contra los movimientos estudiantiles de fines de la década de los 60 y, más aun, contra los grupos armados, a los que veía como una expresión cruda de la deshumanización y masificación del mundo moderno. Don Lanza que suscitaba simpatías entre gandhianos y liberacionistas cristianos en cambio despertaba iras en la izquierda combativa de esos años.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Sobre las posiciones críticas de Lanza Del Vasto en relación a la Nueva Izquierda y los movimientos revolucionarios del 68 ver (Lancelot, 1972, págs. 79-93).

Aun en el ámbito más alternativista del rock, el auge de lo hinduista cosechaba algunos brulotes irónicos o directamente palos. En la revista *Pelo*, en una nota sin firma, titulada “Gurú Maharaj Ji. Un pequeño bulto de carne humana”, directamente se calificaba a la Luz Divina y a su líder como un fraude y una usina difusora de una ideología nihilista que miraba a la militancia política y el compromiso revolucionario como un desvalor. Ironizaba el articulista de *Pelo*:

Ellos llegaron a la Argentina y otros países americanos hace poco. Y nos contaron toda su historieta. Nos trajeron los Mahatmas y siempre se sonríen inocentemente tratando de demostrarte siempre que tus luchas e ideas para conseguir un hombre nuevo y la liberación y la liberación son tontas y ridículas cositas terrenales de hombres que no saben lo que quieren porque no tienen “la luz” (Pelo, 1973c, pág. 46).

Parece que, en el ámbito del rock nacional, o juvenil en general, la expansión de la MLD fue despertando cada vez mayores reservas. La revista *Rolanroc. Zapadas del cuarto mundo*, en su único número en enero de 1974, sacó una extensa nota titulada “Maharaj Ji, superstar”, satirizando al gurú que pretendía ser reconocido como “Señor del universo”. La nota firmada por José Capicúa (obviamente un seudónimo) incluía un minucioso informe sobre las actividades del imperio religioso que había fundado el Maharaj Ji en base a datos tomados de diarios norteamericanos y británicos. Para el redactor de este artículo, igual que para el redactor de la nota de *Pelo*, la MLD era un fraude con finalidades comerciales basado y en una ideología ultra reaccionaria. Pero Capicúa se detenía a describir más detalladamente sus mecanismos de manipulación y adoctrinamiento de los fieles. En esa perspectiva, describía los lazos oscuros que esta secta mantenía con grupos de rock exitosos, empresas multinacionales, etc. También las pingües donaciones que recibía de sus devotos más adinerados. Capicúa





describía el proyecto de MLD de construir una Ciudad Divina, para los miembros de la secta en California. En el mismo orden caracterizaba a la realización de un importante festival de MLD realizado en Houston, a fines de 1973, como una gran gigantografía fascistoide. El indignado articulista comentaba que un grupo de fieles krishna que intentó realizar un contra festival en las inmediaciones de este evento fueron golpeados por la seguridad del gurú que, incluso, recurrió a aceitados vínculos con la policía local para mandarlos presos. Capicúa condenaba las posiciones del Maharaj Ji en materia sexual como un mecanismo represivo y alienante. Lo más llamativo de esta nota es que fue incluida en una publicación redactada por alguien como Miguel Grinberg muy comprometido con la difusión de la espiritualidad hindú y oriental en nuestro medio. De hecho, en otras notas del único número de *Rolanroc* se expresaba un marcado interés por estos temas. Con las siguientes palabras explicaba Capicúa el posicionamiento de la revista en relación al Maharaj Ji y su secta:

No ponemos en duda la necesidad de una fraternidad universal, ni el desarrollo de una nueva conciencia planetaria, ni a la energía eterna que unifica al ser humano con el todo. Afirmamos la interdependencia de todas las criaturas de este mundo y nos sentimos unidos a todos los que buscan una verdad por la cual guiar su existencia. Para terminar este informe queremos dejar en claro nuestro respeto, nuestra ternura y nuestra comprensión hacia todos los que en Buenos Aires y el resto de la Argentina hayan adherido a la Misión de la Luz Divina. No dudamos tampoco de su sinceridad y su devoción. En especial de aquellos que de tal modo lograron salir del infierno de la toxicomanía. Insistimos, no sientan que los queremos negar o denunciar (Capicúa, 1974, pág. 14).

El texto insistía en que no se pretendía promover una actitud punitiva frente al grupo y traía a colación que en el Chile pinochetista la MLD había sido puesto fuera de la ley luego del 11 de septiembre de 1973 y que incluso se había deportado a varios acólitos extranjeros. A continuación, volvía a resaltar el carácter dogmático, de idolatría al líder (“Salvador de supermercado”), los oscuros vínculos con el poder económico y las posiciones fuertemente escapistas de la realidad social. Todos rasgos que consideraba doblemente desfasados en el contexto contemporáneo de los países latinoamericanos.

No te olvides antes que de lleguen los mil años de paz, tenemos que descubrir el modo de parar la guerra y para eso hace falta algo más que un conocimiento y un tótem de 16 años. No basta ser pacífico, también es preciso liquidar la injusticia social, madre de todas las guerras (Capicúa, 1974, pág. 14).

650



Imagen 37. El Gurú Maharaj Ji según Satiricón (1974).

Más allá de estos posicionamientos más políticos frente a la expansión de los grupos hinduistas en la Argentina, estos suscitaron otro tipo de reacciones. No faltaron quienes tomaran el tema del auge orientalista, en particular en su faz religiosa, desde un costado sensacionalista. El semanario *Así*, parte del imperio periodístico del empresario Héctor García, incluyó en julio de 1974 una nota sobre una mujer que intentó, por la vía judicial, que su hijo fuera obligado a abandonar la comunidad Hare Krishna porteña. La nota titulada *Fe y Justicia* incluía la siguiente caracterización de los Krishnas porteños:

Se los encuentra casi siempre en Corrientes y Pueyrredón, en Primera Junta o Constitución. En los centros de mayor movimiento. Son jovencitos que despiertan la curiosidad por su extraña vestimenta: sayos de lienzo blanco, escaso calzado, las cabezas rapadas con solo una colita como cabellera. Sobre la frente un poco de pintura, y en sus labios la frase, como una muletilla de “Hare Krisna”. Nadie entiende que significa “Hare Krisna”, pero ellos como un “mantra” la repiten sin cuidado. A todos los transeúntes le ofrecen libros y folletos con “enseñanzas divinas” por los que cobran módicas sumas, o lo que se que quiera donar.

Para muchos porteños estos jóvenes ya pertenecen al folklore de Buenos Aires. Otros menos condescendientes estiman que los aparentemente monjes, no cumplen una tarea productiva socialmente, por lo que nunca faltan los gritos –casi siempre de automovilistas– de ¡“vayan a trabajar vagos!” (Fe y justicia, 1974, pág. 16).

El texto del artículo incluía, en un apartado, un mini reportaje a Ángela Pafundi, la mujer que había solicitado por vía judicial la liberación de su hijo de las supuestas garras sectarias. Esta señora, empresaria del área de la publicidad, manifestaba que luego de haber tomado contacto con el movimiento Krishna su hijo había abandonado los estudios y



Imagen 38. Los Hare Krishna según *Satiricón* (1974).

se había convertido en un virtual prisionero de la comunidad religiosa hinduista. Inquirida por el órgano periodístico sobre si los Hare Krishna debían ser puestos fuera de la ley contestó categóricamente que sí. La revista *Así* informaba que la justicia terminó desestimando la demanda de esta mujer. La nota, en cuestión, incluía una reseña de la vida cotidiana de la comunidad en el templo de la calle Ecuador 473 y un reportaje a Miguel Satriano (Dhira Das), el joven díscolo que ocasionó la demanda materna a la justicia (Fe y justicia, 1974). En esta entrevista el devoto Dhira Das defendió vehementemente su decisión de haberse convertido en un acólito krishna. Finalmente, el semanario porteño reprodujo parcialmente un artículo de la revista juvenil *Solo Sol*, editada por Satriano, que incluía una nota sobre la comunidad krishna de Buenos Aires. El tema de Satriano/Dhira Das, también tuvo un tratamiento sensacionalista en la TV. Incluyendo un cruce agresivo entre miembros de la comunidad krishna y la señora Pafundi en un programa de canal 9. Pronto la evolución política del país comenzaría a trazar un escenario cada vez más desfavorable para el respeto a la diversidad en la Argentina.

## El impacto contracultural orientalista en el campo esotérico local

*La verdad central de la teosofía es que existe una unidad más allá de toda diversidad.*

Nilakanta Sri Ram.

Para terminar de trazar un cuadro del impacto de la religiosidad de la India en nuestro medio hasta las vísperas del golpe de 1976, señalemos la renovación de distintas referencias hinduistas y budistas en el medio del espiritualismo criollo desde mediados del siglo XX. Este proceso de renovación, sin duda, antecede al auge orientalista de fines de los años 60 aunque a comienzos de los años 70 conoció algunos giros interesantes. En el caso del ámbito teosófico argentino, desde siempre íntimamente ligado a la espiritualidad India, se venía incrementando desde mediados de los años 50, la publicación de folletos de teósofos hindúes, muchos de ellos hombres ligados a la elite política del país asiático recién independizado (jueces, gobernadores, ministros, etc.). Lo anterior también sucedía en el Uruguay donde el espacio teosófico tenía mayores dimensiones que en la Argentina y donde se editaban materiales que circulaban mucho de este lado del Río de La Plata. Las conferencias pronunciadas a comienzos de los años 70 en Montevideo y en la Asociación Teosófica de Buenos Aires por el teósofo uruguayo Justo V. de la Vega desarrollaban los clásicos esquemas teosóficos de las verdades comunes a todas las grandes religiones, concediéndole una cierta centralidad a las doctrinas de Krishna, Buda, Rama junto a la de Jesús.<sup>34</sup> En 1970, en vísperas de la fundación de una Federación Teosófica Latinoamericana, en la cual los teósofos argentinos tendrían

---

34 De la Vega, Justo V. *Contenido y continente del ideal teosófico en Teosofía en el Uruguay*, núm. 1, julio de 1971, págs. 19-32 (Conferencia pronunciada en la Biblioteca Teosófica de la Calle Agrelo 3050, Buenos Aires, el 11 de julio de 1971); De la Vega, J. V. *El principio vital en Teosofía en Uruguay*, núm. 8, enero-junio de 1974, págs. 19-36.



Imagen 39. Revista Así con la nota sobre el Hare Krishna rebelde.

un rol relevante, el dirigente argentino Luis Spairani realizaba la siguiente reflexión sobre la realidad del subcontinente desde su mirada doctrinaria

Estamos cerca de cumplir un siglo de existencia y se dice justamente para ese momento comienza un nuevo ciclo de esfuerzo por parte de aquellas entidades que guían y rigen los destinos de la humanidad. Los M.S.T. tenemos un Rol especial que cumplir, pues existen muchas instituciones y hombres que dedican gran parte de su vida para acelerar el ritmo del progreso, pero son contados los que saben y entrevén la existencia de un plan y se prestan para ayudar a levantar o sostener el pesado Karma del Mundo. He aquí nuestra misión (Spairani, 1970).

Como ya señalamos, en los locales de la sociedad teosófica de Almagro, la agrupación teosófica de Balvanera y en vanguardia teosófica de la calle Arcos, en el barrio de Belgrano, se ofrecían conferencias sobre hinduismo y budismo incluyendo la visita de gurúes hindúes. Las publicaciones teosóficas de Uruguay y Argentina reproducían muchos artículos del hindú Sri Ram, quinto presidente de la STM, muerto en 1973, que buscó la reorientación del espacio teosófico hacia la reflexión ética aplicada a los problemas del hombre en sociedad. Sri Ram había visitado la Argentina en 1961 y había pronunciado conferencias en Rosario, ciudad importante en la trayectoria de la teosofía criolla, y en Mendoza. En agosto de 1975, con motivo de cumplirse los 100 años de la fundación de la STM, su filial argentina organizó una Feria del libro teosófico en su sede de la calle Florencio Balcarce al 70. En la misma línea se dictó un curso introductorio a la teosofía que redoraba los blasones Indostanos de los discípulos argentinos de Helena Blavatsky, incluyendo contenidos tales como una introducción al Bhagat Guita y distintas aproximaciones doctrinarias al yoga.<sup>35</sup>

Una corriente espiritualista local, de raíces teosóficas, ligada al medio hinduista fue Nueva Acrópolis fundada por Jorge Ángel Livraga en 1957. Este escritor y filósofo sostenía que el presidente de la Sociedad Teosófica, Sri Ram, le había encomendado la misión de fundar una escuela espiritual para revitalizar el ideal teosófico que la STM había dejado decaer. Según otras versiones, Livraga había sido expulsado de la sociedad teosófica por sostener posiciones políticas ultraderechistas. Liderada por Livraga y su esposa, la traductora de vedas y autora de libros infantiles, Ada Albrecht, Nueva Acrópolis se expandió en los años 60 y 70 por varios países americanos y europeos. En el Buenos Aires de esos años, esta corriente que amalgamaba distintas tradiciones esotéricas y espiritualistas, acentuó su perfil hinduista. En su sede de San Martín 274 se dictaban cursos de religiosidad y pensamiento hindú. Incluso se representaban antiguos dramas sacros de la

---

<sup>35</sup> *Sociedad Teosófica. La prensa*, 9 de agosto de 1975.

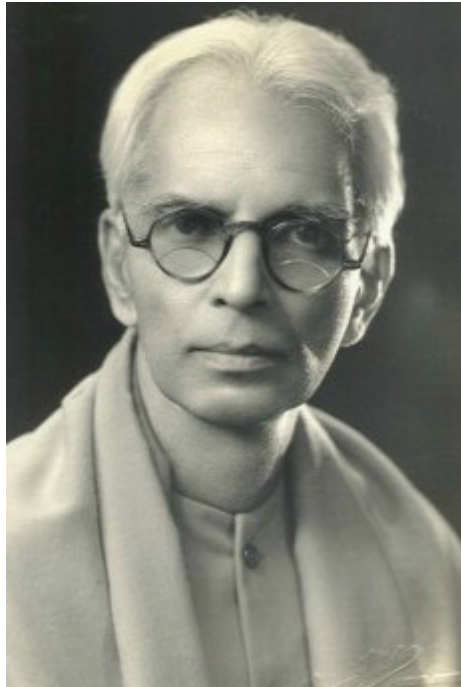


Imagen 40. Sri Ram, presidente de la Sociedad Teosófica que visitó Argentina en 1961.



Imagen 41. Folleto teosófico.

India védica.<sup>36</sup> Por su parte, el ámbito de las logias rosacruces de la Argentina, más identificado con las tradiciones de la alquimia, escuelas herméticas de cercano oriente y el antiguo Egipto y; distintas tradiciones místicas y esotéricas occidentales, parece haber sido menos influenciado por la ola India/oriental de comienzos de los 70. No obstante, en su trabajo de indagación de las grandes religiones de la humanidad, en una línea parecida a la de los teósofos, solían incluir las revelaciones de Buda y Krishna y el estudio de la ley Kármica como parte de los arcanos mayores.<sup>37</sup> La empatía con la espiritualidad de la

36 Nueva Acrópolis fue un grupo que tuvo una trayectoria bastante controvertida. En los años 70 fue puesta fuera de la ley en algunos países europeos sospechada de ser un grupo que promovió el odio racial amén de acusaciones sobre manipulación de sus acólitos etc. En 1980, a partir de un conflicto producido entre Libraga y su mujer Ada Albrecht, en Roma donde se encontraba la conducción de NA, sobrevino la ruptura definitiva. Ada Albrecht fundaría en 1981 la Fundación Hastisnapura que también se basa en la amalgama elementos hinduistas, espiritualidad cristiana y elementos tomados de otras corrientes.

37 Sobre los rosacruces en Argentina ver los sitios web *Orden rosacruz en Argentina – Triangulo Amanecer* y *Orden Rosacruz en la Argentina. Logia Amanecer*.



India estuvo también presente en la corriente espiritualista que había formado Josefa Rosalía Álvarez Luque, la mística establecida en el Delta del Paraná que murió en 1965. Sus libros, publicados con el seudónimo de Hilarión de Monte Nebo, fueron reeditados a partir de 1968 por editorial Kier (2003; 1979). Se trata de larguísimos tratados espirituales, con forma de relato revelado, mezclando gnosticismo, esenismo, misticismo cristiano moderno, esquemas teosóficos y también elementos tomados de la tradición védica hindú, el budismo y aun el taoísmo chino. Sus libros eran leídos por sus discípulos reunidos en la Fraternidad Cristiana Universal, pero también tuvieron cierta difusión en las comunidades de ufólogos, krisnamurtianos y demás que comenzaban a congregarse en el valle de Punilla en los tiempos del Cordobazo.<sup>38</sup> Elementos hinduistas y budistas también se acentuaron en esos años en la Gran Fraternidad Universal, un grupo formado por el místico francés Serge Raynaud. Este era sostenedor de una doctrina cosmológica que insistía que en la conformación interna del ser humano (microcosmos) se reproducía la estructura general del universo (Macrocosmos). La GFU era una mezcla de teosofía, ocultismo, esoterismo y astrología. Presente en la Argentina desde los años 50, a fines de los 60 buscaron incorporar a la cotidianidad de sus centros la práctica del yoga como una manera de atraer discípulos. En 1974, la GFU promovió una serie de conferencias dadas por el Swami Tilak, un yogui de Delhi y ex militante político en tiempos de la independencia India, que venía recorriendo la América latina abierta a los vientos de la espiritualidad indostánica (Mandir, s/f).

El auge en la Argentina de una cierta ufología de consumo popular, con sus particulares relaciones con el espacio espiritualista, también constituyó un ámbito en donde elementos de la religiosidad y cultura hindú podían amalgamarse con otras construcciones teóricas e intelectuales. Lo anterior es visible en una publicación como *Cuarta Dimensión*, que comenzó a

---

<sup>38</sup> Sobre la obra de Josefa Rosalía Luque Álvarez ver el sitio web *Fraternidad Cristiana Universal*.

salir en 1973, publicada por el popular ufólogo y contactista Fabio Zerpa y en donde no faltaban las referencias a posibles saberes y presencias alienígenas detectables en los viejos textos védicos, así como referencias a la obra de Krishnamurti y otros espiritualistas indios. Entre fines de 1973 y 1974, el legendario animador de la televisión argentina Nicolás “Pipo” Mancera, y el popular periodista Américo Barrios, discutían en el programa *La Noche*, de Canal 11 TV sobre extraterrestres y especulaban con que Siddhartha Gautama había podido ser un alienígena bajado de un platillo volador perdido y sobre posibles referencias a “máquinas voladoras” en el Mahabharata. Todos temas que habían pasado a ser parte del acervo de los



Imagen 42. Josefa Rosalía Álvarez Luque.

ufólogos criollos a través de los libros de Erich von Däniken y Charles Berlitz, que por ese entonces comenzaron a difundirse en Argentina. Junto con la ufología, el impacto de los viajes espaciales en el imaginario de la época también favoreció ciertos diálogos entre la espiritualidad oriental y teorías que intentaban integrar el cientifismo y el espiritualismo en un nuevo paradigma de comprensión de la realidad. En esa línea el artista plástico y ensayista hispano-argentino Esteban Lisa, brindaba conferencias en el Instituto de Investigaciones sobre la Teoría de la Cosmovisión (Alsina 1535) en donde intentaban fundamentar su particular visión del hombre en el universo con elementos tomados del zen, el taoísmo y los antiguos libros védicos. La Teoría sustentada por Lisa podía ser considerada una versión más científicista de la teoría cosmológica de Reynaud (Lisa, 1974).<sup>39</sup>

En el medio del espiritismo kardeciano, con una relación menos estrecha con el ámbito religioso de la India, se empezó a producir en los años 60 una mayor gravitación de algunas referencias indostanas. Entre ellas la circulación en las sociedades espiritistas argentinas de los libros de Ramatis, el espíritu que entre sus encarnaciones había incluido la de un Brahmán indochino en el siglo X d.C. Dicha encarnación de Ramatis había recorrido India, China y otras regiones de Asia

---

39 Esteban Lisa desarrolló a lo largo de su vida un *opus* pictórico de tendencia abstracta, no figurativa. Como ensayista trabajó mucho con las relaciones entre arte, ciencia y espiritualidad. Su obra se basa en pensadores como Platón, San Agustín, Einstein, Nicolás de Cusa, el gnosticismo, las religiones orientales y, particularmente, el pensamiento de Teilhard de Chardin. En la obra de este clérigo y científico francés Lisa creía haber encontrado los fundamentos de su Teoría de la Cosmovisión (espacio universo/espacio hombre) que consideraba un paradigma que debía superar, o por lo menos complementar, a la teoría de la relatividad. Lisa fue un entusiasta de los avances que la astronáutica en los años 60 y 70. Estaba convencido que las misiones del proyecto Apolo y de las misiones Skylab y Apolo-Soyuz, estaban aportando numerosos elementos para fundamentar su visión del hombre en el cosmos.



Swami Tilak durante su *padayatra*  
D.R. © Sri Bajarangadas Kuti

Imagen 43. El Swami Tilak rodeado de discípulos.

660

Huellas y voces



Imagen 44. Pipo Mancera y el ufólogo Nicolás Ojeda.

buscando una síntesis de las principales religiones de oriente.<sup>40</sup> Ténganse en cuenta que los libros del espíritu Ramatis incluían aspectos doctrinales como una fuerte defensa del vegetarianismo y otros elementos que remitían al hinduismo y sus tradiciones mezcladas con cierto panteísmo gnóstico de filiación cristiana. Dos libros clave en ese sentido son *Fisiología del alma* y *La Misión del espiritismo* publicados por Kier en 1968 y 1973 respectivamente. Junto con el opus ramatisiano ganó terreno en el espacio espiritista criollo un cierto criterio que favorecía más el trabajo de estudio bibliográfico de las obras clásicas del espiritismo y otras obras clave de las religiones mundiales (en una modalidad muy parecida a la de las sociedades teosóficas) y a relegar la importancia en el desarrollo de las prácticas de mediunidad y otros fenómenos para normales propios del espacio espírita. Esta diferenciación entre ramatistas filo hinduistas y espiritistas kardecianos más clásicos derivó en la división de varias sociedades espiritistas argentinas a principios de los años 70. Tensión que tendría alguna incidencia en la crisis que derivó en la división de la CEA (Confederación espiritista argentina) entre 1978-1981 en un conflicto que también tuvo aristas políticas y hasta económicas (Asociación Espiritista Luz, Justicia y Caridad, 1994).<sup>41</sup>



## Kaliguya a la criolla. Los años de plomo

*¡Basta de cantar Hare Krishna mientras Roma arde!*

Lawrence Ferlinghetti (1975).

Como decíamos más arriba, desde mediados de 1974 comenzó a acentuarse un cierto clima contrario a la diversidad

<sup>40</sup> Los libros de Ramatis fueron dados a conocer por el médium brasileño Hercilio Meis, que habría recibido los mensajes del espíritu en cuestión. Meis fue impulsor de una corriente conocida como espiritismo universalista que buscó diferenciarse del kardeciano más clásico. La autoría de las obras de Ramatis por Hercilio Meis ha sido objeto de variadas controversias en el espacio espiritista.

<sup>41</sup> Le agradezco a mi amigo y discípulo Daniel Serra, destacado dirigente del espiritismo argentino, haberme permitido informarme mejor sobre el conflicto en el seno de la CEA.

ideológica, religiosa, etc. de la mano del endurecimiento del gobierno peronista jaqueado por huelgas obreras, conflictos estudiantiles y por el recrudecimiento de la lucha de las organizaciones armadas. Es en ese contexto que la expansión del espacio religioso hinduista comenzaría a cosechar juicios fuertemente hostiles y miradas abiertamente demonizadoras de signo autoritario. Ya en febrero de 1974 la bajada de un editorial de la revista de la extrema derecha peronista *El Caudillo*, editada por el represor para militar Felipe Romeo, incluía a los “seguidores del gurú”, junto a hippies, drogadictos y subversivos entre las puntas de lanza del imperialismo norteamericano en la Argentina (¡Oíme yanqui!, 1974).



Imagen 45. Ramatis.

Lo mismo en la nota “Oíme Hipócrita”, de agosto de 1974, en donde agregaba en la lista de los perversos proimperialistas a los siloístas y a los consumidores de Coca Cola. En diciembre de 1974, la misma revista en la que escribían representantes de algunas de las capillas más tenebrosas del integrismo católico, publicó una especie de carta abierta a los obispos católicos argentinos criticando las tendencias ecumenistas y conciliares de la iglesia. En ella se aludía a:

El mismo asco que sentimos cuando, por ejemplo, en el instituto superior de cultura religiosa se le brinda la tribuna, para que diga su primera conferencia de captación al enviado del gurú Mahatma Maharaj Ji”, secta aberrante que incluye prácticas sexuales promiscuas, el uso de la droga como “vacuna” contra el vicio (?) y es una antesala de la guerrilla y uno de sus “servicios de informaciones” más sutiles (El Caudillo, 1974, pág. 10).

*El Caudillo* era una publicación defensora del gobierno de Isabel Martínez. Un poder político reaccionario y oscurantista que había emprendido una cruzada contra marxistas, peronistas de izquierda, homosexuales, hippies, mujeres liberadas y toda la constelación de personajes que no le caían en gracia. En enero de 1975 *El Caudillo* volvería a ocuparse de los muchachos de la cabeza rapada y las túnicas orientales. Esta vez se la agarraron con los Krishna en un editorial titulado: “El dios que se alimenta de dinero y cabellos”. En dicho artículo se acusaba al movimiento krishna de ser un negocio basado en la manipulación y la inducción de los jóvenes a la droga para convertirlos en mendigos-esclavos de la secta. En la misma nota se citaban diarios y publicaciones norteamericanas y europeas que denunciaban prácticas oscuras de los discípulos de Swami Prabhupada. También la nota de *El Caudillo* traía a colación la repercusión de casos mediáticos de padres que habían denunciado que la secta retenía a sus hijos en su obediencia por medio de una especie de lavado de cerebro, combinado



con adicción a drogas y otras cosas por el estilo (El dios que se alimenta..., 1975). Temas que, como tuvimos oportunidad de apreciar, no eran privativos de los cuestionadores por derecha a los grupos hinduistas. En un país donde aumentaba la virulencia de la censura, donde se prohibía la venta de anticonceptivos sin receta médica; arreciaban las *razzias* contra los homosexuales y crecía la violencia paraestatal iba quedando cada vez menos lugar para los que tuvieran la peregrina idea de ensayar alguna forma de experiencia contraria al estilo de vida “nacional y cristiano”.<sup>42</sup> Por ese entonces *Marchar*, otra revista de la extrema derecha peronista, se escandalizaba por la difusión de la pornografía en un artículo titulado escueta y chatamente *Drogas*. En el mismo no se privaba de deplorar, entre otras cosas, la venta de tratados eróticos “orientales” en los kioscos de revista porteños.<sup>43</sup> En una línea concordante con lo anterior la Secretaria de Prensa Difusión informó, en agosto de 1975, que el Ente de Calificación cinematográfica, a cargo del famoso Miguel Paulino Tato, había decidido prohibir por inmoral la exhibición de la coproducción indo-norteamericana *Kamasutra 1971* del director indio Raj Davi.<sup>44</sup>




---

42 Paradójicamente el espacio de la derecha peronista, con fuertes nexos con el catolicismo preconiliar, contenía en su seno grupos de inspiración esotérica que incluían elementos filohinduistas. Es el caso de la Logia Anael, cuyo líder máximo fue José López Rega y que contó entre sus miembros a varios funcionarios del gobierno de Isabel Perón. Esta corriente pretendía encarnar una corriente espiritista esotérica no ortodoxa, salpimentada con elementos de astrología, destinada a elaborar una visión del mundo “espiritualista, peronista y tercermundista”. Sus enemigos eran los “imperialismos anglosajón y soviético” y a sus aliados “la masonería, los judíos y el comunismo internacional”. Distintos libros publicados por López Rega y algunos de sus hermanos de logia están llenos de referencias a conceptos hinduistas como “dharma”, “mantras”, “devas” y a resaltar las figuras de Krishna y Buda como parte de los grandes maestros de la humanidad junto con Jesús, Mahoma, Lao Tse, etc.

43 “Drogas”. *Marchar*, núm. 2, octubre de 1974, pág. 8.

44 *La Prensa*, 5 de agosto de 1974.





Imagen 46. Portada del núm. 10 de *El Caudillo* (1974).

La derecha peronista también se ensañó con el movimiento siloísta, de influencia ghandiana, pero que presentaba más las características de un grupo político medio contracultural antes que de una secta religiosa. Los partidarios del “gurú” Cobos fueron sindicados insistentemente por la derecha peronista como un criadero de zurdos perversos que jugaban a practicar yoga. Un decreto del poder ejecutivo (1000/75 de febrero de ese año) le quitó su personería a *Religión Interior*. En el contexto de la creciente ola de violencia parapolicial que se desataría en el país, los siloístas del *Movimiento Universitario de Liberación* fueron expulsados violentamente de varios espacios universitarios por la *CNU*, brazo estudiantil de la banda fascista Triple A. Los discípulos de Silo contaron con varios

caídos en 1975. Luego del golpe militar de marzo de 1976 la mayoría de sus miembros marcharon al exilio acompañados de sus cófrades chilenos perseguidos por el régimen de Pinochet. El exilio siloísta tuvo como principal destino las islas Canarias (Aquino, Coronel, Gunstche, & Pellegrini, 2015).

Producido el golpe genocida, la extrema derecha peronista sería silenciada, pero no faltarían quienes tomarían la posta en la misión de velar por la ortodoxia espiritual de la Argentina. Ese discurso quedaría, en sus expresiones más duras, a cargo de la extrema derecha católica que, envalentonada por el golpe militar, se autoinstituyó en vanguardia y conciencia moral de la gran cruzada contra los enemigos de la “nación cristiana”. Publicaciones como el *Boletín del Vicariato Castrense*, orientado por el capellán monseñor Victorio Bonamin; *Mikael*, del obispado de Paraná a cargo del ultra reaccionario monseñor Tortolo; la publicación lefebrevista, y luego sedevacantista, *Roma. Revista de la tradición católica* y; especialmente, *Cabildo*, dirigida por el abogado integrista Ricardo Curutchet, llamaban a completar la guerra a muerte contra la “subversión marxista” combatiendo también contra las denominadas “falsas religiones”... que, en la perspectiva de estos católicos preconciliares, eran criaderos de subversivos encubiertos. Durante todo el año 1976 la revista *Cabildo* solicitó insistentemente desde sus páginas la censura de libros ligados a la teología de la liberación, la prohibición de los Testigos de Jehová (ilegalizados por el decreto 1867/76 del 31 de agosto de ese año) y de la Misión Luz Divina y los Hare Krishna a los que le dedicaban el siguiente párrafo:

Pero en esta lista de la conspiración contra la Fe y la Patria que sabemos incompleta, no puede estar ausente la más sutil de las “sectas pestíferas” cuya reciente aparición en las calles de Buenos Aires tiene sin cuidado a la mayoría de los argentinos como si se tratara de algo pintoresco e inofensivo. Nos referimos a la Asociación Internacional por la Conciencia de Krisna (“los Hare Krishna”) execrable grupúsculo, enajenante y enfermizo,



brazo activo del gran complot contra la cristiandad y la nacionalidad (Cabildo, 1977, pág. 9).

Para estos cruzados de la fe los muchachos y chicas rapados eran una manga de drogadictos, promiscuos sexuales y tácticos formadores de insurgentes. Los amores del pastorcito Krishna y la campesina Radama eran decididamente pornográficos para los aliados católicos de la dictadura. La gente de *Cabildo* también le pegaba duro a los discípulos del Maharaj Ji, a los siloístas de Poder Joven, al grupo Nueva Acrópolis y a la editorial Kier por publicar libros de Ramakrishna, Vivekananda, etc.<sup>45</sup> Por su parte, en octubre de 1976, la revista *Roma* reproduciría un artículo aparecido en revistas integristas españolas, que calificaba a la práctica del yoga como una forma de apostasía. Para los integristas ibéricos, que vivían la transición al post franquismo, el yoga era un nuevo caballito de batalla panteísta, pagano y fetichista dentro de la fortaleza de la ortodoxia católica. Condena de la que tampoco se salvaba el llamado yoga cristiano.<sup>46</sup> Por su parte la revista *Mikael*, del arzobispado de Paraná, a cargo del preconiliar y promilico monseñor Tortolo, incluyó también a comienzos de 1977 un artículo sobre el auge de la drogadicción al que veían como parte de un plan por minar la fe cristiana entre los jóvenes. En la perspectiva de esta publicación los hippies y drogonos encontraban sustento filosófico para entrar en la adicción en la doctrina de las religiones orientales (Straface, 1977, págs. 65-67). Finalmente, el gobierno militar escucharía estas insistentes y encendidas demandas de sus aliados clericales. Por el decreto/ley 18/77

---

45 Centros de estudios de nuestra de la Merced. “¡Alerta Argentina!”. *Cabildo*, núm. 6, marzo de 1977, pág. 6; Hugo Esteva “En los límites de la libertad” (Ídem, págs. 24-25); y “Libertad religiosa” (Ídem, pág. 25). *Cabildo* se volvería de ocupar de los grupos hinduistas en “Un triunfo de Cabildo. La subversión que también debe combatirse” (*Ibidem*, núm. 8, mayo-junio de 1977, pág. 28).

46 “Un nuevo camino de apostasía, el yoga”. *Roma*, núm. 45, octubre de 1976, págs. 17-19 (reproducido de *Sacerdos* (Barcelona), núm. 75 y *Roca Viva* (Madrid), núm. 96).

del 7 de enero de dicho año, se prohibieron las actividades de la “Misión de la Luz Divina o Sociedad Internacional por la Conciencia de Krishna” y se ordenó la clausura de sus templos y locales en todo el país y la prohibición de sus órganos de difusión y cualquier otra forma de proselitismo. Medida que se completaría con el Decreto 488/77 del 23 de febrero que retiró la personería legal en su momento acordada a estos grupos.<sup>47</sup> Estos decretos merecen algunas consideraciones. Lo primero que llama la atención es que no fueron acompañados por considerandos que intentaran justificar la medida. Consideración que, por lo menos, le había asistido a los Testigos de Jehová en el texto del decreto que los ilegalizó. Por otro lado, los ukases dictatoriales se refieren a dos grupos religiosos distintos como si fueran el mismo. Según algunos rumores de esos años el gobierno militar estaba principalmente interesado por sacar de circulación a la Luz Divina, al que se habría integrado el hijo de uno de sus jerarcas más duros. Nos referimos al general Ibérico Saint Jean, gobernador de facto de la provincia de Buenos Aires y apologista furibundo del genocidio. Silletta (1991) sugiere incluso que los inquisidores proceistas no habrían sabido distinguir entre los krishna y los seguidores del gurú gordinflón (Silletta, 1992, pág. 145).

El templo de los krishna en el barrio de Once y los locales de la Luz Divina, fueron clausurados y algunos de los prosélitos de estos grupos fueron a parar entre rejas. Los diarios y revistas porteños le dieron tratamiento diverso a la ilegalización de los grupos hinduistas. El semanario oficialista *Somos* comunicó escuetamente sobre el cierre de los templos de los “Hare

47 “Decreto 18 Culto. Prohibición de la actividad de la asociación religiosa ‘La Misión Luz Divina’ o ‘Gurú Maharaj Ji’ o ‘Sociedad Internacional por la Conciencia de Krisna’ (sic) o ‘Movimiento Hare Krsna’ (sic) [7 de enero de 1977]”. *Anales de Legislación Argentina (ADLA)*, vol. XXXVIII-A, 1978, pág. 279; “Decreto 488 Culto–Asociación internacional por la conciencia de Krishna–Asociación Dúo–Misión de la Luz Divina–Retiro de la personería jurídica–Intervención y liquidación. 23 de febrero de 1977”. *ADLA*, vol. XXXVIII-A, pág. 345.



Imagen 47. Portada del núm. 19 de *Cabildo* (1974). Imagen 47. Portada del núm. 23 de *Mikael* (1980).

Crisna” y de Luz divina que se habían hecho efectivos el 16 de febrero.<sup>48</sup> *Crónica* informó, a mediados de marzo, que los bienes de las sectas a las que se había retirado la personería jurídica (“Los popularmente conocidos como Krishnas...”) serían incautados por el estado y agentes del ministerio de interior se encargarían de repartirlos entre entidades de bien público.<sup>49</sup> La misma noticia la encontramos en las páginas de *La Nación*. Unos días antes *La Razón*, diario con fuertes vínculos políticos y económicos con el comando en jefe del ejército, informaba, en un tono más belicoso, que se había descubierto que los grupos prohibidos practicaban un lavado de cerebro a los jóvenes que caían bajo su influencia. De esta manera se buscaba hacerles olvidar su familia, relaciones, trabajo, etc. para que se convirtieran en prisioneros de la secta. Se hablaba también de uso de alucinógenos, dietas hipocalóricas para debilitarles la voluntad y técnicas de hipnosis. La nota incluía una afirmación un poco más osada:

48 “Transiciones”. *Somos*, núm. 20, 4 de febrero de 1977, pág. 7.

49 “El destino de los bienes de las sectas religiosas sin personería”. *Crónica*, 16 de marzo de 1977.

Una investigación ha dado como resultado revelaciones poco comunes. Se ha establecido, por ejemplo, que los adeptos – casi todos reclutados entre jóvenes - profesaban abiertamente el maoísmo, y eran obligados a desprenderse e incluso a destruir todo aquello que le significara unión, afecto e incluso, recuerdos de su familia y el pasado (*La Razón*, 8 de marzo de 1977).<sup>50</sup>

Según la perspectiva de estos defensores del mundo occidental y cristiano, los apolíticos krishnas ocultaban el libro rojo bajo la portada del Bhagat Guita. Días después, en un tono casi de servicio de inteligencia, *La Razón* incluyó un suelto con el título de “Reacción de la familia argentina”. Decía que un conjunto de entidades de bien público y de defensa de la familia habían decidido crear un frente de lucha para exigir el gobierno que actúe contra las sectas que practican lavado de cerebro de la juventud y difundir en la opinión pública la necesidad de luchar contra estos grupos sectarios. La pequeña nota dice que entre los impulsores de esta iniciativa había padres de jóvenes que habían debido pasar por tratamientos psiquiátricos de recuperación y de otros que habían incurrido en el suicidio a causa de su manipulación por sectas religiosas. Una parte importante de los fieles Krishnas argentinos emigraron a Chile, bajo la dictadura de Pinochet, donde lograron pasar desapercibidos. Los que se quedaron en la Argentina abandonaron por unos años todo proselitismo (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2015). En 1979 la censura dictatorial obligó a cortar parte del filme de Milos Forman, *Hair*, para su exhibición en Argentina. Era un fragmento donde se interpretaba el mantra de los Hare Krishna aparte de incluirse provocativas imágenes con simbología hinduista ambientadas en el interior de un templo católico.<sup>51</sup> Recién en 1982, los discípulos criollos del

<sup>50</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>51</sup> En 1975 la revista satírica *Chaupinela*, editada por Andrés Cascioli y un grupo de colaboradores que provenía de *Satiricón*, le siguió tomando el pelo a los Krishnas y demás orientalistas porteños. Bajo la asfixiante atmósfera de la dictadura una revista humorística como

Swami Prabhupada recuperarían la personería legal. En ese mismo año comenzarían a editar la revista *Atma Tattva*. No obstante, conservaron un perfil bajo en relación al proselitismo en el espacio público que solo abandonarían años después del fin de la dictadura. Por su parte la Misión de la Luz Divina había presentado, luego de su prohibición, un amparo ante la justicia que le permitió recuperar la personería con el nombre de Instituto Argentino de Realización Integral. Este grupo seguiría actuando en Argentina pero pasaría a adoptar un perfil más discreto como de una escuela de técnicas de meditación.<sup>52</sup> Grupos como Meditación Trascendental o Ananda Marga, que consiguió su personería en 1976, no fueron molestados.

En 1980, en un tono más biempensante que el de *Cabildo*, pero con similares objetivos, el semanario *Somos*, de editorial Atlántida, se hizo eco de una campaña “antisectas” de Monseñor Bernardo Witte, arzobispo de La Rioja. Este duro del episcopado,<sup>53</sup> alertaba contra el peligro de la “invasión de

---

*El Ratón de Occidente* (febrero 1976-mayo de 1977), continuadora de la extinta *Satiricón* censurada por el gobierno de Isabel Martínez y luego por la dictadura, les tomaba el pelo a los grupos hinduistas con chistes sobre swamies, gurúes y demás. Pero se trataba de una satirización sin connotaciones políticas o ideológicas. El número 19 de la revista traía en la etapa una caricatura del cantante Sandro, rapado, con coleta y ojos pintados, junto a la leyenda “Sandro Hare Krishna”.

52 En los documentos de los organismos de derechos humanos durante la dictadura el tema de la prohibición de las sectas hinduistas no contó con mucha presencia. Ni los informes presentados ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en 1979, ni informes como el redactado por el CELS en 1980 en donde sí se menciona la prohibición de los Testigos de Jehová y diversas acciones antisemitas. En un artículo de Martin Esain (seudónimo de Beatriz Sarlo) titulado *Miseria de la cultura Argentina*, publicado en un número especial de *Le Temps Moderns* de julio-agosto de 1981, dedicado a la Argentina, con artículos escritos por exiliados, se menciona la prohibición de los Hare Krishna, MLD y Testigos de Jehová por la dictadura.

53 Bernardo Witte fue un obispo germano-argentino que había sido prisionero de guerra de los aliados durante la segunda guerra mundial. Fue nombrado titular de la diócesis de La Rioja luego del asesinato de Monseñor Angelelli, arzobispo de tendencia liberacionista, a mano



Imagen 49. Sandro: ¿gitano o Krishna? 1977.

de paramilitares en 1976. Witte inicio una purga diocesana de todos los elementos considerados vagamente progresistas y encabezo una gestión de corte pre conciliar. A tono con una fuerte identificación política con la dictadura Witte se negó siempre a secundar los reclamos para que se investigara la muerte de su antecesor. En su momento presiono, exitosamente, al poder político provincial de facto para que prohibiera programas de televisión considerados anticristianos (el teleteatro *Andrea Celeste*; la serie norteamericana *El increíble Hulk*; y la serie didáctica animada de origen francés *Erase una vez el hombre*). Años después siendo obispo de la ciudad de Concepción (Tucumán) encabezo una infructuosa campaña para el cierre de los locales de bailanta a los que consideraba “antros de inmoralidad”.



sectas” que promovían la difusión de ideas radicalizadas entre la juventud. Si bien el obispo parecía principalmente preocupado por la presencia de los Testigos de Jehová, la Iglesia de los Santos de los Últimos Días y algunos ministerios pentecostales en su diócesis, *Somos* subió la apuesta. En un dossier titulado *El peligro de las sectas*, firmado por Carlos Pinal (1980), se sindicaba como peligrosos, aparte de los grupos mencionados, a umbandistas, espiritistas, alguna escuela esotérica ligada al López reguismo, a los siloístas y los grupos hinduistas clandestinizados o semi clandestinizados. En relación a estos últimos se contaba su llegada al país y su repercusión hasta los decretos de la prohibición de 1977. En relación a la MLD, el artículo mencionaba los múltiples escándalos en los que se vio envuelto este culto en otros países. En relación a la Argentina traía a colación un supuesto caso judicial de 1979 en el que un matrimonio habrá acusado a la MLD de reducir a servidumbre a sus hijas que se habían vuelto fieles del gurú Maharaj Ji. En tono medio irónico se relataba que un funcionario del registro de cultos contó que cuando un adepto del gurú obeso vino a volver a registrar su culto se le pidió que explicara cuáles eran los fundamentos de su credo y que el sujeto no había vuelto a aparecer por dicha benemérita repartición oficial. En relación a los Hare Krisna se informaba de manera ligera:

Con sus túnicas y sus cabezas rapadas este grupo recibió gran impulso en la década del 70 por la filosofía Hippie y la propaganda que los Beatles hicieron de la luz de oriente (Pinal, 1980, pág. 6).<sup>54</sup>

También había palos para Silo, de quien se afirmaba que pretendía ser el continuador de Sócrates y Jesús y que había inaugurado su movimiento en una ceremonia que intentaba imitar el sermón de la Montaña. Luego de contar la prohibición de su culto se afirmaba que el siloísmo conservaba alguna presencia de tipo editorial en el país a través de la publicación

---

54 Subrayado en el original.

de libros impresos en Chile firmados con seudónimos. Para que todo esto no pareciera tan inquisitorial *Somos* recogía también la opinión de Ángel Centeno, exdirector del registro de cultos; de un tal monseñor Serra; y del sacerdote umbandista Carlos Alberto Corbo. El dossier incluía un recuadro titulado “La subversión demoniaca” en el cual el teólogo católico conservador Alberto Caturelli (1980) calificaba a todos los grupos religiosos que no le gustaban como una tremebunda melange de gnosticismo, monismo panteísta y marxismo ateo.



Imagen 50. Portada del núm. 206 de la revista *Somos* (1980).

## Conclusiones

Como resumen de la presencia y apropiación de elementos de la cultura de la India en la Argentina en el periodo que va desde 1968-1969 a la primavera democrática de 1973-1974 creemos que esta se la puede ordenar en tres niveles: a) el impacto y la diversificación de una serie de elementos culturales provenientes de la India y oriente en general en nuestro medio. Este crecimiento podría rastrearse en la letra de temas musicales, indumentaria, la expansión de prácticas como el yoga y otras disciplinas provenientes de la India, libros de divulgación, presencia en los medios gráficos y formas estéticas varias. b) el desarrollo de ámbitos con vocación contracultural identificados con elementos doctrinales tomados del pensamiento y la religiosidad India y oriental (experiencias comunitarias, periodismo alternativo, escuelas de meditación, siloísmo, el espacio del hipismo, en el opus de algunos grupos de rock, etc.). En este terreno la presencia de lo indio y oriental se presenta mayormente amalgamada con referencias de otros campos temáticos (indigenismo, científicismo, ufología, psicodelia, etc.). c) La difusión y expansión de cultos religiosos hinduistas de fuerte identidad doctrinaria y asociados a formas de vida alternativas (Hare Krishna, MLD, etc.)

Invitamos a leer a estos tres niveles como círculos concéntricos que representan distintos grados de relación con la cultura india y oriental. Calibrando de mayor a menor ese compromiso tendríamos a) un núcleo de identidad religiosa doctrinal; b) un espacio intermedio y difuso que reconocía distintos grados de vocación contracultural; c) y una franja heterogénea impregnada con determinados consumos culturales. A partir de dicho panorama creemos que corresponde hablar de un espacio contracultural que reconocía como uno de sus ordenadores principales lo indio/oriental. La identificación contracultural estrecha con la religiosidad y el pensamiento de la India se correspondía más con los pequeños colectivos de identidad religiosa precisa y, parcialmente, con algunos colectivos y grupos donde se amalgamaban

los elementos indios/orientales con otras referencias. Entendemos que lo más aproximado a la realidad es hablar de cierta centralidad de la cultura india dentro de una atmosfera general de vocación contracultural, de referencias plurales, que se comenzó a instalar a fines de la década del sesenta y alcanzó su máxima expansión durante el periodo 1973-1974.

Sin duda, el fenómeno que analizamos excede los marcos de una atmosfera mental difusa o un clima efímero que caracterizó a un momento temporal acotado. Podemos enumerar algunos ordenadores del proceso que estudiamos que, a nuestro juicio, constituyeron un núcleo de cierta solidez intelectual o propositiva: 1) el rol del pensamiento y la espiritualidad india/oriental como un complemento enriquecedor del logos occidental; 2) el monismo panteísta concebido desde la categoría de totalidad; 3) la reivindicación del comunitarismo y la vuelta a la tierra; 4) el liberacionismo sexual como un elemento incorporado de pleno derecho a los procesos de transformación de la realidad. Se trata de elementos cuya incidencia en este medio antecede, en algunos casos, al periodo estudiado en este artículo y que, en distinto grado, sobrevivirían a ese momento. Le concedemos una cierta centralidad al primero de estos ordenadores que constituyó un elemento muy importante del interés por el pensamiento oriental a nivel mundial a partir de los años 60. Fenómenos como el auge del budismo zen en Europa y Estados Unidos; la difusión del taoísmo o los aportes hinduistas a la psicología en el llamado “primer mundo” tuvieron su versión local. Esta tomó la forma de un interés por estos aportes y esquemas como ideas puente entre oriente/occidente en una perspectiva complementaria. En ese sentido el creciente auge del yoga asociado a otras referencias intelectuales y académicas (antipsiquiatría, sexología, formas de medicina alternativa) pueden leerse como una versión local de este tipo de intercambios. Por otro lado, el esquema que veía en el pensamiento y la espiritualidad India, diferenciado dentro del contexto asiático, como el principal canal de comunicación oriente/occidente era un





Imagen 51. Portada del libro *Vagabundeando...* de Berta Goligorski (1978)

terreno en el cual el orientalismo contracultural encontraba un punto de convergencia con los espacios intelectuales y académicos interesados en el pensamiento Indio/oriental (El grupo de estudios orientales de la Facultad de Filosofía y Letras orientados por Francisco Tola y Carmen Dragonetti; el departamento de Estudios Orientales de la USAL orientado por el cura Ismael Quiles; el Instituto de Cultura Indo-Argentino; el interés por el budismo y la cultura hindú del tándem Borges-Jurado, etc.). Lo mismo podemos decir de la centralidad del esquema de la comprensión de la realidad monista-panteísta que estuvo en el centro de la reflexión sobre el pensamiento indio/oriental y sería la base de otras muchas apropiaciones y amalgamas, en nuestro medio, en periodos más cercanos en el tiempo. En relación a la atmósfera intelectual de comienzos

de los años 70 pensemos en un opus de inspiración monista-panteísta como el de Teilhard de Chardin como nexo entre ámbitos tan disímiles como: a) el catolicismo conciliar de la USAL; b) los círculos de ufólogos; c) el periodismo alternativo; d) los grupos de teorizaciones cosmológicas; e) la psicología holista; f) los círculos de gandhianos, orientalistas, etc. En el contexto de la irrupción de novedades espirituales y religiosas provenientes de oriente las concepciones monistas y panteístas fueron un vehículo para la revitalización de los viejos vínculos del espiritualismo vernáculo con los aportes provenientes de oriente. Estos vínculos también podían encontrar un terreno apropiado en el tratamiento de textos sagrados indios en cursos y conferencias tantos de los espacios espiritualistas tradicionales como en los espacios más identificados con lo indio/oriental en clave contracultural o en grupos más doctrinarios. Es también tentador pensar la expansión de la práctica del yoga, asociada con la actitud hinduista y budista frente al sexo, como un fenómeno ligado de una manera más natural y prístina, que la sub cultura psicoanalista, con los cambios que se experimentaban en la sexualidad, las relaciones familiares, etc.<sup>55</sup>

A la hora de leer el auge indio/orientalista a partir de su relación con la estructura de clases de la sociedad argentina, los principales datos de la realidad refuerzan la asociación, de vieja data, del interés por la cultura de la India con un *habitus* de clase media-alta. El rol tradicional de los colectivos de profesionales, artistas y académicos en las relaciones indo-argentinos es un claro indicio en ese sentido. El auge del turismo a la India y otros países asiáticos constituye también un terreno apropiado para apreciar dicha relación. El capital acumulado en su rol de conferenciantes sobre cultura y religiosidad

---

55 El actual estado de la cuestión sobre la historia de la psicología en la Argentina tiende a cuestionar la existencia de un nexo claro y definido entre la expansión de la cultura psicoanalítica y el desarrollo de prácticas y discursos rupturistas con los modelos de familia tradicional y favorable a la liberación de las costumbres sexuales. Para una mayor profundización sobre este tema ver (Plotkin, 2003).

India y asiática, por mujeres de clase alta y media alta, que trabajaban para las agencias de turismo, exponen esta relación en el momento que crecía el interés por oriente en nuestro medio. La estrategia comercial de “conozca oriente de la mano de especialistas” descansaba en la asociación de un *habitus* de clase compartido entre las viajeras/guías y los clientes de las agencias de viaje. Lo mismo puede hacerse extensivo al caso de los yoguis criollos, también mayormente gente de clase alta o media alta, que podían esgrimir como un hándicap a su favor el haber viajado al continente indio como visita iniciática a las fuentes. Sin perjuicio de lo anterior entendemos que hay algunos elementos, de evaluación no cuantitativa, que permiten relacionar el momento del auge de lo Indio/oriental con una complejización, en términos clasistas del impacto de estas referencias en la Argentina. De nuevo la expansión de la práctica del yoga; la proliferación de libros sobre el tema; el interés por esta práctica y por otras escuelas de la India en publicaciones semanales y la presencia de lo hindú/oriental en

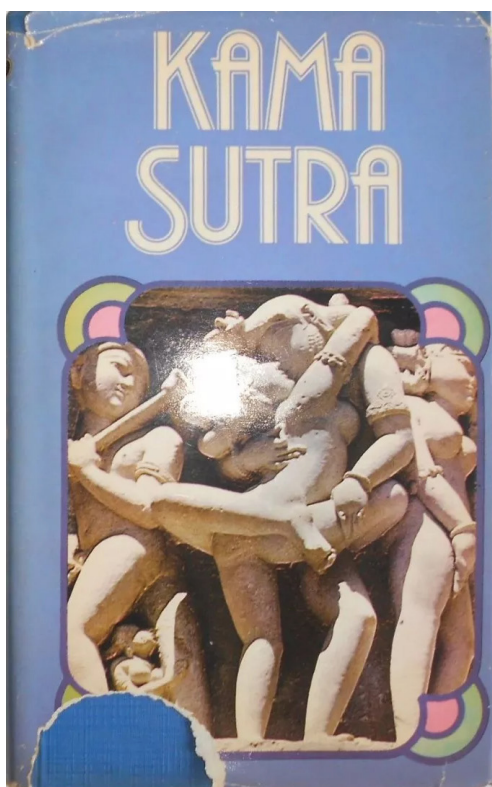


Imagen 52. Portada de *Yoga para la mujer...* (1968).

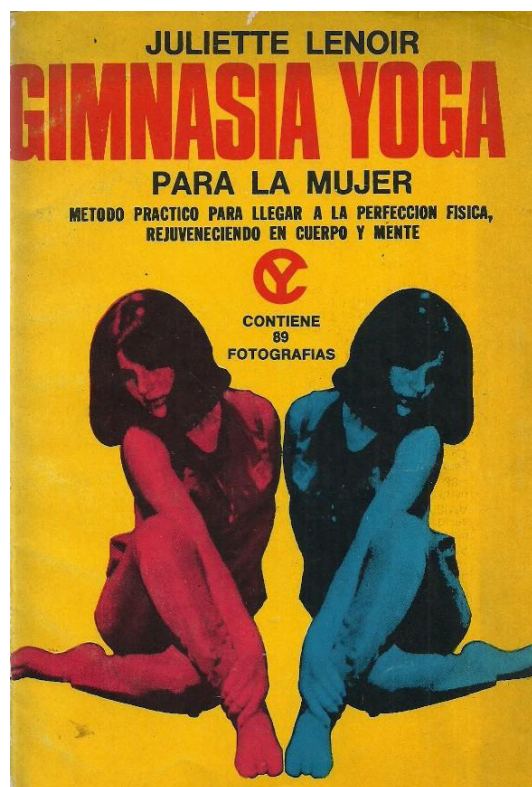


Imagen 53. Portada de *Kamasutra* (1984).

la música joven sea el indicador más claro de la proyección de estos elementos hacia sectores medios y medios bajos. En el marco de la asociación de la impronta india con la vocación contracultural-alternativa, la ampliación en términos clasistas de este tipo de consumos, puede leerse a partir de un corte generacional. A la hora de profundizar la “sociología de lo indio/oriental”, en su versión criolla, puede también señalarse una cierta asimetría en términos de oposición de géneros. Tanto por el target de algunos consumos, por la asociación con determinadas sensibilidades y estéticas, así como por indicios de superioridad numérica, en determinados ámbitos, podemos especular con que el impacto orientalista reconoció cierto predominio femenino.

La llegada en el periodo estudiado de nuevo grupos religiosos hinduistas tuvo un carácter disruptivo en relación con las expresiones más clásicas de la espiritualidad india preexistentes en nuestro medio que puede sintetizarse en tres puntos: a) un carácter más claramente hinduista en oposición a las tendencias universalistas y sincréticas con que se solían presentar los gurúes y escuelas que existían en la Argentina hasta entonces; b) una relación más estrecha con el ensayo de formas de vida alternativas; c) una mayor visibilidad y la capacidad potencial de interpelar a un número mayor de personas. Reconociendo este último elemento un cierto corte generacional. El auge orientalista que estuvo en el centro de muchas amalgamas y diálogos, dentro de una atmosfera contraculturalista general y en los debates intelectuales, no puede ser evaluado de la misma forma si nos ceñimos estrictamente al campo religioso. En general, el desembarco de los grupos hinduistas militantes fue leído desde otros espacios religiosos de vocación dialógica (catolicismo ecumenista, espiritualismo) sin hostilidad, pero desde distintos grados de distancia. En el terreno de las identidades religiosas los krishnas o MLD fueron percibidos como culturas diferentes a los círculos hinduistas de más viejo arraigo en nuestro medio con su difusa vocación universalista.





Mirando ese nuevo espacio del orientalismo porteño desde posibles tensiones internas y con otros universos de ideas se nos ocurren dos ordenadores principales a tener en cuenta: a) las tensiones entre las apropiaciones del pensamiento y la espiritualidad oriental eclécticas con el doctrinarismo de los grupos religiosos más estructurados; b) la oposición entre los ámbitos ganados por la espiritualidad india/oriental y el espacio de la militancia política radicalizada. En relación a la primera tensión nos parece representativo el hecho de que en las publicaciones donde se expresaba interés por las novedades culturales y religiosas llegadas del subcontinente indio no fuera imposible encontrar algunas miradas críticas hacia los grupos basados en la adopción de un dogma y una observancia estricta y la adhesión ciega hacia la figura de un líder (ejemplo: MLD). En relación a la segunda tensión mencionada nos atrevemos más a calificarla como un desencuentro antes que como un debate abiertamente confrontativo. En oposición a las miradas contrapuestas que corrientes políticas antagónicas sostenían alrededor de temas como el Ahimsa gandhiano (debate Alonso Piñeiro/Eggers Lan) (De Lucia, 2019) el debate entre yoguis/gurúes y militantes no parece haber constituido un campo de tensión de cierta continuidad. La no sutura entre ambos espacios parece haber derivado en un tipo de enunciados cuyo principal interlocutor era el propio campo (toma de distancia de la violencia armada, crítica al escapismo místico, etc.). Se habría tratado más de una separación de aguas que de una demonización militante. Así todo, no sería tan arbitrario afirmar que para los jóvenes ganados por el comunitarismo/alternativismo/oriental la militancia armada constituía un “otro” tácito. Desde el otro lado del cerco el universo de la espiritualidad oriental parece haber sido percibida como un desvalor, pero quizás no forzosamente como un antagonista de peso. Por otro lado, no podemos pasar por alto la existencia de algunos espacios intermedios donde las inquietudes espirituales y contraculturales podían encontrar algún terreno común con algunas reivindicaciones más políticas (los gandhianos del SERPAJ, el siloísmo, etc.) Como un ejemplo interesante

de estas relaciones más eclécticas podemos señalar el interés que despertaba en esos años la obra de Thomas Merton, leída en clave de puente occidente/ oriente. Se trataba de un opus que encontraba admiradores tanto en las páginas de la revista *Sur*; como en el periodismo juvenil alternativo y hasta en una publicación que defendía la lucha armada, como *Cristianismo y Revolución*.

La forma que el clima antidiversidad y pluralismo que se instaló en el país a partir de 1974 afectó al espacio identificado con la espiritualidad y la cultura india reconoce dos etapas. Durante la derechización del gobierno peronista la repulsa a las formas más doctrinarias y alternativistas de la espiritualidad india constituyó una parte, relativamente poco relevante, de una módica contrarrevolución cultural que se proponía como horizonte el ideal de “de la casa al trabajo y del trabajo a la casa” del primer peronismo. Para la derecha peronista los jóvenes de cabeza rapada y túnica eran, principalmente, drogadictos, promiscuos sexuales y víctimas/victimarios de prácticas de lavado de cerebro. Grupos de revoltosos impresentables que no tenían un lugar en la “comunidad organizada”. Loquitos que había que tener a raya, llegado el caso, de forma coercitiva. En las páginas de sus revistas no estaban ausentes las referencias al carácter anticristiano y pretero-subversivo de grupos como los krishnas o MLD, pero entendemos que no fue ese el prisma principal a través del cual fueron vistos por los militantes de la “Argentina potencia”. Si, tal vez más, en el caso de los siloístas filo-gandhianos que era percibidos como con veleidades más políticas. Después del golpe genocida el clima de contrarrevolución cultural, en clave de “tercera posición”, se elevó al de “cruzada contra los enemigos de la nación occidental y cristiana”. Para el catolicismo preconciliar, envalentonado tras el golpe, los jóvenes de túnica y coleta no eran una anomalía sino un enemigo frontal y declarado. El punitivismo de la derecha católica contra distintos grupos disidentes religiosos fue parte de un reclamo básico que los aliados espirituales de la dictadura se creían autorizados a levantar. Ese reclamo previsible por la “libra de carne correspondiente” colocaba, en primer plano,



Imagen 54. Thomas Merton, un trapense seducido por el llamado de oriente.

menudas tensiones interconfesionales presentándolas como parte de la guerra contra la “subversión apátrida y atea”. Las revistas de la derecha católica hablaban el lenguaje oficial de la dictadura. Había una serie de grupos religiosos, entre ellos los de inspiración hinduista, que debían ser eliminados por constituir una amenaza contra la hegemonía de la iglesia católica y por ser una de las tantas mascararas que los “perversos marxistas” utilizaban para envenenar a la juventud. Lo anterior también perseguía ser un tiro por elevación para deslegitimar las pretensiones dialoguistas de los grupos católicos conciliares y liberacionistas. En esta campaña subsistían las imágenes más prepolíticas (drogadicción, promiscuidad sexual, lavado de cerebro) pero con un carácter más aleatorio en relación al cumplimiento de los objetivos concretos planteados por el núcleo duro de los cruzados de la fe. Objetivos que el poder político dictatorial hizo suyos y llevó a la práctica, aunque no en toda la magnitud que los torquemadas criollos reclamaban. En este terreno merece unas palabras aparte la relación entre religiosidad india/oriental y liberacionismo sexual. No deja de ser destacable cierta coincidencia en ver una relación

estrecha entre ambas formulaciones, tanto en los ámbitos contraculturales orientalistas, que la evaluaban como positiva, como por los grupos autoritarios de derecha que buscaban demonizarla.

Por fuera de la clandestinización de los grupos más proselitistas y alternativos no hubo una fobia generalizada contra los consumos culturales y otras referencias Indio/orientales. Aunque sí creemos que es legítimo hablar de una menor visibilidad, o un clima menos favorable, a la difusión de dichos consumos si estaban asociados a alguna forma de trasgresión frente a los parámetros con que el régimen dictatorial había pensado sus relaciones con la sociedad. El bordado de mandalas en un taller artesanal, el tocar cítara en una plaza, el colgarse una cartera con diseños orientales o la práctica de yoga en un club de barrio o en un consultorio particular eran aceptables. Lo eran mucho menos la difusión de libros, demasiado ostentosos, sobre espiritualidad oriental, o de los tratados eróticos de dicho origen en la Argentina “derecha y humana”.<sup>56</sup> El rescate de elementos hinduistas y

---

<sup>56</sup> Es sumamente representativo de la pérdida de importancia de la temática India en el medio editorial y académico durante los años de la dictadura, la casi total ausencia de la reedición de libros sobre pensamiento, cultura, historia o religión de la India en la editorial Eudeba que durante más de una década había dado a conocer muchos títulos al respecto. En los años en los que Eudeba estuvo administrada por un cruzado de la cultura occidental como García Venturini, (presunto admirador del Mahatma), solo se reimprimió el libro de Henry Zimmer *Las Filosofías de la India* (1965). Editoriales como Kier, La Pléyade, Troquel; etc.; siguieron publicando libros sobre religiosidad y pensamiento hindú y oriental, pero en menor número y con menos visibilidad. Esa misma retracción de la problemática India se registra en las ediciones más populares de editorial Caymi. La erótica hindú no salió completamente indemne del clima sexofóbico de la dictadura. En las listas de libros prohibidos por el gobierno de la provincia de Buenos Aires (Biblioteca de Libros Prohibidos, s/f) durante la dictadura figura un libro de Kamala Devi (*Tantra sex*), que ganaría fama como una gurú sexual tántrica. También una novela erótica ambientada en el Raj colonial: *Venus en India* de Charles Deveraux.

orientalistas por cierta prensa *underground* juvenil de los años de la dictadura formó parte de una cierta cultura disidente de los años de plomo. Pero esa ya es otra historia.

### Referencias bibliográficas:

- ¡Oíme hipócrita! (9 de agosto de 1974). *El Caudillo*, II(38), 10.
- ¡Oíme yanqui! (1 de febrero de 1974). *El Caudillo*, II(12), 10-11.
- Aquino, J., Coronel, N., Gunstche, C., & Pellegrini, A. (diciembre de 2015). *Historia de la obra de Silo (Una interpretación)*. Obtenido de [http://parquelareja.org/uploads/media\\_items/julio-aquino-norma-coronel-cristina-guntsche-andres-pellegrini-historia-de-la-obra-de-silo.original.pdf](http://parquelareja.org/uploads/media_items/julio-aquino-norma-coronel-cristina-guntsche-andres-pellegrini-historia-de-la-obra-de-silo.original.pdf)
- Asociación Espiritista Luz, Justicia y Caridad. (1994). *70 años de historia, 1924/1994*. Buenos Aires: Luz, Justicia y Caridad.
- Azcuy, E. (1969). El llamado de oriente en el momento del 68. *2001*, 1(11).
- Bahamondes González, L., & Marín Alarcón, N. (2015). Expansión Hare Krishna en contextos de crisis: resignificando la movilización social desde una perspectiva religiosa en Chile. *Revista Dialectología y Tradiciones Populares*, LXX(2), 379-398. Obtenido de <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/138113/Hare-Krishna-Expansion-in-Contexts-of-Crisis.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Bahm, A. (1972). *Yoga Para Ejecutivos*. Buenos Aires: Dédalo.
- Baigorria, O. (1973). Dios y el diablo en la tierra del sexo. *2001*(5). *Biblioteca de Libros Prohibidos*. (s/f). Obtenido de Archivo provincial de la Memoria: <http://www.apm.gov.ar/apm/biblioteca-de-libros-prohibidos>
- Cabildo. (1977). La subversión que también debe combatirse. *Calbildo*, 2(5), 8-10.
- Cabral, F. (1985 ). *Paraíso a la deriva*. Buenos Aires: Sudamericana/Planeta.
- Cantilo, M. (2000). *¡Chau loco! los hippies en la Argentina de los setenta*. Buenos Aires: Galerna.

- Capicúa, J. (1974). Maharaj Ji Superstar. *Rolanroc*(1), 13-14.
- Castrillón, E. (mayo de 1998). Hippies a la criolla. La Cofradía de la Flor Solar. *Todo es Historia*(370), 45-62.
- Caturelli, A. (29 de agosto de 1980). La subversión demoniaca. *Somos*(206), 9.
- Clavier, A. (1969). *Aproximación a Krishnamurti: conferencias pronunciadas en la ciudad de Buenos Aires, junio, julio, agosto 1968*. Buenos Aires: Kier.
- Cocaro, N. (3 de febrero de 1974). Las esferas del mandala. *La Nación*.
- Cultura. (1974). Charla con Kamala Di Tella sobre Ronald Laing. *Cultura*(6), 75-87.
- Damis, J. L. (1973). Hare Krishna, el oriente porteño. *2001*, 6(65), 57-59.
- Dandan, A. (1 de enero de 2001). Leyendas de la Gesell de los 60. Hubo un tiempo que fue hermoso. *Página12*. Obtenido de <https://www.pagina12.com.ar/2001/01-01/01-01-28/pag23.htm>
- D'Angelo, A. C. (2018). De swamis a gurúes: Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: entre el neo-hinduismo y la Nueva Era. *Sociedad y Religión*, 28(49), 101-134. Obtenido de <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/article/view/106/191>
- Day, E. (1969). *Yoga del parto sin dolor*. Buenos Aires: Caymi.
- De Lucia, D. O. (2018). *Del sueño a la vigilia. Estudios en torno a los movimientos del 68*. Buenos Aires: Metrópolis.
- De Lucia, D. O. (2019). La India en la Argentina. Imaginarios, capitales intelectuales y debates (1948-1976). *Pacarina del Sur*, 10(39). Obtenido de <http://pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/1743-la-india-en-la-argentina-imaginarios-capitales-intelectuales-y-debates-1948-1976>
- Del Mazo, M. (7 de enero de 2018). Desde mi cielo. Entrevista a Gustavo Gauvry. *Página 12*. Obtenido de <https://www.pagina12.com.ar/87231-desde-mi-cielo>
- El Caudillo. (1974). ¡Óiganme monseñores! *El Caudillo*, 2(54), 10-11.



- El Cuento argentino: Quiroga, Borges, Cortázar y otros. Antología.* (1979). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- El dios que se alimenta de dinero y cabellos. (8 de enero de 1975). *El Caudillo*, III(57), 6-7.
- El maestro perfecto tiene 15 años. (30 de septiembre de 1973). *La Nación*, págs. 18-19.
- Fe y justicia. (1974). *Así la luna y el mundo en sus manos*, 16-19.
- Ferguson, M. (1980). *La conspiración de acuario. Transformación personales y sociales en este fin de siglo.* Buenos Aires: Troquel.
- Forman, M. (Dirección). (1979). *Hair* [Película].
- Gabis, C. (1974). Gabis habla con Miguel Grinberg. *Rolanroc*(1).
- Garrison, O. (1971). *Yoga y Sexo.* Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Geraud, J. P. (1968). *Yoga para niños. El juego de la felicidad.* Buenos Aires: Caymi.
- Grinberg, M. (1985). *Cómo vino la mano. Orígenes del rock argentino.* Buenos Aires: Mutantia.
- Grondona White, A. (enero de 1974). Noticias de Occidente. El auge del orientalismo. *Satiricón*(14), 31-33.
- Higashi, M. (s/f). *El movimiento Krishna en Buenos Aires.* Obtenido de <http://revistabipolar.blogspot.com/2006/07/el-movimiento-krishna-en-buenos-aires.html>
- Hosne, R. (4 de febrero de 2013). *Los «hippies» en la Patagonia.* Obtenido de <http://ahoraeducacion.com/docentes/los-hippies-en-la-patagonia/>
- J.M.C. (1975). David Lebón. Cien nubes que vendrán. *Pelo*, 5(57), 36-37.
- Jovananda, Y. (1971). *Yoga. Curso de posturas ilustrado. 100 ejercicios corporales.* Buenos Aires: Gusnt Editor.
- Jovananda, Y. (1975). *Yoga, técnicas de relajación y respiración.* Buenos Aires: Gunst Editor.
- Jurado, A. (1 de junio de 1975). La isla legendaria de Java. *La prensa (Revista dominical)*, 1-2.
- Kleiman, C. (1982). Pedro y Pablo se cuentan todo. *El Expreso Imaginario*(73), 19-25.
- Kleinman, C. (1978). Gustavo Santaolalla cuenta sus quince años de Rock. *Expreso Imaginario*, 2(22), 25-35.

- La Nación. (22 de junio de 1973). Ravi Shankar ejecutó música de la India. *La Nación*.
- La Razón. (15 de octubre de 1973). Debutó en Buenos Aires el conjunto Santana sin ningún tipo de escándalo. *La Razón*.
- Lancelot, M. (1972). *Campus. Violencia o no-violencia*. Buenos Aires: Emecé.
- Lernoud, M. (1973a). Vine a hablarles de la luz. *Pelo*(39).
- Lernoud, M. (1973b). Hare Krishna en Buenos Aires. *Pelo*(37).
- Lernoud, P. (2016). *Yo no estoy aquí. Rock, periodismo, ecología y otros naufragios (1966-2016)*. Buenos Aires: Gourmet Musical.
- Lisa, E. (1974). *La teoría de la cosmovisión. Una ciencia nueva del siglo XX entre el universo y el hombre*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de la Teoría de la Cosmovisión.
- Luque Álvarez, J. (2003). *Arpas eternas, vol. I. Vida de Jesús de Nazareth*. Buenos Aires: Kier.
- Luque Álvarez, J. R. (1979). *Arpas eternas, vol. II. Cumbres y llanuras. Los amigos de Yahshua*. Buenos Aires: Kier.
- Mágicas Ruinas. (17 de septiembre de 1968). *Personajes. ¡Ay, qué vivos son los Meditativos!* Obtenido de <http://www.magicasruinas.com.ar/revistero/internacional/maharishi-mahesh-yogi.htm>
- Mandir, S. (s/f). *Biografía del Swami Tilak* . Obtenido de <http://sivanandamandir-dls-bcn.org/wp-content/uploads/Biograf%C3%ADa-Swami-Tilak.pdf>
- Manzano, V. (2017a). Desde la “revolución total” a la democracia. Siloísmo, contracultura y política en la historia argentina reciente. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 21(1), 115-135. Obtenido de [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/76657/CONICET\\_Digital\\_Nro.a7af4bcc-7eb2-4028-a0df-1491280da79a\\_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/76657/CONICET_Digital_Nro.a7af4bcc-7eb2-4028-a0df-1491280da79a_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y)
- Manzano, V. (2017b). *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mishra, R. (1973). *Fundamentos de yoga*. Buenos Aires: Dédalo.
- Narayan, M. (1969). *Yoga del sexo*. Buenos Aires: Caymi.





- Nielsen, J. (2005). *La magia de la televisión Argentina, vol. 2: 1961-1970*. Buenos Aires: Ediciones del Jilguero.
- Orta, I., & Flores, N. (Dirección). (2013). *La cofradía de la flor solar* [Película].
- Palmer, A. (1972). Yoga: el arte de vivir y ciencia de morir. 2001. *Periodismo de Anticipación*, 5(42).
- Pavese, A. (1974). Algo sobre la comunidad. *Rolanroc*(1).
- Pelo. (1970a). George Harrison (Los Beatles la separación IV). *Pelo*, 1(4), 55-57.
- Pelo. (1970b). Atrapando el desafío. *Pelo*, 1(6), 6-8.
- Pelo. (1972). George Harrison. Beneficencias y gloria. *Pelo*, 3(30), 29-33.
- Pelo. (1973a). Santana. *Pelo*, 4(42), 42.
- Pelo. (1973b). [Dossier] La gira de Santana. *Pelo*, 4(43), 23-29.
- Pelo. (1973c). Gurú Maharaj Ji. Un pequeño bulto de carne humana. *Pelo*, 4(44), 46.
- Pérez Esquivel, A. (23 de agosto de 1973). Un centro de vida. *La Nación*.
- Pinal, C. (29 de agosto de 1980). El peligro de las sectas. *Somos*(206), 4-9.
- Plotkin, M. (2003). *Freud en las pampas. Orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Pujol, S. (1973). *El año de Artaud. Rock y política en 1973*. Buenos Aires: Planeta.
- Pujol, S. (2006). *La década rebelde. Los años 60 en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé.
- Rajhavara, Z. (1973). *Hatha Yoga para la mujer*. Buenos Aires: Caymi.
- Ramatis. (1968). *Fisiología del alma*. Obtenido de [http://www.ignaciodarnaude.com/masalla\\_experienciaspostmortem/Ramatis-Hercilio%20Maes,Fisiologia%20del%20Alma.pdf](http://www.ignaciodarnaude.com/masalla_experienciaspostmortem/Ramatis-Hercilio%20Maes,Fisiologia%20del%20Alma.pdf)
- Ramatis. (1973). *La misión del espiritismo*. Obtenido de <http://libroesoterico.com/biblioteca/Espiritismo/Ramatis%2011%20La%20Mision%20Del%20Espiritismo.pdf>
- Rivera, A. (1982). *Una lectura de la historia*. Buenos Aires: Libros de Tierra Firme.

- Rogelio. (1974). Fellatio. *Somos*(5).
- Seghezzeo, L. (1973). La comunidad no-violenta como armonía de vida de la soledad y la comunión. *Boletín Paz y Justicia América Latina*, 1(9), 1-2.
- Shamberg, M. (Dirección). (1974). *El señor del universo* [Película].
- Silleta, A. (1992). *Sectas. Cuando el paraíso es un infierno*. Buenos Aires: Meridión.
- Spairani, L. (1970). América, H.P.B. y los Teósofos. *Revista Teosófica*(128). Obtenido de <http://www.teosofiaoriginal.com.ar/index.php/editoriales/54-america-h-p-b-y-los-teosofos>
- Straface, R. (1977). El fenómeno de la drogadicción. *Mikael. ¿Quién como dios?*(13), 65-82.
- Uset, A. (Dirección). (1973). *Rock hasta que se ponga el sol* [Película].
- Vaccarezza de Vaccarezza, N. (1987). *Mi libro*. Buenos Aires: Ed. del Autor.
- Winnicka, D. (1970). La guía espiritual que soy. *Algún Día*(2).
- Wolfram, A. (1974). *Yoga del matrimonio. Para fortalecer los cimientos del amor y del hogar*. Buenos Aires: Caymi.
- Yesudian, S., & Haich, E. (1966). *Yoga y Salud*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Zimmer, H. (1965). *Filosofías de la India*. Buenos Aires: Eudeba.

### **Discografía:**

- Sombra fugaz de la ciudad* (1969) Simple
- La cofradía de la luz solar* (1971)
- Vasudeva* (1972)
- Artaud* (1973)
- Cuando brille el tiempo* (1973)
- David Lebón* (1973)
- La llave del Mandala* (1974) Simple
- Majariji* (1974) Simple
- La banda del paraíso* (1974)
- Crisálida* (1975)
- Duraznos sangrando* (1975)



*Porsuigieco (1975)*  
*Libre y natural (1976)*  
*Polifemo (1976)*  
*Jardines del presente (1976)*  
*García y la máquina de hacer pájaros (1976)*

### **Diarios:**

*Clarín*  
*Crónica*  
*La Nación*  
*La Prensa*  
*La Razón*

### **Revistas:**

*2001 Periodismo de anticipación/periodismo de liberación*  
*Algún día*  
*Así*  
*Boletín Paz y Justicia América Latina*  
*Cabildo*  
*El caudillo*  
*Chabela*  
*Chaupinela*  
*Claudia*  
*Cristianismo y revolución*  
*Cultura*  
*India.*  
*Los libros*  
*MIkael*  
*Nuevo hombre*  
*Panorama*  
*Pelo*  
*Persona. Movimiento de liberación femenina*  
*Primera Plana*  
*Propuesta*  
*El Ratón de Occidente*  
*Revista La Nación*

*Revista Teosófica Argentina*  
*Rolanroc Zapadas del cuarto mundo*  
*Roma. Revista de la tradición católica*  
*Satiricón*  
*Servicio de Paz y Justicia*  
*Siete Días*  
*Somos*  
*Somos (Órgano del Frente de Liberación Homosexual)*  
*Sur*  
*Teosofía en Uruguay*  
*Tercer mundo*  
*Vosotras*  
*Yoga Vedanta. Boletín Mensual del Centro Sivananda de la*  
*República Argentina*



# Tenamaztle, líder indígena de la guerra del Mixtón

Martha Eugenia *Delfín Guillaumin*

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México  
marthalalaconica@hotmail.com

Recibido: 26-07-2019

Aceptado: 13-08-2019

**Resumen:** Este artículo trata sobre la figura de Tenamaztle, uno de los principales cabecillas rebeldes indígenas durante la guerra del Mixtón a principios de la década de 1540 en el occidente de México. Incluye documentos del siglo XVI que han sido transcritos con paleografía por historiadores y que brindan muy valiosa información sobre este sobresaliente personaje.

**Palabras clave:** *Tenamaztle, guerra del Mixtón, Nueva Galicia, rebelión indígena, Tecoroli.*



## Tenamaztle, indigenous leader of the Mixtón war

**Abstract:** This article is about the figure of Tenamaztle, one of the main indigenous rebel leaders during the Mixtón war in the early 1540s in western Mexico. It includes documents from the 16th century that have been transcribed with paleography by historians and that provide very valuable information about this outstanding character.

**Keywords:** *Tenamaztle, Mixtón war, New Galicia, indigenous rebellion, Tecoroli.*



## Tenamaztle, líder indígena da Guerra do Mixtón

**Resumo:** Este artigo é sobre a figura de Tenamaztle, um dos principais líderes rebeldes indígenas durante a guerra do Mixtón, no início da década de 1540, no oeste do México. Ele inclui documentos do século 16 que foram transcritos com a paleografia por historiadores e que fornecem informações valiosas sobre esse notável personagem.

**Palavras-chave:** *Tenamaztle, Guerra do Mixtón, Nova Galiza, rebelião indígena, Tecoroli.*

693

Si se pretende conocer la figura del indígena Tenamaztle es preciso hacer referencia a la *guerra del Mixtón* que fue la rebelión de los indígenas caxcanes en el occidente de la Nueva España, en la provincia de Nueva Galicia (hoy Jalisco), y que duró de 1540 a 1542. Según el investigador Bernardo García Martínez, fue llamado así este movimiento “por el nombre de una célebre fortificación de las barrancas septentrionales del río Santiago”.<sup>1</sup> El propio virrey Antonio de Mendoza “acudió en persona a la lucha para someter a los alzados en medio de algunos de los episodios más sangrientos de toda la historia de las conquistas militares” (García Martínez, 2006, pág. 280). Baste recordar que como esta guerra significó un enfrentamiento muy fuerte entre españoles e indígenas, se llegó a contar con la ayuda de Pedro de Alvarado, quien llegó a Nochistlán, al sur de Zacatecas, para auxiliar a los colonizadores europeos y murió en plena acción. Además, éstos contaron con el auxilio de los aliados tlaxcaltecas que lucharon contra los caxcanes en el transcurso de dicha contienda.

Pero ¿qué originó dicho levantamiento indígena en el occidente novohispano? Los abusos de autoridad de los españoles a través del sistema de encomienda, el trabajo obligatorio de los indígenas en las minas, los excesos de los soldados, la pérdida continua de sus tierras. Esas serían, a mi parecer, las razones principales que motivaron la rebelión. Baste recordar figuras perversas como Nuño de Guzmán que desde 1529 había asolado a los indígenas occidentales, matando inclusive de forma criminal al último caltzontzin p'urhépecha Tangaxoan II.

Se llega a interpretar este movimiento como milenarista por autores como José Luis González que supone que la nueva era india será la de Tecoroli<sup>2</sup> -llamado *el diablo* por los

- 1 Según Miguel León-Portilla (2005, pág. 5), la rebelión, que se conoció como “guerra del Miztón”, fue por el nombre de un gran peñol situado en la sierra de Zacatecas.
- 2 “Somos mensajeros de Tecoroli. Él va a venir en busca vuestra, acompañado de vuestros antepasados a quienes ha resucitado; os va a hacer saber que en él debéis creer y no en Dios, so pena de no



Imagen 1. Mapa de Nueva Galicia, 1550. Al dorso: “Todos los pueblos que tienen cruces son de la gobernación de México. El licenciado Hernando Martínez de la Marcha [alcalde mayor y visitador de Nueva Galicia que hizo información en 8 de enero de 1550]”. Fuente: Archivo General de Indias, 1550.

españoles-, quien presidirá una vida feliz, abundante, limpia de traiciones y de intrusos. Una probable transferencia, dice este autor, del milenarismo franciscano al movimiento del Mixtón. “El buen manejo dialéctico de la oposición existente entre lo que los franciscanos proponían y el proyecto indígena: la poligamia contra la monogamia, la tortilla contra la hostia,

---

poder ver ya la luz y ser devorados por las fieras. Los que crean en él y renuncien a las enseñanzas de los frailes para seguirle, no sufrirán, no morirán jamás, volverán a ser jóvenes, podrán tener todas las mujeres que quieran y no una sola, como les mandan los frailes; y aunque sean viejos, podrán engendrar hijos; el que se contente con una sola mujer, morirá inmediatamente. Entonces Tecoroli irá a Guadalajara, a Jalisco, a Michoacán, a México, a Guatemala y por todos los lugares donde haya cristianos de España, y los matará a todos. Una vez acabados ellos, volverá a su casa y vosotros viviréis felices con vuestros antepasados, sin saber qué es trabajo y dolor” (Pérez Bustamante, 1928, pág. 154).

la ausencia de trabajo y dolor contra la opresión colonial, y los sacrificios tradicionales contra la misa. Finalmente, señalan las fuentes, los cristianos que se incorporaban al movimiento eran ‘desbautizados’ mediante un rito en el que volvían a ‘lavarles la cabeza’ (González Martínez, 1988, pág. 145).

Alicia Barabas considera esta guerra del Mixtón como una rebelión indígena en los actuales estados mexicanos de Jalisco y Zacatecas, se trataba de una insurrección antiespañola promovida por la profecía chamánica de liberación. Luego de vencer a los alzados, el virrey Mendoza y sus huestes, entre las que había tlaxcaltecas, los españoles “no se detuvieron allí, penetraron en el Mixtón, logrando destruir el templo y los ‘ídolos’. Una vez vencidos y desbaratado el culto profético de los indios del Mixtón, también se rindieron los del Peñol. Aunque murieron más de 6 mil indios en el combate de Coyna, quedaron aún cerca de 70 mil rebeldes entre cazcanes, tecuexes y zacatecos, muchos de los cuales no fueron pacificados sino hasta mucho después” (Barabas, 2002, pág. 126).<sup>3</sup>

Por su parte, Miguel León-Portilla, cuando da información sobre la gran rebelión en la que fueron protagonistas varios caudillos<sup>4</sup> de habla nahua, entre los que figuraba Francisco Tenamaztle, comenta que: “Corrían rumores de hechos portentosos. Se decía que muchos hechiceros se habían conjurado para anunciar el levantamiento allá en las tierras del norte, en las que eran entonces ‘los límites de la cristiandad’.

---

3 Tenamaztle y los cazcanes se fueron a vivir a regiones de refugio y tuvieron participación en lo que se llamó la guerra chichimeca, en la segunda mitad del siglo XVI, a raíz de la fundación de Zacatecas (Tinajero Morales, 2016).

4 Otros grupos que se unieron a la rebelión fueron los tecos y los tecuixes. El principal líder los cazcanes fue [Tenamaztle](#), señor de Nochistlán, junto con Pantecatli de Xalpa; además de Xiuhtecutli y Tenquitatl del cañón de Juchipila. Decidieron atacar a Guadalajara el 28 de septiembre de 1541, con muchas dificultades los españoles salieron victoriosos (Tinajero Morales, 2016).





Imagen 2. Guerra del Mixtón, escenario geográfico según León-Portilla (2005).

Con espanto referían algunos españoles fugitivos de esa región que los alzados se reunían para escuchar al *tlatol*, la palabra siniestra del diablo” (León-Portilla, 2005, pág. 5).<sup>5</sup>

Asimismo, este autor, en su análisis e interpretación del personaje Francisco Tenamaztle y su accionar como guerrero en defensa de una causa justa, comenta lo siguiente:

Es cierto que la memoria de la guerra del Miztón por mucho tiempo quedó en la penumbra. Sin embargo, los argumentos que Tenamaztle suscribió teniendo a su

5 La rebelión se “propagó por una vasta extensión desde Nayarit hasta Jalisco, Zacatecas y otros lugares del sur. Se llegó a temer que incendiara con su furia a toda la Nueva España” (León-Portilla, pág. 5).

lado a fray Bartolomé [de las Casas] mantienen su fuerza y son como suma o compendio de principios clave en la defensa de los derechos humanos. Bien preparado se hallaba el infatigable dominico cuando dio todo su apoyo al indio caxcán (León-Portilla, 2005, pág. 14).

Al igual que León Portilla, en un artículo de la revista *Relatos e Historias en México* (<http://histormex.blogspot.com>) se opina que Francisco Tenamaztle es un precursor de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Al respecto se escribe lo siguiente sobre este histórico personaje:

El guerrero caxcán hijo del señor de Nochistlán, es considerado el principal líder de la gran rebelión en la Nueva Galicia. Sobrevivió a la derrota en el Mixtón y continuó haciendo la guerra a los españoles durante casi diez años más, hasta que se entregó a Gómez de Maraver, obispo de Guadalajara, en 1551. Fue conducido como prisionero a España para ser juzgado, aunque antes de ello expuso a las autoridades reales las vejaciones, persecuciones, crueldades y abusos a que era sometido su pueblo. Sin embargo, se desconoce el destino final del juicio y de él. Actualmente, Tenamaxtli es considerado un símbolo de resistencia e incluso un precursor de la defensa de los derechos humanos.<sup>6</sup>

Afortunadamente, ya se tiene mayor noticia sobre el fallecimiento de Francisco Tenamaztle, ocurrido el 5 de octubre de 1556. En abril de este año de 2019, Enrique Vázquez proporcionó la siguiente información en Guadalajara, Jalisco:

---

6 “En 2013 fue develado un monumento en su honor de tres metros y medio de altura en Nochistlán, Zacatecas, obra de la escultora Lucy Topete” (Tinajero Morales, 2016).

Francisco Tenamaztle o Francisco Tenamaxtli, el guerrero indígena caxcán, uno de los líderes de la épica Guerra del Mixtón (1541-1542), una de las grandes rebeliones indígenas de la Nueva España, murió en Valladolid, España. Aunque el dato ya se sabía no se conocía la fuente en la que se constata dicho acontecimiento.

El documento lo encontró hace algunas semanas el historiador Álvaro Jesús Torres Nila en el portal de Archivos Españoles. Archivo General de Indias [www.pares.mcu.es](http://www.pares.mcu.es) y ahora se sabe que físicamente se encuentra en el Archivo General de Sevilla y está escrito en el castellano del siglo XVI. La novedad se dio a conocer el lunes pasado en Nochistlán, lugar donde nació el caudillo (Vázquez, 2019).



Imagen 3. Francisco Tenamaztle.  
<https://upload.wikimedia.org>

El documento con los datos sobre la muerte de Francisco Tenamaztle es el siguiente:

PALEOGRAFÍA DE PEDRO FRANCO

[Literal]

Al margen: El doctor Peñaranda

Pá q' e luyando le dé quatro ducados/

Al centro: Ochoa de Luyando, criado de su mag.<sup>+</sup> De qualesquier mrs. de vr.o cargo, de cosas de Yndias, dad y pagad al doctor Peñaranda, médico, quatro duc.<sup>s</sup>, q.valen myll y qui.s mr.s por lo q. trabajó en visitar a don Fran.<sup>co</sup> tenamaztle, difunto, durante su enfermedad, q. fue desde veynte e cinco de septiembre pasado hasta cinco deste p.sente mes de Otubre, y tomad su Ca. de pago, con la qual, y con este libram.<sup>o</sup>, mandamos q. vos sean recevidos y pasados en quenta los dhos myll e qui.s mr.s Fecho en Vall.d, a XXXI de Otubre 1556 a.s Señalado de Sandoval. Viruega. Sarmiento. Villagómez.

El Rey (Rúbrica)

[Con desataduras de las abreviaciones]

Al margen: El doctor Peñaranda

Para que Luyando le dé quatro ducados.

Al centro: Ochoa de Luyando, criado de Su Majestad. De cualesquier maravedís de vuestro cargo, de cosas de Indias, dad y pagad al doctor Peñaranda, médico, quatro ducados, que valen mil quinientos maravedís por lo que trabajó en visitar a don Francisco Tenamaztle, difunto, durante su enfermedad, que fue desde veinticinco de septiembre pasado hasta cinco de este presente mes de octubre, y tomad su carta de pago, con la cual, y con este libramiento, mandamos que vos sean recibidos y pasados en cuenta los dichos mil y quinientos maravedís. Fecho en Valladolid, a XXXI de Octubre 1556 años. Señalado de Sandoval. Viruega. Sarmiento. Villagómez.

El Rey (Rúbrica) (Archivo General de Indias, 1550).

-



El reciente descubrimiento de un documento del Archivo General de Indias nos permite ahora saber que don Francisco Tenamaztle murió en Valladolid, España, el 5 de octubre de 1556, y que los servicios médicos de su postrera enfermedad los atendió un médico de la Corte y los solventó el Rey Felipe II; suponemos, entonces, que aún estaba pendiente la sentencia de su causa (Torres Nila, 2019, pág. 24).

Para concluir, incluyo el siguiente fragmento de los escritos que se hallan en el Archivo General de Indias y que fue rescatado por León Portilla. En uno de ellos Tenamaztle expresa lo siguiente:

Estuve huido y escondido nueve años, donde nunca por español, si yo no quisiera, pudiera ser visto y hallado. Pero acordándome que era cristiano, y que andando por los montes no podía seguir cristiano, vivir ni reposar, creyendo también que en venirme de donde yo estaba seguro, a mi propia tierra y señorío que heredé de mis padres, del cual he sido despojado y privado, sin justa causa ni razón me fuera agradecido, me vine yo solo y de mi propia voluntad a ofrecerme al Obispo de aquella provincia para que tratase, con los españoles, que yo fuese con amistad y humanidad y cristiandad recibido, pues de mi grado venía a sufrir la desesperada vida que, a todas nuestras gentes de continuo dan; no airado, como si no hubieran pasado por mí las persecuciones y corrimientos y males que me han causado (León-Portilla, 2005, pág. 143).

Quizás el término guerrillero y defensor de los derechos humano que se le da a Tenamaztle, particularmente por León-Portilla, resulte muy contemporáneo, pero lo que sí es



válido señalar y criticar son los argumentos que esgrimían los conquistadores y colonizadores europeos con los que se hacía la guerra supuestamente justa al indígena para en el nombre de la Corona española y de la cristiandad despojarlo de sus tierras, sus mujeres, su gente, sus creencias religiosas y someterlo al vasallaje en esta primera mitad del siglo XVI.

### Referencias bibliográficas:

- Archivo General de Indias. (1550). *Mapa de la Nueva Galicia [MP-MEXICO,560]*. Obtenido de [http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control\\_servlet?accion=3&&txt\\_tipo\\_busqueda=dl&txt\\_busqueda=&txt\\_correo=S&txt\\_id\\_desc\\_ud=21517](http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=3&&txt_tipo_busqueda=dl&txt_busqueda=&txt_correo=S&txt_id_desc_ud=21517)
- Barabas, A. (2002). *Utopías indias: movimientos socioreligiosos en México*. México: INAH-Plaza y Valdés.
- García Martínez, B. (2006). La creación de Nueva España. En *Historia general de México, versión 2000* (págs. 235-306). México: El Colegio de México.
- González Martínez, J. (1988). La rebelión de los símbolos. Sobre la reconstrucción del campo religioso en el interior de los movimientos indígenas durante la colonia. *Nuestra América*(22), 135-154.
- León-Portilla, M. (2005). *Francisco Tenamaztle, primer guerrillero de América, defensor de los derechos humanos*. México: Diana.
- Pérez Bustamante, C. (1928). *Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España (1535-1550): los orígenes del gobierno virreinal en las Indias españolas*. México: Tip. de El Eco Franciscano.
- Tinajero Morales, J. (14 de marzo de 2016). *Guadalajara, Guerra del Mixtón y Tenamastle*. Obtenido de <http://histormex.blogspot.com/2016/03/guadalajara-guerra-del-mixton-y.html>
- Torres Nila, Á. (2019). ¡Axcan quema, tehuatl, nehuatl! Notas acerca de la vida de don Francisco Tenamaztle. *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara (sobretiro)*, XIII(4).

Vázquez, E. (26 de abril de 2019). Texto arroja luz sobre Tenamaztle.  
*Milenio*. Obtenido de [https://www.milenio.com/cultura/  
encuentran-documento-francisco-tenamaztle-archivo-indias](https://www.milenio.com/cultura/encuentran-documento-francisco-tenamaztle-archivo-indias)





# La salud y la medicina en la cosmopercepción andina

Juan José *García Miranda*

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú  
wayllura@gmail.com

Recibido: 23-06-2019

Aceptado: 07-08-2019

**Resumen:** Ensayo un tema introductorio que nos lleva al estudio de las desarmonías que imposibilitan el equilibrio en la salud del cuerpo, la mente, el alma y el ambiente entre los pobladores urbano-marginales de Lima Metropolitana y, también aplicable para otros escenarios, pues la situación de desarmonía y anomía involucra a los pueblos del hemisferio sur y especialmente de lo que se llama América latina. Se perfilan ideas que pueden servir para un diagnóstico adecuado de las desarmonías en el entorno humano y natural, y encontrar las terapias estructurales bio-sociales para su tratamiento integral a fin de construir o reconstruir una sociedad del buen vivir “sin pobres por quienes luchar”.

**Palabras clave:** *cosmogonía, medicina tradicional, etnopsicología, cultura andina.*



## Health and medicine in the Andean cosmoperception

**Abstract:** Rehearse an introductory theme that brings us to the study of inharmonies that prevent the balance on the health of the body, mind, soul and environment among urban-marginal residents of metropolitan Lima and, also applicable to other scenarios, as the situation of disharmony and anomy involves the peoples of the southern hemisphere and especially what is called Latin America. Ideas are outlined that can be used for an adequate diagnosis of disharmonies in the human and natural environment, and find bio-social structural therapies for their integral treatment in order to build or re-build a society of good living “without poor people for whom to struggle”.

**Keywords:** *cosmogony, traditional medicine, ethnopsicology, Andean culture.*



## Saúde e medicina na cosmopercepção andina

**Resumo:** Ensaie um tema introdutório que nos leva ao estudo de desarmonias que tornam impossível equilibrar a saúde do corpo, mente, alma e meio ambiente entre os residentes urbanos-marginais da região metropolitana de Lima e, também aplicável a outros cenários, como a situação de desarmonia e anomia envolve os povos do hemisfério sul e, principalmente, o que é chamado de América Latina. São delineadas idéias que podem ser usadas para um diagnóstico adequado de desarmonias no ambiente humano e natural, e encontrar terapias estruturais biossociais para seu tratamento integral, a fim de construir ou reconstruir uma sociedade de boa vida “sem pessoas pobres para quem luta”.

**Palavras-chave:** *cosmogonia, medicina tradicional, etnopsicologia, cultura andina.*

## Planteamiento

Al observar el comportamiento cotidiano de la población en las zonas más populares de Lima Metropolitana sobre el uso de los servicios de salud, encontramos un panorama complejo. Para entender este escenario recreamos un símil familiar que por razones de salud nos moviliza entre Chosica, Santa Anita y Ate-Vitarte, donde ubicamos todos los tipos de servicios de salud formal: de ESSALUD,<sup>1</sup> del MINSA,<sup>2</sup> de la Municipalidad de Lima<sup>3</sup> y privados (clínicas, consultorios y farmacias); y los considerados no formales de salud popular, tradicional que complementan o sustituyen a los formales.

Formales o no, están ubicados en mercados, calles y locales aledaños entre sí formando, un orden nuevo de la medicina tradicional, la herbolaria, quiropráctica y otros como sistemas de armonización, con un panorama complejo, sincrético, paralelo y complementario de apariencia caótica pero efectiva para los usuarios.

Así surge una dinámica espontánea establecida por los usuarios, según su origen, condición sociocultural, prácticas domésticas, saberes, lenguas y tradiciones ancestrales y rurales en escenarios urbano-populares en los conos norte, sur y este de Lima Metropolitana y del lugar que ejemplificamos en Vitarte.

En este espacio conglomerado conviven y comparten estos establecimientos de salud cuyos usuarios migrantes<sup>4</sup> no

- 
- 1 ESSALUD, Se llama así los hospitales del Seguro Social del Perú, sostenido con los aportes obligatorios de los trabajadores públicos y privados.
  - 2 Hospitales del Ministerio de Salud, funciona con presupuesto del erario nacional, pero hay que asumir costos, sobre todo de medicamentos.
  - 3 Hospitales implementados por la Municipalidad de Lima Metropolitana.
  - 4 En Ate Vitarte, hay muchos inmigrantes de la región centro del país, en especial de Junín, Ayacucho, Huancavelica y de Huarochirí de Lima. Y en Lima metropolitana más del 92% son de origen migrante de primera, segunda o tercera generación.

han roto vínculos con sus raíces, de distintas procedencias, condiciones sociales, instructivas y culturales, que acuden en busca del restablecimiento de su salud cuando ha devenido en desarmonía en el cuerpo, la mente, el alma y, también, en el medio ambiente.

En este contexto describimos a una persona que, como ejemplo, grafica la rutina. Es el caso de una obstetra que labora en un Hospital del Estado y acude como paciente al hospital de ESSALUD en Vitarte y hace lo que sigue:

- Madrugada para: a) En ayunas, dejar una muestra de sangre, heces u orina para análisis respectivo; b) Sacar una cita; o, c) Ser atendida, si tiene cita adelantada.
- En caso de consulta médica, recibe la receta, va a la farmacia y recoge medicinas o va al laboratorio o radiología, saca la fecha de atención o algún examen.
- Sale del nosocomio, se dirige donde un ambulante que vende emoliente de hierbas medicinales o come una mazamorra de Tocosh.<sup>5</sup>
- Luego, compra en el mercado hierbas medicinales para varias dolencias y no deja de comprar hojas de achiote (*Bixa Orellana*) que ingiere, en infusión, su esposo quien padece de afección prostática.

Para ella, el mercado y los hospitales son fuentes de información, valoración y validación de diagnósticos y terapias tradicionales y modernas ya que en la fila de pacientes que esperan turno<sup>6</sup> de atención se informa de “terapias” nuevas y volvía a casa con novedades de sanaciones milagrosas con especies vegetales y algunas veces llevaba frutos y hojas exóticas cuyas propiedades y cualidades cura “muchas enfermedades” y sus palabras favoritas son “cura de todo”, “sirve para toda enfermedad”, o simplemente “es para todo”.

Los curadores o armonizadores, comparten y compiten espacios con médicos, clínicas y consultorios de especialistas

de salud utilizando, cada cual, a los “llamadores” y “jaladores”<sup>7</sup> para conseguir clientes.<sup>8</sup>

En otras palabras, en este escenario de espontánea diversidad se comparte terapias en los que, conscientemente o no, se mueve la dinámica de los profesionales de la salud (médicos, obstetras, enfermeras) y especialistas no académicos (curanderos, armonizadores, sobadores, hueseros, herbolarios y otros) andinos y amazónicos. Situaciones parecidas se han registrado en otros espacios. En Lima, en la tercera cuadra de la avenida Aviación se ubica el mercado más grande de apoyo a la medicina tradicional. Similares espacios se ubicaron en Bolivia, Argentina y México (Bianchetti, 2004; Idoyaga Molina, 2007; Álvarez Heydenreich, 1987) donde la medicina tradicional es vigente. Como ejemplo señalamos que el “ojeo”, el “susto”, la “sombra”, el “abuelo” son dolencias panamericanas, conocidas de México hasta Argentina y, seguramente sean originarios del viejo mundo, como el *murunquy* o viruela, el paludismo o *chukchu*. Realidad que sugiere que las prácticas de la medicina tradicional y alopática son resultado y síntesis de procesos y tratamiento en la salud, en el viejo y nuevo mundo.

### **Cosmogonía, cosmología, cosmopercepción**

Moray, sitio arqueológico del Cusco, paradigma de la cosmogonía y sabiduría prehispánica, cuyas explicaciones escapan al de las disciplinas de las ciencias y según John Earls D., sería un laboratorio agronómico prehispánico que se usaba, y se puede usar para la planificación de la producción agrícola en la región porque cada andén concéntrico representa un piso ecológico donde se cultivaba, evaluaba y sometía a prueba el comportamiento del clima para organizar las labores agrícolas<sup>9</sup>

- 7 “Jaladores”, “llamadores”, personas que en lugares aledaños a los consultorios buscan clientes para que se hagan “chequeos” o tratamiento de algún malestar.
- 8 Este proceso complejo merece el estudio desde las ciencias sociales y médicas, y la bioética en el ejercicio profesional y curanderil, en Lima y todo el Perú.
- 9 Sobre Moray, hay estudios que difieren de lo planteado por el físico y antropólogo John Earls, sobre su origen y la función. Tomamos

ya que la construcción de los saberes tenía base agro céntrica.

Cada piso ecológico tiene una vocación de cultivo fijada por las señas de la conducta de los cuerpos celestes, los fenómenos atmosféricos y la biología “leídos” en los periodos liminales de estaciones que anuncian los cambios de las aguas naturales y del clima que regulan el ciclo productivo. Su comprensión supone un ejercicio trans e interdisciplinario que derivan saberes cosmogónicos de la cosmo percepción y la cosmovivencia que involucra a las ciencias naturales, sociales, humanas y, por ende, a las médicas y la psicología.

En este sentido, Earls, explica que los constructores de Moray, habían entendido las teorías sistémicas y de cibernética para comprender los sistemas abiertos, de la relación ecológica, del vínculo de la información y de la organización para entenderse con la naturaleza y la auto programación que arriba a la complejidad como sistema auto-eco-organizador que plantea el pensamiento complejo y de las ciencias de la complejidad para resolver los enigmas del proceso social (Morín, 1990).

La cosmogonía, la cosmología y la cosmovisión, son categorías holísticas que se complementarían para entender los escenarios y procesos para la producción de los saberes, la conciencia de la diversidad y el sentimiento de los pueblos de los Andes.

La cosmopercepción, como percepción, descripción, explicación y transmisión simbolizada del entorno natural y humano o cosmos, que involucra a lo que se llama de la cosmovisión de los pueblos etnocampesinos del hemisferio sur. Categorías que generan una discusión semántica amplia para la explicación y construcción del pensamiento, producido en cosmovivencia natural y humano que se complementan (Lenkersdorf, 2003). Estermann (2018) asume que el pensamiento andino es cosmogónico y espiritual, como creencia y sentimiento y propone la *cosmo-espiritualidad* como

sus propuestas porque investigó durante dos décadas, con control meteorológico y descubrió las bases de la agronomía prehispánica para el Cusco.



Imagen 1. Centro Arqueológico de Moray (Cusco, Perú).  
[www.ohmachupicchu.com](http://www.ohmachupicchu.com)

equivalente a la cosmovisión, expresiones de filosofía andina; en este sentido, también, Muñoz (2007), propone los mismos atributos y principios como contenidos y parte de la filosofía andina.

La **Cosmogonía** viene de las voces: Cosmos que involucra a la naturaleza, el universo, el mundo, la tierra y, Gnosis a la sabiduría, al conocimiento y la comprensión. Es decir, es la percepción, comprensión y entendimiento del mundo del que derivan las teorías construidas por la ciencia, por un lado; y, por el otro, por las ideas adquiridas en la experiencia vivida y las formas de sentir y vivir la vida de los pueblos. En ambos casos, con lógicas propias que suponen procesos cognitivos aprendidos en la vivencia y estudios; así como para entenderse o enfrentarse con el entorno.

La **cosmología** viene de las voces: *Cosmos*: Universo, mundo, naturaleza, entorno natural y **logía** viene de *logos*: ciencia, discurso, doctrina, tratado, estudio. Es decir, es el tratado o estudio del cosmos, universo, mundo o entorno natural con teorías y metodologías de cada disciplina de la ciencia. Conocimiento científico del que derivan y se sujetan

las teorías con sus escuelas, corrientes y tendencias del pensamiento social.

La **cosmovisión** viene de las voces Cosmos: Universo, mundo, entorno y Visión: percepción, representación, del entorno que se construye a través de la vivencia cotidiana. Es propio de los pueblos llamados de origen ancestral que se transmite de generación en generación mediante la oralidad, el ejemplo, la acción y también la escritura y los medios de comunicación masiva. Son los saberes empíricos, etno-campesinos, intuitivos, populares, pragmáticos, ancestrales, folclóricos, tradicionales y “saber vulgar” como los llamó occidente a estas formas de cosmopercepción.

Esta situación patética nos muestra una experiencia suscitada en el valle del Mantaro al Sur de Huancayo (Junín) donde en los años setenta del siglo pasado, se instalara en el Puesto de Salud, del Ministerio de Salud, un egresado de Medicina para prestar servicios a las comunidades, del SECIGRA,<sup>10</sup> requisito para la obtención del título de Médico-Cirujano. Desde su cosmología, el SECIGRISTA, observó que la población consumía agua de un manantial donde convivían sapos, ranas, renacuajos y otros bichos. Entonces se propuso limpiarlo en actitud positiva e iniciativa personal para atraer a la población al Puesto de Salud. Dosificó y limpió el manantial y notició a la comunidad de la hazaña. Mientras, en la población, se generó un descontento, porque “se secaría el agua del manantial” debido a que habían sacado los sapos, renacuajos y las ranas que, en la cosmovisión del pueblo, eran considerados deidades del agua.<sup>11</sup> Por esta causa, trataron de expulsarlo “montado en un burro al autor” porque había “atentado” contra la comunidad. El médico se disculpó

10 El Servicio Civil del Graduando, era un servicio que los graduandos prestaban en las zonas de menor desarrollo como requisito para sacar el Título profesional correspondiente y les llamaban secigristas.

11 Los sapos y las serpientes como seres míticos relacionados al agua y a la salud han sido estudiados por Demetrio Roca W. (Roca, 1951) y Efraín Cáceres (2011), en el Cusco; Félix Coluccio (2002) y Tobías Rosemberg (1951) en Argentina; y la Baronesa Esther Sant’Anna de Almeyda Karwinsky (2001) en Brasil.



ante el pueblo, repobló el manantial con renacuajos, sapos y ranas para seguir laborando; pero no logró atraer al pueblo al Puesto de Salud. Por el contrario, alentó el rechazo al servicio estatal y la preferencia a sus curanderos que, desde siempre, les asistía en sus desarmonías en la salud. Esta experiencia enseña que la comprensión de la cultura es interdisciplinaria y transdisciplinaria.

La cosmovisión, según las tradiciones culturales de cada pueblo, se sustenta en las actividades económicas y de subsistencia. En el caso de los pueblos andinos es **agro-cosmo-etno-céntrica**, que permite la construcción del pensamiento desde y para las labores agropecuarias que dependen del comportamiento del cosmos que define el régimen de las aguas naturales y estaciones que posibilitan la producción de bienes y servicios, según las condiciones de cada territorio o *marka* donde existe un pueblo. Las poblaciones de una *marka* son *ayllus*, comunidades, etnias y nacionalidades ancestrales o no, que poseen unidad identitaria definida por un origen mítico o histórico, territorio y sentimiento de territorio, una lengua materna, patrones de vida, expresiones artísticas y técnicas propias que las caracterizan o diferencian.

Asimismo, la cosmovisión es **holística, histórica, proyectiva y progresiva**. Holística porque imbrica en un mismo proceso lo objetivo con lo subjetivo, lo tangible con lo intangible, al sujeto con el objeto, lo profano con lo sagrado y lo material con lo inmaterial<sup>12</sup>. Es histórica porque se nutre del pasado vivido; es prospectiva porque permite visionar el futuro a largo plazo como conocimiento y proceso social, en un escenario en permanente cambio; proyectivo porque supera un orden establecido de un tiempo por otro progresivo con nuevos

<sup>12</sup> En este caso, es importante el aporte de Edgar Morín (1990) sobre Pensamiento Complejo, punto de partida que desata nuevas incertidumbres y riesgos que lleva a la búsqueda y encuentro de tomas de decisiones adecuadas, en la construcción de estrategias dando importancia el azar, la deriva y las bifurcaciones a diferencia de teorías deterministas y absolutistas axiomáticas y dogmáticos reconocidas como verdades únicas en la diversidad y multitud de culturas y pensamientos.

retos, nuevas incertidumbres y otros riesgos, para construir o reconstruir el buen vivir sin afectar a la *Pachamama*.

La naturaleza es, al mismo tiempo, sobrenatural como las otras comunidades humana, cognoscitiva y sagrada porque son interpenetrables, transmutables, transustanciales y recíprocos entre sí, pautadas por normas ordenadoras para coexistir en armonía total o *AllínKawsay*.

Por el componente y atributo holístico y el carácter abierto e incluyente del mundo andino-amazónico recibe influencias de tradiciones culturales diversas y, también, de occidente moderno sin lograr sintetizarse en concepto nuevo. La cosmovisión conserva y desarrolla una matriz prehispánica y, a su vez, ha incorporado adoptando y adaptando elementos nuevos de la cosmología de occidente moderno y otras culturas del mundo para conservarse en escenario de diversidad natural y cultural.

Forman parte del proceso de origen prehispánico que se conjugan, complementan, contraponen o niegan mutuamente. Una heredada de los ancestros originarios y la otra adquirida por contacto cultural o impuesta por colonización; sin embargo, ambas perciben, representan, simbolizan y explican el entorno natural y cultural, generando un proceso no definido de identidad que gravita en cada persona.

Eduardo Galeano (1996) afirma que “la mitad de los peruanos es de origen indígena”, en otras palabras, señalaría que la mitad de cada peruano es indígena; lado que no se evidencia ni se visibiliza pero se siente y sólo se exterioriza en escenarios íntimos y extraordinarios. Totalidad contradictoria que persiste: Una de matriz prehispánica que se conserva en el ayllu y la otra occidental judeocristiana, grecorromana y anglosajona que se adquiere por contacto o imposición. A propósito, J. M. Arguedas dice:

La vitalidad de la cultura prehispánica ha quedado comprobada en su capacidad de cambio, de asimilación de elementos ajenos. La organización social y económica,

la religión, el régimen de la familia, las técnicas de fabricación y construcción de los llamados elementos materiales de la cultura, las artes; todo ha cambiado desde los tiempos de la Conquista pero ha permanecido a través de tantos cambios importantes, distinta a la occidental, a pesar de que tales y tan sustanciales cambios se han producido en la cultura autóctona peruana por la influencia que sobre ella ha ejercido la de los conquistadores (1977, pág. 2).

Por consiguiente, en el Perú, existen pueblos con tradiciones culturales y relaciones interculturales que nos permiten identificar grupos humanos muy diferenciados, no contactados, en aislamiento voluntario, en contacto inicial, semicontactados, contactados e integrados a la sociedad nacional, oficial, criolla, aristocrática, comercial o burocrática, conducida por turnos con gobiernos civiles o militares, desde

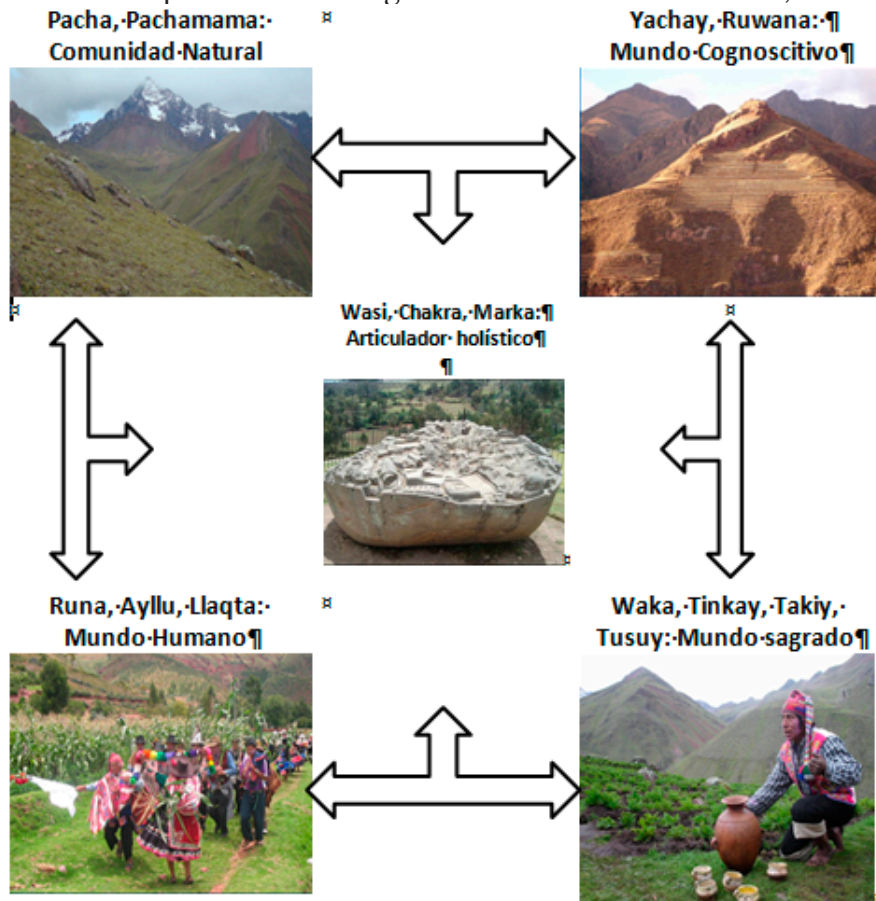


Imagen 2. Elaborado por el autor con fotografías del Ing. Javier Llacsá. Cusco, Perú.

1821, cuando se instauró la república.

El Perú, forma parte del sistema de montañas de los Andes y, por los grados de articulación al contexto natural y sociocultural, no es posible homogenizarla porque tiene escenarios naturales, socioculturales sustentadas en la diversidad que describe al territorio de todos los climas y sentimientos, donde florecen pueblos y nacionalidades con territorios, tradiciones, lenguas, saberes, técnicas y maneras de sentir y vivir la vida específicas.

El Perú, tiene 84 de las 104 zonas de vida y 17 transicionales. Es decir, más de las dos terceras partes de las establecidas para el mundo (Brack, 1986) y las regiones naturales de Chala, Yunga marítima y oriental, Quechua, Suni, Puna, Janka, Ruparupa y Omagua identificadas por Pulgar Vidal (1967) con una orografía corrugada con valles costeros, alteños, cuencas, planicies, praderas, mesetas, quebradas, montañas, desiertos, nevados, picos, y laderas, cuyos rasgos comparten los países andinos.

En consecuencia, las condiciones de vida no son homogéneas ni homogeneizables. Cada zona de vida tiene ambientes y recursos diferenciados y, por tanto, identidades, sentimientos, saberes, procesos productivos y reproductivos propios de un escenario heterogéneo. Por eso, existen conductas y psicologías colectivas diferentes como las maneras de ser y de vivir la vida. Por tanto, las desarmonías en la salud de la naturaleza se ven reproducidas en la salud humana, de las personas o de las colectividades identificadas, identificables y diferenciables entre sí.

Sin embargo, importa señalar que la cosmopercepción, la cosmovisión o modo de vida de un pueblo tiene un componente psicológico, conductual que lo caracteriza y que requiere conocer con fines geopolíticos como lo hicieron los antropólogos antes y después de las guerras mundiales en el viejo mundo y también en Latinoamérica cuyos territorios con pueblos de origen ancestral o indígena, aún poseen recursos

naturales que el capitalismo transnacional codicia y tiene que encontrar mecanismos abiertos o encubiertos para apropiarse, agudizando las desarmonías.

Cuando Ruth Benedict (1989), por encargo de la Oficina de Información de Guerra, luego Central de Inteligencia Americana -CIA-, de los Estados Unidos de América -USA-, estudió la moral extranjera y los patrones de vida japonesa, fue para comprender la cultura y la psicología de los pueblos para definir la estrategia y tácticas militares de los aliados; asimismo, M. Mead (1965) estudió el Carácter Nacional, de los japoneses durante la segunda guerra mundial con este mismo propósito. Estudios que sirvieron para que USA y los aliados respondan con armas nucleares al nacionalismo japonés que ofrendaban sus vidas en aras de sus propósitos bélicos. Usos de la antropología que, Kathleen Gough (1970), denuncia en su trabajo *Antropología hija del imperialismo* y explica el impacto del colonialismo en África y Asia y en las culturas de los pueblos del tercer mundo.

Y en Latinoamérica proceso semejante se aplicó con los proyectos impulsados por USA, usando como su instrumento a la OEA para inmiscuirse en los asuntos internos de los países que la integran y que, según J. Britto, “La OEA dejó de ser una organización representativa del conjunto de la Américas, para ser una herramienta neocolonialista en manos del gobierno de los Estados Unidos” (Tomado de la *web*). Desde 1961, tras la reunión de Punta del este, se han formulado y aplicado planes y programas como la Alianza para el Progreso, el Plan del Sur, Plan Camelot, Plan Simpático, Plan de Desarrollo de los Pueblos del Sur del Perú, Plan Colombia, Plan Puebla Panamá, etc. para conocer sus cosmovisiones e intervenir en cada país a través de esterilizaciones sin consentimiento con contenido etnocida y genocida que derivaron en políticas públicas de planificación familiar para el control de la natalidad entre los indígenas que conservan todavía sentimiento comunitario, en cuyos territorios existen recursos mineros apetecidos por el capital transnacional. No por gusto, Morote señala:

Decidme para que fueron hechos y para que sirvieron los aprestos del “Camelot”, del “Plan Simpático” y sabréis que la respuesta os la darán los muertos y desaparecidos del llamado Cono Sur.

Decidme por qué fueron hechos y para que sirvieron los numerosos volúmenes del Seminario de Integración Social Guatemalteco y será fácil explicar la catástrofe de Centro América, [...] las agresiones de Honduras, el genocidio de El Salvador o la liberación de Nicaragua.

Decidme para que fueron escritos los millares de páginas del Plan Regional para el Desarrollo del Sur del Perú y será fácil entender que estos libros, por otros conceptos admirables, sirvió y sirve, para sujetar, para explotar, para oprimir (1991, pág. 49).

También, el Dr. J. Véliz Márquez hace referencia al informe Succar, cuando señala:

Succar y col. en el Informe Final de la Comisión Especial sobre Actividades de Anticoncepción Voluntaria (AQV) (2002) que se iniciaron en 1995, en mujeres andinas o amazónicas de zonas rurales o urbano marginales. El personal no utilizaba idiomas nativos. No consideraron la cosmovisión andina [...]. El personal gozó ferias, regalos, premios, pero también amenazas y obligación de cumplir con cuotas de AQV. No se trataba de emergencias. No existían protocolos. El Colegio Médico (abril) recomendó suspender actividades por 90 días para revisión y evaluación, el MINSA no aceptó [...]. La Resolución Ministerial N° 465-99-SA/DM dice: que directivas ‘[...] se apliquen en forma obligatoria e imperativa las disposiciones contenidas en las normas de Planificación Familiar, aprobado [...] su no cumplimiento importa responsabilidad administrativa en algunos casos y en otras implicancias de carácter

judicial penal [...] (Véliz, 2017).

Asimismo, se establece que las esterilizaciones estaban, según un informe del MINSA, orientadas a las poblaciones culturalmente atrasadas y económicamente pauperizadas, dice:

[...] ha quedado demostrada la necesidad de frenar lo más pronto posible el crecimiento demográfico [...] un tratamiento para los excedentes existentes, elevando la utilización generalizada de esterilización en grupos culturalmente atrasados y económicamente pauperizadas [...] facilitaría el acceso de grupos familiares débiles a ciertos niveles de bienestar (Véliz, 2017).

Y, señalan el caso de 231 mujeres intervenidas, el 62.3% tenían de 25 a 34 años de edad en Cusco y 63% en Piura ...; y más del 50% sin seguimiento”.

Tomando las anotaciones del mismo autor, se observa que intervinieron agencias de cooperación como USAID controlado por el Congreso de USA, y la AID que financiaba los programas. Como financiara a los Rockefeller en las primeras décadas del siglo XX, e imponer la farmacéutica en detrimento de la medicina tradicional, homeopática y natural que se impartía en las Universidades.

Lo acontecido muestra que en la salud pública la planificación familiar es un instrumento genocida dirigido a las poblaciones indígenas con escasa capacidad económica que garantice tener un “hogar estable”, a través de acciones de esterilización, según se señala, con “consentimiento voluntario”. Programas que siguen vivos y afectan la armonía de la sociedad humana, la naturaleza, el mundo total y no solo andino; y, atentan, también la cosmovisión de los pueblos etnocampesinos, que pueblan lugares donde, para la clase política y las empresas transnacionales, hay recursos naturales para “hacer negocio con ellas”, como escribiera Colón al llegar a las Antillas.

Alan García Pérez, calificó estos pueblos como “pequeños grupos” al decir que: “Ya está bueno. Estas personas no tienen corona, no son ciudadanos de primera clase. 400 mil nativos no pueden decirnos a 28 millones de peruanos: tú no tienes derecho de venir por aquí” (2009).<sup>13</sup> Ideario anti indígena de la clase política del país y que involucra a todos los que han llegado a ejercer el poder del Estado desde la instauración de la república.

### **La Pacha: Fuente y destino de la vida**

El cosmos es la naturaleza que engloba, a la sociedad, al pensamiento y al sentimiento. En el *runasimi* o quechua cosmos es *Pacha*,<sup>14</sup> concepto y categoría polisémica, omnidimensional con significados espaciales y temporales que comprenden al universo, al mundo, a la naturaleza, a la tierra, al calor, al abrigo, a la fuente y morada de la vida, a la enfermedad, al tiempo anterior para mirar lo acontecido, al tiempo posterior para visionar lo que acontecerá mañana para seguir caminando.

Desde la óptica de los pueblos andinos, la *Pacha*, es un ente con muchas funciones: seminal, germinal, maternal, vital, espacial y temporal que cría la vida; reconocida como *Mamapacha*, *Pachamama* o Naturaleza Madre porque es fuente y morada de la vida que refiere el dicho: “*Pacha allpamantamkawsayqaqatarimun*” (“De la tierra brota la vida”).

La *Pachamama* tiene condición humana, es *runa*<sup>15</sup> o persona, y hay que tratarle con afecto, cariño, brindarle alimento y bebida como gratitud y crianza mutua. Es el centro

---

13 Calificativo de Alan García P. el 5 de junio del 2009, a los pueblos nativos Awajún, que defendían su territorio y tierras ante la decisión de entregarlas a petroleras transnacionales sin tomar en cuenta que era su escenario de vida.

14 *Pacha* voz del *runasimi* o quechua. Como categoría abstracta tiene dimensiones temporales y espaciales; y como concepto son expresiones lógico-concretas de la vida humana, natural y objetiva. Como categoría lógico-concreta se describe asociado: Ñawpa Pacha, qepa pacha, kunan pacha, etc.

15 *Runa*. Quechua. Persona humana. Pero, también son las comunidades que conforman la *Pacha* o Universo.



las ofrendas<sup>16</sup> que se le entrega en las *apachita* de las montañas, nevados y cuevas *paqarina*<sup>17</sup> para los *Achachi*, *Achachila*, *Apu*, *Jirka*, *Wamani*,<sup>18</sup> que moran en sus entrañas y conectan al mundo interior (*uku-pacha*) con el exterior (*hawa-pacha*), el mundo de arriba (*hanaq-Pacha*) y el mundo de abajo (*urin-pacha*).<sup>19</sup>

En el nivel micro cósmico cada componente de la Pacha es identificado como una persona, casa, chacra o ayllu. La mujer y el hogar son considerados *Pachamama*.<sup>20</sup> En ellos se reproduce los atributos, cualidades y las dimensiones espaciales y temporales de la *Pacha*. Por eso se la reconoce y tributa como entes sagrados que cuidan y crían a sus hijos. Se le respeta, “se le cariña” y cría como ella lo hace con los humanos.

La crianza es forma de socialización, aprendizaje y enseñanza, atributo docente de la *Pacha* o Naturaleza: *Pachayachachiq* (el que enseña al mundo), que ordena y conduce el mundo: *Pachakamaq*; revierte el mundo cuando ha devenido en caótico: *Pachakuteq*. Aprendizaje, enseñanza, ordenamiento y reversión de la anomia que garantiza la armonía y posibilita

---

16 Las ofrendas se “entregan” en las Apachitas, en Perú, Bolivia y el noroeste de Argentina. Aunque en Salta se entrega el 1 de agosto a la mujer más anciana del pueblo porque, ese día, es la *Pachamama* (Coluccio, 1990). Las fechas propicias para la ofrenda son el solsticio de invierno y el de verano que son los periodos liminales entre las principales estaciones del año.

17 *Paqarina*. Amanecer. Nexo entre el mundo interior y el exterior, la noche y el día, el mundo de arriba y el de abajo. Las lagunas, los manantiales, la lluvia, las cuevas, los volcanes son *paqarina* que dan nacimiento y articulan a los mundos y a los tiempos. Las cuevas, son consideradas la boca por donde se alimentan los espíritus de las montañas y las ofrendas son alimentos.

18 Denominaciones a los entes que moran en sus entrañas desde donde tutelan los pueblos y son considerados deidades.

19 Occidente identifica tres mundos “*Hanaq*, *Kay* y *Uku Pacha*” traducidos como “cielo, tierra, infierno” trilogía cristiana, diferente a la dualidad paritaria andina de opuestos complementarios.

20 Universo o Pacha, categoría maternal, fuente de vida. Viene de: *Pacha*: Mundo, Universo, naturaleza; y *Mama* es Madre. Reconocida como Madre Naturaleza.

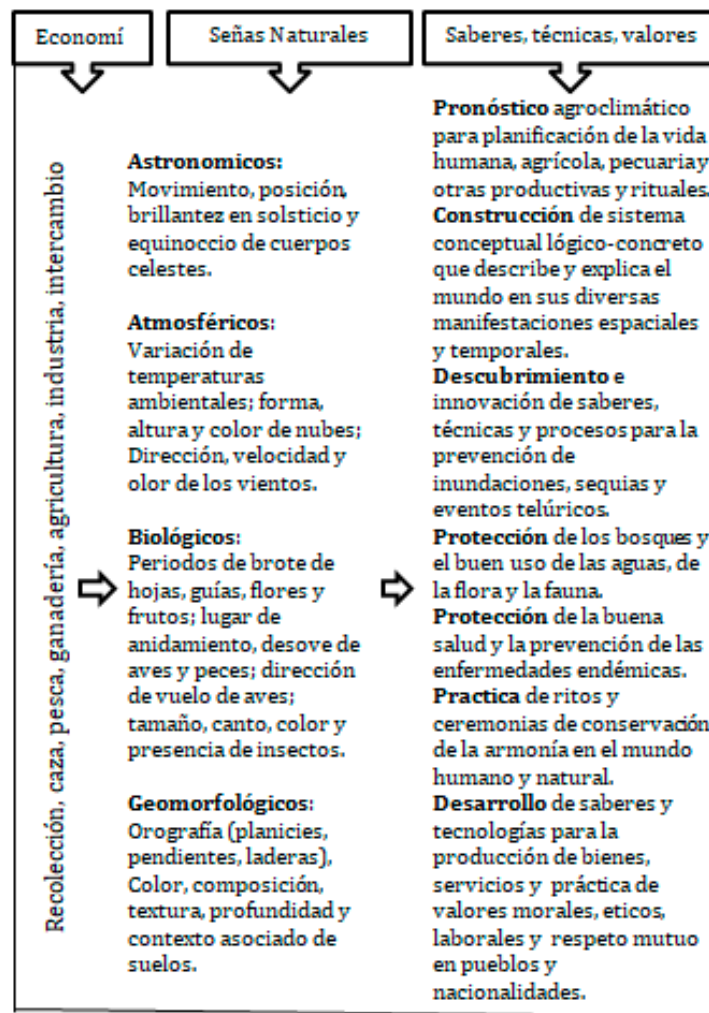


Imagen 3. Elaborado por el autor.

en los humanos el desarrollo de saberes agroclimáticos, técnico-productivos, terapéuticos y rituales que pautan la vida cotidiana y extraordinaria. Forman y regulan la capacidad criadora, creadora, productiva y armonizadora del ser humano y de los pueblos. Rol de enseñanza/aprendizaje estudiado por Barash (1981), cuando explica que muchas formas de conducta humana fueron aprendidas de los animales.

La subsistencia humana depende de la caza, pesca, ganadería, agricultura y el procesamiento artesanal o industrial. Las labores productivas primarias dependen del régimen de las aguas naturales, las lluvias, que definen las estaciones *chiraw* y *puquy*<sup>21</sup> indicadas por señas de la flora, fauna, los

21 Estaciones del año: *Chiraw* periodo de ausencia de lluvias y *Puquy*

cuerpos celestes, fenómenos atmosféricos, la geomorfología, termodinámica que sirven para entenderse con la naturaleza y organizar la vida cotidiana. Indicadores de saberes, procesos y técnicas para producir y reproducir la vida económica, social, cultural y el buen vivir.

En este sentido, en el pensamiento andino, al mundo con sus comunidades, se les reconoce atributos que desde la raíz difieren del pensamiento eurocentrista y se le reconoce un conjunto de atributos como seres vivos personificados, la Pacha y sus componentes son comunidades orgánicas con sentimientos armonizados entre sí. Al respecto, Descola propone:

Pues bien, como se ha notado desde hace largo tiempo, muchos pueblos no modernos parecen indiferentes frente a esta división, ya que atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, dominan las artes y las técnicas de la humanidad, y, en suma, son concebidos y tratados como personas (2003, pág. 30).

Esta idea es similar a lo señalado por Pitágoras y su escuela de Trotona cuando sostenía que “la Tierra es un ser vivo, íntegro e inteligente”. Del mismo modo, James Hutton en 1875 llegaría a afirmar que la Tierra es un “superorganismo” y se debe entenderlo así. Hugo Rengifo, siguiendo las ideas de la endosimbiosis o endosimbiótica, acerca de estas teorías desarrolladas por Lynn Margulis<sup>22</sup> comenta y sugiere que:

periodo de lluvias. QepaPuquy, (cosechas), Qepachiraw, (descanso suelos y fiestas del agua). Serían las estaciones de verano, otoño, invierno, primavera.

22 Lynn Margulis, bióloga que ha reformulado la teoría de la evolución darwiniana, autora de la teoría endosimbiosis, de sus investigaciones en Universidades norteamericanas y mexicanas hasta el 2011.

[...] está demostrado que los vegetales tienen alma, poseen altruismo, solidaridad y telepatía, leen el pensamiento de los humanos, producen sustancias plaguicidas o llaman predadores cuando enfrentan a las plagas. La teoría de la endosimbiosis de la bióloga Margulis, que puede demostrar la transmisión de las enseñanzas arquetípicas de las plantas al hombre en las sesiones de toma de sustancias psicodélicas o del llamado chamanismo, que reproduce verídicamente en personas con cualidades innatas y no adquiridas.<sup>23</sup>

Lynn Margulis apoyó y desarrolló la hipótesis Gaia propuesta en 1979, por James Lovelock, en honor a la diosa de la tierra Gaia. Esta hipótesis afirma que las formas de vida no sólo se adaptan a los cambios que sufre el medio, como se creía anteriormente, sino que la Biosfera influye en el medio ambiente haciendo que sus condiciones sean favorables para la vida que plantea la endosimbiótica. Ella, como los pueblos indígenas, que “todo tiene vida” y por eso junto con el científico Robert Whittaker “propuso una clasificación de los seres vivos en cinco reinos a partir de la simbiogénesis (Moneras, Protoctistas, Plantas, Animales y Hongos) en vez de los tres (Mineral, vegetal y animal)”.<sup>24</sup>

Así mismo Stéfano Mancuso (2015) y otros de la Universidad de Florencia, en Italia, demuestran que el mundo es un ser vivo, biótico<sup>25</sup> y como tal habla de la inteligencia vegetal

---

23 Referencia dada por el Dr. Hugo Rengifo, Presidente del Sub Comité de Medicina Tradicional del Colegio Médico del Perú, tras leer el borrador de este ensayo.

24 Tomado de las notas de Clasificación de los seres vivos según Lynn Margulis, resumida por Beatriz Manzano y Paquí Martín Roldán. (Tomado de la web); también de Víctor Moreno y Cristian de la Oliva, también de la web.

25 Stefano Mancuso, neurobiólogo de la Universidad de Florencia, dirige el Laboratorio Internacional de Neurobiología Vegetal, experimenta estas cualidades de los vegetales y sustenta la propuesta de la Dra. Summit de que las plantas se comunican y protegen (V. en

que se ha desarrollado a través de sus más de 15 sentidos que perciben lo que acontece en el entorno donde se desenvuelve o sobrevive. Es decir, *tienen vida*, sentimientos y forman parte del todo holístico integrado por la comunidad: natural, humana, sagrada y cognitiva. El universo y naturaleza son reconocidos como *Pacha*, la tierra como *Teqsimuyu*,<sup>26</sup> elevado a la categoría de *Pachamama* Madre Naturaleza; el mundo humano es reconocido como *llaqta*(pueblo), *runa*(persona); el mundo sagrado-espiritual como *waka*; y el mundo cognitivo como *Yachay*(saber) y *Yachaykuna*(sabiduría).

**Son comunidades holísticas y dialogantes.** Los mundos natural, humano, cognitivo y sagrado son holísticos, dialogantes e imbricados objetiva, subjetiva, material e inmaterialmente por ser interdependientes, omnidimensionales, interpenetrables, transustanciales y transmutables que, según las coyunturas, los momentos, los contextos y las tradiciones culturales, particulares pueden tener diferentes significados y connotaciones.

Este proceso ayuda a hallar los contenidos que según sean se tornan en sujetos u objetos, profanos o sagrados, materiales o inmateriales; transmutables de una condición a otra. Estas cualidades explican el **carácter holístico** del pensamiento andino que, como parte de un mismo proceso, imbrica lo objetivo con lo subjetivo, lo sagrado con lo profano; lo técnico con lo ritual. Asimismo, está en permanente **diálogo** entre sus componentes como seres vivos y con sentimientos comunicados entre sí, mediante señas que transmite la naturaleza y los símbolos humanos para comunicarse, porque comparten los mismos atributos de entendimiento mutuo.<sup>27</sup>

---

la web). También Win Hiemstra de CONPAS de Holanda estudia la tecnología ritual productiva de los pueblos andinos y de la India y ha desarrollado la biodinámica como tecnología aplicada a los cultivos, con música y rituales, para la mejora de la productividad de los cultivos.

26 Teqsimuyu. Cosmos, universo, redondez del mundo. Planeta tierra.

27 Como ejemplos señalamos algunos casos. Antes de un evento telúrico la Naturaleza emana gas de argón, los animales y los humanos que viven en relación con ella, perciben y se ponen a buen recaudo, pero

*Abiertas e incluyentes*, debido a que reciben todo lo que se les da, llega, por contacto intercultural, por conocimiento y, también por imposición. Esta apertura inclusiva, es llamada mestizaje, sincretismo, paralelismo, etc., sin embargo, no quiere decir que todo lo que llega es asumido, sino hay proceso de selección por asimilación, recreación, innovación, adecuación, complementación o rechazo parcial o total. Y esto es perceptible en todos los campos y también en la medicina, la psicología y otros campos de las ciencias.

Tienen contenido histórico, proyectivo y progresivo. El *corpus* de saberes, técnicas, procesos y productos generados y que pautan la vida tienen contenido histórico, proyectivo y progresivo que sintetizan la experiencia vivida y transmitida desde los primeros tiempos, inmemoriales y que sirven al futuro, para prevenir las desarmonías y promover el buen vivir o *Allin Kawsay*.

Los pueblos andino-amazónicos, son parte del universo o *Pacha*, que tiene un ámbito definido, conocido o *kaypacha* y, otro que sería el *karu pacha*, lejano, fuera de nuestras percepciones que es indefinido o desconocido como grafica Santa Cruz Pachacuti Salcamaywa (1993) [ver imagen 4].

En el escenario superior izquierdo, fuera de la línea del gráfico de contorno, se observan cuerpos celestes sin denominación específica, este sería el mundo desconocido, mundo sideral lejano o *karu pacha* (mundo lejano) *ohawa pacha* (mundo de afuera), donde el ser humano aún no ha explorado y por tanto le es desconocido.

El mundo desde tiempos inmemoriales es fuente de saberes y sabidurías que se comparten, incrementan, desarrollan, innovan, reajustan o descartan cuando se conservan, renuevan

---

la mayoría de los humanos no la perciben porque han trocado el comportamiento natural por la artificial. Las alpacas identifican las napas freáticas y excretan en torno a ella, los humanos al notarlos, siembran en el lugar las plantas “llamadoras del agua” y brotará a la superficie como manantial o filtración para que crezcan gramíneas que alimentarán las alpacas.

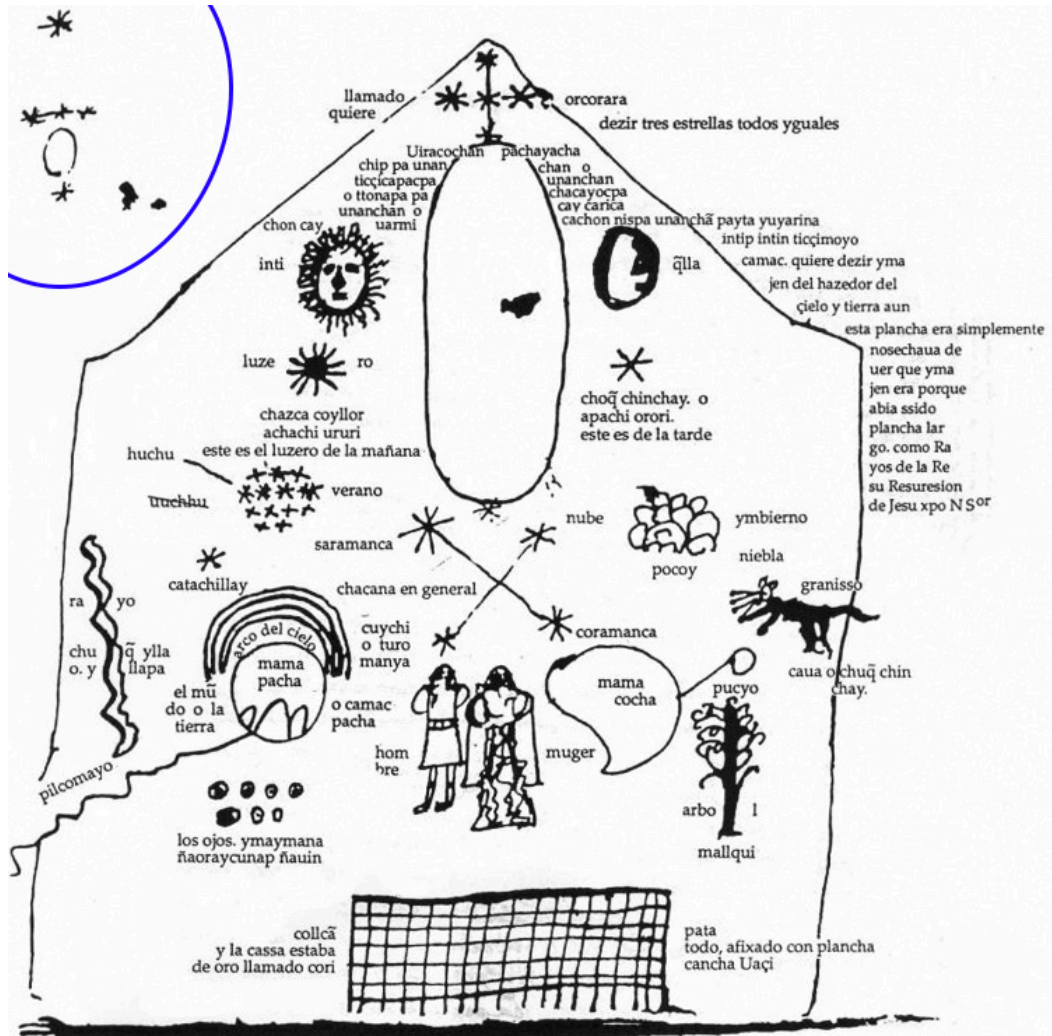


Imagen 4. Altar de Coricancha. La línea de color en el extremo superior izquierdo es nuestra.

o pierden vigencia. Es decir, son dinámicos y no estáticos. Idea que reafirma lo que Mariátegui (1974) señalaba sobre la tradición que “es patrimonio y continuidad histórica” por ser “viva y móvil” y retomado por Morote cuando refiere que:

[...] La realidad nos muestra que cada nuevo momento del proceso evolutivo de la sociedad y cada nueva fase del desarrollo social envuelve, necesaria y concurrentemente tres tipos de fenómenos: el primero, de adquisición; el segundo, de desasimiento; el último de conservación. De adquisición de algo nuevo y, paralelamente, de desasimiento o conservación de algo viejo (1991, pág. 86).

*De trato horizontal y de crianza mutua.* Es decir, las comunidades de la *Pacha*, entre si se tratan con afecto y cariño, cuidándose y criándose mutuamente. Por eso el ser humano trata con el agua, el sol, la luna, la tierra, las herramientas, el ganado, los cultivos, les adornan, les hacen fiestas, porque además se es fuente de vida. Diferente a la concepción de occidente donde lo que existe es recurso y como tal convertible en mercancía y por eso la tierra, la cultura, los humanos, etc. son recursos apropiables, vendibles, negociables y hasta el diálogo es llamado negociación. Es la sociedad máquina para manejar y manipular y no es raro escuchar: “Manejo del agua”, “manejo del personal”, “manejo de máquinas”, manipulación de conciencias y voluntades.

La crianza mutua implica reciprocidad, respeto y cariño; en los pueblos andinos se considere la naturaleza como ser humano, fuente de vida y madre que “cría” y en reciprocidad, también se “le cría” con cariño. “Nos cría y se deja criar”.

Este proceso supone, entonces, que el hogar humano, las culturas y los pueblos no son inertes ni estáticos sino vivos y móviles, en movimiento continuo, sujetos a cambios y permanencias en cada escenario natural y cultural y en cada espacio y momento se aprende, reaprende, desaprende y enseña lo que está vigente, adoptando o adaptando elementos materiales e inmateriales propios y recibidos contextualizados al modo de vida de cada pueblo.

Estermann(2018), equiparalos atributos con los principios de la filosofía andina de relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y complementariedad como el principio holístico, agrocsmocentrico, intearctuante, dialógico y recíproco de las culturas de los pueblos etnocampesinos.

### **Qhalikayo, la buena salud andina**

Conservar la salud en armonía ha sido, siempre, el interés de la sociedad humana. Como hemos señalado, los humanos han logrado entenderse con la naturaleza para conservar y



recuperar la armonía cuando, la sociedad y su entorno, han devenido en anomías y desarmonías. Recuperación a través de los especialistas médicos y no médicos de la salud no sólo humana sino total. Los especialistas tradicionales no médicos dieron base a la medicina alopática porque fueron y aún lo son las semillas que hicieron germinar la ciencia médica.<sup>28</sup>

La vigencia de la medicina ancestral y tradicional en el país y en los andes, pese al avance y expansión de la biomedicina, se utiliza para afrontar las desarmonías entre los componentes de la *Pacha* o Universo: natural, humano, cognitivo y sagrado.

En este escenario complejo tratamos de conocer y entender las armonías y desarmonías del cuerpo, la mente, y el alma diagnosticado y tratado por los médicos alopáticos y ancestrales o como quiera llamárseles, según el origen, sentimiento, actitud o calificación que les dan desde adentro y afuera, en los mismos pueblos: “adivino”, *altomisayoq*, *amachaq*, *amawta*, *awki*, *awkish*, brujo, comadrona o partera, chamán o “shamán”<sup>29</sup>, curandero, curioso, despenador, entendido, *hampiq*, hechicero, *halawayo*, *hilakata*, *laya*, *layqa*, limpiador, maestro, médico casero, médico folclórico, médico tradicional, médico vulgar, *pampa-misayoq*, *paqo*, *pongo*, *ponqo*, *qampiq*, *qampi-kamayoq*, *qampipakuq*, *qawaq*, *qayaq*, *qollana*, *samachiq*, sanador, sobador, *suysuq*, *wamanero*, *yachaq*, *yachapakuqoyatiri*,<sup>30</sup> a quienes se les llama

28 Los saberes ancestrales, las cualidades y propiedades de las plantas alimenticias y medicinales, son patrimonio inmaterial de los pueblos que ahora se van apropiando y patentando agentes ajenos para patentarlos. En el Perú hay una ley que protege este patrimonio inmaterial pero aún no es posible su implementación.

29 Chamán, del Diccionario de la RAE es “persona dotada de poderes sobrenaturales para sanar enfermos, adivinar, invocar a los espíritus, etc.” se refería a los sanadores tradicionales de las áreas túrquicas y mongolas. En Wikipedia, derivada por el RAE, dice “[...] esta palabra tungusa contiene la raíz *sha*, que significa saber”, entonces, shamán sería “el que sabe”.

30 Con estas denominaciones se conoce a los especialistas tradicionales que no utilizan elementos ni ritos ajenos a su cultura como los hacen los brujos, hechiceros y “maleros”, conocidos como “charlatanes”. Estos, se publicitan en postes, medios de prensa escrita, radial,

“especialistas” o terapeutas de tradiciones locales.

Diferenciamos a los terapeutas tradicionales de otros que se hacen llamar como tales pero que, en realidad ejercen la hechicería, la brujería y la “malería”,<sup>31</sup> especialistas en hacer “daño”. Según Eduardo Calderón, conocido como Tuno el curandero, son buscados por los mismos clientes para venganzas o generar desarmonías premeditadas, diferencia las acciones curanderiles de los hechiceros y señala que los usuarios y “pacientes obsesionados”,<sup>32</sup> son los que buscan a los hechiceros para disipar sus problemas personales acudiendo a los “maleros”:

A veces me visitan personas que vienen a especular no más. Yo capto rápido su pensamiento. Es gente que me dice que le juegue las cartas y que quiere saber tal o cual cosa. Pero hasta que me expongan una sola idea o que pronuncien ciertas palabras que llamaríamos delatorias, entonces yo inmediatamente pesco la intención y les digo: “Señor, lo que usted quiere saber es esto; ¿No es cierto? Muy bien; pero usted no tiene nada; lo que quiere es averiguar, tiene obsesión. Usted ha asistido a varias mesas por el solo hecho de que le gusta; y eso no está bien” (Gushiken, 1979, pág. 77).

---

televisiva, redes sociales y se autoidentifican como “médicos naturistas”, “bolivianos”, “piuranos”, en alusión a los lugares emblemáticos del curanderismo tradicional, para atraer clientes. Según Walter Pariona (2014), en Ayacucho también se diferencia al curandero de los “charlatanes”. Aunque hay algunos autores como Ramírez (1970) que equiparan a los especialistas tradicionales como brujos.

31 Malería, sinónimo de brujo, hechicero cuya función es hacer el mal.

32 Tuno El curandero insiste en que la obsesión que perturba genera anomalía en la persona porque están desocupados, tienen envidia, quieren revancha, tienen rencores y como la medicina no los curanderos pueden curarlos acuden a los brujos, a los maleros y, según él, existe muchos “clientes”.

Castro (1981), identifica y diferencia el diagnóstico del tratamiento de las enfermedades, que hacen los curadores tradicionales como “*jampij*” cuando señala que: “(...) ‘*jampij*’, es equivalente al médico que ejercía adivinando, elevando sus preces al sol, a la luna, al rayo, etc. o confesando, aconsejando, ayudando y administrando remedios del reino vegetal. Pero también recurrían a brebajes, a la brujería. (...) hay tres grupos de ‘*jampij*’: Brujos, charlatanes y herbolarios”. Reconoce a los amautas como “prudentes, instruidos y sabios. Están cerca de los incas, casi equivalentes a los ministros. En este caso como Ministro de Salud (no eran brujos)”.

Los especialistas andinos en la armonía del mundo humano con el natural y entre los mismos humanos son formados “por la vida”;<sup>33</sup> la convivencia, el mutuo aprendizaje, la herencia generacional, las cualidades personales innatas y las adquiridas por situaciones de excepción como haber sobrevivido a una descarga eléctrica del rayo. Se aprende en el hogar o ayudando a los especialistas locales desde temprana edad, observando y recreando lo que aplica en la cotidianidad y de este ambiente se construye la máxima “*Yachaqmanchayaspa, yachapakuna*”.<sup>34</sup>

El aprendizaje y la formación de los especialistas responden a la percepción que tienen del mundo o *Pacha*; percepción holística de los componentes macro y micro orgánicos, a la lógica ordenadora o *kamaq, kamachiy*, que pautan la vida humana.

Los ordenadores articulan los seres humanos con el mundo natural, cognitivo y sagrado que, a su vez son fuentes de las armonías y que, cuando se desequilibran, deviene en

---

33 Designar a aquellos especialistas o sanadores formados sin necesidad de un guía o maestro sino en base a la experiencia personal.

34 Parte de una máxima mayor que dice: *Ruraqmanchayaspa, ruraparikuna; mikuqmanchayaspa, mikuparikuna; tusuqmanchayaspa, tusuparikuna; yachaqmanchayaspa, yachaparikuna*. Es decir, compartir los recursos que nos da la naturaleza, compartir los productos que obtenemos de ella; compartir las celebraciones y conmemoraciones; compartir los saberes.

desarmonías o caos que deben ser revertidos para recrear una nueva armonía en diferentes condiciones de existencia.

Una de las condiciones básicas para la armonía, principalmente en la población adulta, es la paridad y la dualidad desde la cosmovisión andina, cuya expresión básica es la pareja o yanantin.<sup>35</sup> Lo que existe se sustenta en la dualidad y la paridad, germen del sentimiento de colectividad y de la reciprocidad, de los opuestos complementarios: varón y mujer, arriba y abajo, frío y caliente, adentro y afuera, *sallqa* y *qechwa*, útiles para catalogar los espacios y las existencias. La Paridad opuesta a la imparidad identificada como *chulla*,<sup>36</sup> al mantenerse como tal, hasta determinada edad reconocida de madurez física y mental, puede devenir en fuente de desarmonías y germen del individualismo, donde el sentimiento colectivo tiende ser desaparecido y, también, penalizado.

La paridad es un ordenador del mundo andino y por eso, sus componentes están emparejados como opuestos complementarios: *Hanan/Urin Pacha* y *Hawa/UkuPacha*; diferente en contenido y significado a la trilogía impar de occidente basada en la Trinidad cristiana: cielo, tierra e infierno que, erróneamente ha sido identificado como *Hanaq*, *Kay* y *Uku Pacha*. El concepto *kay* significa “toma”, “esto”, “este” y asociado a *Pacha* sería “este mundo” como indicativo y no necesariamente como denominación de un mundo aparte. Esto nos permite diferenciar la base de la racionalidad impar y trilogía de occidente judeocristiano con el de la paridad de opuestos complementarios de la andina.

En occidente es más importante el individuo ciudadano, síntesis de la imparidad; mientras que en los andes es la idea

<sup>35</sup> *Yanantin*. Significa “con pareja”. Viene de *Yanapa*, *yanapay* y *yanapakuy*(ayudar, ayudarse mutuamente). La ayuda mutua necesita mínimo dos entes. Un varón y una mujer, cuando llegan a la edad casadera, se emparejan para servirse mutuamente formando y conduciendo un hogar. Los hispanos desde el virreinato, equipararon el *yanapay* y *yanapakuy* como “servirse mutuamente” que trocando al quechua como “sirvinakuy” y traducido a “matrimonio a prueba”

<sup>36</sup> *Chulla*. Solo. Único. Impar. En edad adulta es signo de desequilibrio.

de colectividad encarnada en el ayllu y la comunidad indígena basada en la paridad dual de los opuestos complementarios, con puntos de encuentro/bifurcación *tinkuy*<sup>37</sup> o *chawpi*<sup>38</sup> que se localiza en la estructura del hogar, la alcoba, la chacra, el ayllu, la *marka*. Esto implica que lo impar o *chulla* sea fuente del desequilibrio y la desarmonía reconocida como enfermedad en los seres humanos, entre la población adulta, y el entorno total, mientras la paridad dual, de pareja *yanantin*, sustenta el equilibrio, el diálogo y la armonía en el ayllu.

La complementariedad de los opuestos requiere de otro atributo: la inclusión andina opuesto a la exclusión de occidente. En la sociedad andina todo acto humano es colectivo e incluyente, involucra al ayllu, a la comunidad y las responsabilidades comunales se asumen de modo obligatorio y rotativo, diferente al de occidente donde es restringida, segmentada, elitista y mercantil dentro del matiz de dominación imperial e imposición clasista donde se pugna por el acceso al poder.

En este sentido, el concepto de “ser vital” (*Qhalikay o qhali runa*), sea mujer o varón, anciano o joven, propio o extraño, es considerado como tal cuando vive en armonía con el entorno natural, humano, cognoscitivo o sagrado; con respeto, reciprocidad, solidaridad y mancomunidad que son base de la salud plena tanto de la persona, del ayllu, de la comunidad y del entorno natural. Por eso hay *Qhali runa* o persona sana, vital, saludable, lleno de energía, *QhaliLlaqta* (pueblo saludable con vitalidad), *Qhali ayllu* (comunidad con vitalidad o sociedad saludable), *Qhalikawsay* (vida sana, saludable).

La existencia del ser vital, saludable o armónico es una evidencia que, dentro de la comunidad, existen condiciones

---

37 *Tinkuy*. Encuentro, conjunción, convergencia. Unión de objetivos estratégicos de pueblos y parejas. Matrimonio.

38 *Chawpi*. Centro, medio, encuentro limítrofe. En el espacio urbano es el punto de convergencia bipartito, cuatripartito de ayllus, barrios y anexos como los casos de Ocobamba en Apurímac, Tambo y Huancasancos en Ayacucho, Colcabamba en Huancavelica, por citar algunos ejemplos.

para plasmar la utopía del buen vivir o *AllinKawsay*. Ideal andino que habiéndose generado en los pueblos andinos se hizo representativo para del hemisferio Sur y se hace universal promovido por el foro indígena de la ONU y que se construye como un paradigma nuevo para los pueblos y el mundo y que debe ser puesto en agenda junto a los proyectos de descolonización individual y colectiva y tiene como principales oponentes al imperio, las transnacionales y al capitalismo depredador, comprador, burocrático, especulante y deshumanizante.

### Las desarmonías

La comunidad forma parte de la naturaleza y como tal es también material e inmaterial, sagrada y profana; sus componentes, consideradas como personas, se crían mutuamente y para ejercitar esta mutualidad se tratan entre sí con afecto y, por eso, el humano trata horizontal y trato mutuo con su entorno. Es la sociedad de la crianza mutua porque se tratan de sujeto a sujeto. A diferencia de occidente, donde se considera a los pueblos de origen etnocampesinas objetos; donde los que se consideran sujetos manejan, manipulan y negocian con y sobre los considerados cosas u objetos; se manipulan los objetos, se maneja al personal, a los soldados, a los alumnos; se manejan las máquinas, se manipulan a los pueblos; es decir, se manipula, se maneja y se negocia hasta las conciencias y por eso, en nuestro país, surgió el mercado de conciencias como un apéndice del mercado de la gestión administrativa, productiva y política, que son otras evidencias de desarmonía.

Las armonías entre las comunidades del mundo material e inmaterial dependen de las relaciones equilibradas entre tales componentes. La armonía se debilita porque no se cumplen las pautas que regulan la vida orgánica; el surgimiento de tales desarmonías genera estados y situaciones de anomia, caos y convulsiones que irrumpen abruptamente para reordenar y revertir una situación caótica con otra del orden *kamaq*<sup>39</sup> que

---

39 Kamaq, kamaqen Ordenador, ordenamiento. Término recreado

restaure el estado de naturaleza o *Pacha* en el proceso social, pero tomando en cuenta las nuevas condiciones de vida que en el tiempo cambian. Estas irrupciones son señaladas como la llegada del *Pachakuteq* que también se hace cíclico.

Cada ayllu, comunidad, pueblo, etnia tiene un corpus cognitivo que difiere en el espacio y en el tiempo con los de otras latitudes. Por eso las maneras de enfrentar los problemas de las desarmonías en la *Pachamama*, en la humanidad y en las personas, tienen sus peculiaridades que han generado saberes, técnicas, y procedimientos tanto ancestrales como académicos que se conservan en cada tradición cultural etnocéntrico. Saberes han generado conflictos, debates y normas con la medicina académica, en la mayoría de los casos, fomentados por el interés económico de las empresas farmacéuticas.

Sin embargo, las desarmonías biofísicas y las socioculturales han generado puntos de encuentro, discrepancia y controversia entre los especialistas académicos con los tradicionales como resaltan Cabieses (1997), cuando refiere sobre las plantas y la salud en el Perú, Caravedo (1968), cuando plantea de que hay dos tipos de médicos: los que se forman para ganar con facilidad dinero a costa de los pacientes y los que dedican sus esfuerzo a la investigación acerca de causas y terapias de los problemas de la salud, la enfermedad y la muerte<sup>40</sup>. Miranda y Borja (2005), en una investigación que hicieron en el valle del Mantaro tratan estas controversiales y los resumimos en los siguientes términos:

1. La medicina alopática ha llegado a un grado de especialización que lo aleja de su origen y contenido holístico de la formación de los médicos generales y que caracteriza a la medicina tradicional o ancestral que incluye lo biológico con lo cultural porque su visión

---

desde la Iglesia como ordenamiento sagrado o divino de Dios.

40 El Dr. Hugo Rengifo nos comentaba sobre este asunto que había un tercer grupo de médicos que mantiene su condición franciscana y presta asistencia sin esperar recompensa monetaria.

está integrada. Esta percepción integral académica se va perdiendo porque la formación profesional ha restringido muchos aspectos de las ciencias de la naturaleza, humana y sociales. El contenido biocultural de la vida social ya no es tomado en cuenta en la formación académica de los profesionales de la salud porque se privilegia la técnica y específica, limitándola en la comprensión de la realidad multicultural que es el campo de acción.

2. La medicina alopática se ha legitimado a través de la legislación emanada de los estados nación controlados por grupos económicos y, en el caso del sector salud, por médicos, farmacéuticos y otros ajenos a las realidades étnicas y, por ello, dan las espaldas al escenario multicultural de los pueblos andinos. Los pueblos etnocampesinos no tienen protección del Estado, pese a ser portadores de la fitoterapia descubierta y utilizada por sus propiedades, cualidades y usos de cada especie vegetal y que son expropiados por laboratorios e industrias químico-farmacéuticas transnacionales<sup>41</sup> que operan en el Perú.
3. Coincidimos que los especialistas tradicionales son agentes que han aprendido de la experiencia vivida de generaciones (memoria colectiva transmitida) por un lado y, por el otro lado, por la formación que tienen de los especialistas locales reconocidos; y a los adquiridos gracias a cualidades y poderes especiales e innatos o por haber sobrevivido a hechos fortuitos de la naturaleza.
4. Igualmente, coincidimos en que el operador tradicional tiene un ámbito de acción donde la población a la que sirve confía en su palabra, su mano, sus consejos y remedios;

---

41 La fitoterapia andina y amazónica tiene reconocimiento internacional. Los especialistas tradicionales aprendieron por ensayo-error a distinguir las cualidades y propiedades de cada especie vegetal en su contexto y utilizado en el diagnóstico y terapia de las enfermedades. Algunos han sido apropiados, patentados, industrializados y comercializados por occidente (quina, cascarilla, uña de gato, hoja de coca, maca, el camucamu, entre otras especies.



tiene carisma y por sus cualidades personales adquiere respeto y reconocimiento en un pueblo. Son los propios pacientes quienes difunden sus capacidades, cualidades y habilidades para curar. En curador “está donde se le necesita” o a donde “siempre llega a tiempo”.<sup>42</sup>

En este escenario, entendemos que la medicina oficial establecida a través de los establecimientos de salud tiene algunas implicancias: a) Es una manera como el Estado busca hacer sentir su presencia en el pueblo; b) Es un aparato ajeno al pueblo, desconocido y, por ende, se desconfía de sus agentes; y, c) Los trabajadores de salud constituyen nexo con la población y de esto depende su acción. Al respecto, es aplicable lo que Módena señala:

El Centro de Salud tiene la distancia social, con la gran mayoría de la población, que le otorga su carácter de institución oficial, por el horario rígido, por su organización espacial anónima, por la lógica de un médico extraño del que no se sabe nada y con el que se tiene una relación distante. Pero, como un lazo que aproxima a la institución estatal con la población, la enfermera –con su inserción particular, su adscripción social más próxima, sus características personales y su tarea de puertas afuera- enlaza el *adentro* institucional con el afuera de los grupos sociales y el *afuera* del Estado con el adentro de la vida social (Módena, 1990, pág. 157).

Percepción sobre la medicina oficial ausente en las zonas rurales o con escasa, onerosa y coercitiva presencia y acción.<sup>43</sup>

42 En el valle del Huallaga hay un especialista local reconocido y recomendado por la población; no usa propaganda, pero, sin ser convocado “está donde se le necesita”. Es decir, pareciera que la intuición casi mágica es un don de este especialista para que acuda o espere al paciente que le necesita.

43 Los establecimientos de salud obligaban a las parturientas a tratarse

Pero existan otras alternativas que, con limitaciones o no, están más cerca de la población en los mismos escenarios.

### La medicina tradicional

Con este nombre identificamos el conjunto de saberes, procesos, técnicas, procedimientos y prácticas usadas por los especialistas locales, para conservar o restablecer la armonía en el cuerpo, la mente, el alma y el ambiente humano y natural. Ambiente donde conviven los humanos hasta lograr la salud plena que sintetiza el concepto *qhalikay*<sup>44</sup> (ser vital, sano).

Las desarmonías generan estados de anomia en la salud corporal, fisiológica, psíquica y ambiental; en *runasimi* es *unquy*<sup>45</sup> mientras que el estado de armonía total *allinkay* (*estar bien*), o *allinkawsay*<sup>46</sup> (buen vivir) y en la persona individual *qhalikay*.

*Allinkawsay*, es una categoría y un ideal que tiene la humanidad para alcanzar un estado de bienestar y de felicidad para los pueblos como entes colectivos; tiene contenido histórico, proyectivo y progresivo. Mientras que *qhalikay* como ser vital, expresa una situación genérica de ser saludable que se concreta en cada componente de la Naturaleza madre y que involucra al *runa* como una persona concreta vital, con alegría y buena salud, garantizando el uso racional de lo que la Naturaleza nos ofrece evitando su deterioro. En este aspecto, Montiel (2005), refrenda:

El declive en la biodiversidad [...] se explica por diversas razones: Un sistema de explotación industrial

---

en los centros de salud y si no lo hacían debían pagar multas o no se les daba el certificado de nacimiento de los neonatos.

44 Qhali. Sano, vital. Kay: ser. Ser vital. Ser Feliz.

45 Unquy. Enfermedad, desarmonía. / Parturienta cuando da a luz.

46 AllinKawsay. Buen Vivir. Ideal andino que reconoce al hombre parte de la naturaleza, con quien convive en armonía sirviéndose mutuamente y posibilita un mundo de bienestar. En Ecuador es *sumaqqawsay* o vivir bonito y en aymarasiswaqamaña, también es vivir bonito.

agrícola basado en la gran extensión de monocultivos, el uso indiscriminado de la biotecnología que hace más “rentables” ciertos cultivos en desmedro de otros, el cambio de hábitos alimenticios ligados al cambio de paradigmas culturales o económicos. Otro tanto sucede con el auge de la ahora llamada “medicina tradicional”, que ha sido la medicina de siempre, y que en América nos ha brindado, una gama de recursos curativos. El saber medicinal eficaz, acumulado por curanderos y sanadores durante siglos, puede perderse hoy por los embates de una medicina basada en la rentabilidad económica que pretende, a nombre de una “medicina suave” la explotación intensiva y desordenada del planeta (págs. 99-100).

*Unquy*, es enfermedad, desarmonía o desequilibrio en la salud del cuerpo, mente, alma y ambiente. La enfermedad se manifiesta tanto en el mundo natural como en el humano, porque como seres vivos tienen los mismos riesgos, las mismas vulnerabilidades, pueden enfermar, morir y ayudarse para restablecer y recuperar la armonía.

Cuando se evidencian las señas y los signos de las desarmonías en el cuerpo, mente, alma y medio ambiente, los especialistas de la salud, diagnostican y aplican terapias para restablecer la salud del ser humano, la del pueblo, del medio ambiente y del mundo sagrado; entes vivos y considerados personas.

La desarmonía de la vida afecta a las comunidades del mundo: natural, humano, sagrado y cognitivo. Por eso, es frecuente oír que “la Pacha está enferma”, que el “Sol está muriendo”, que la “tierra está enferma” o que tiene hambre y sed, “calenturas”, porque no están debidamente alimentadas. La mala alimentación, el mal trato, son causas de las desarmonías y patologías, razones por las que, ciertos especialistas, consideran que no existe síndromes culturales sino patologías y desarmonías en la salud corporal, mental,

espiritual y ambiental, generada por causas fisiológicas porque “todos son seres vivos” y como tales vulnerables.

El diagnóstico y el tratamiento de las desarmonías de los especialistas tradicionales, toma en cuenta el componente holístico de la vida, y usan técnicas productivas, rituales y curativas (Van Kessel, 1997). Por eso, se ofrenda, canta, baila en el diagnóstico para el diagnóstico y cura de desarmonías, como se hace para sembrar y cosechar los campos, criar y cuidar el ganado, construir obras viales, de riego, de vivienda y locales públicos; cuando nace, crece, muere o viaja una persona. Se pide permiso a la *Pachamama* usando técnica terapéutica y ritual que fundamentan y justifican el sentido cognitivo y sagrado.

También, se produce una patología cuando la desarmonía es producto de la mala función fisiológica del organismo. Los síndromes culturales son desarmonías que los académicos, no identifican las causas fisiológicas de tales desarmonías. Los médicos alopáticos dificultan su diagnóstico y cura; Los tradicionales, en cambio, usan el mismo proceso en el diagnóstico y curación de los enfermos. Es decir, la etiología de las desarmonías y las terapias pueden ser parecidas. Efraín Cáceres,<sup>47</sup> hace una analogía gráfica de los procesos de los médicos alopáticos con los de los tradicionales del origen y terapia de una enfermedad para devolver la armonía o *QhaliKay* [Ver imagen 5].

El médico tradicional y el alopático siguen el mismo camino. Ven el estado de bienestar, la desarmonía, diagnostican, descubren la etiología, para la curación y volver al estado de bienestar, que resume en micro el mito de *Pachakuteq*<sup>48</sup> que se inicia con el estado de armonía, sigue con el caos que

---

47 Tomado de Efraín Cáceres, Escuela de Líderes, organizado por Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería –CONACAMI–, en el Cusco, el año 2009.

48 Pachakuteq y Pachakutiresumen el mito de retorno de la armonía luego del caos. Volviendo del estado cultural al natural. Viene de *Pacha*: Naturaleza, *Kuteq*: volver a... (volver al estado natural).

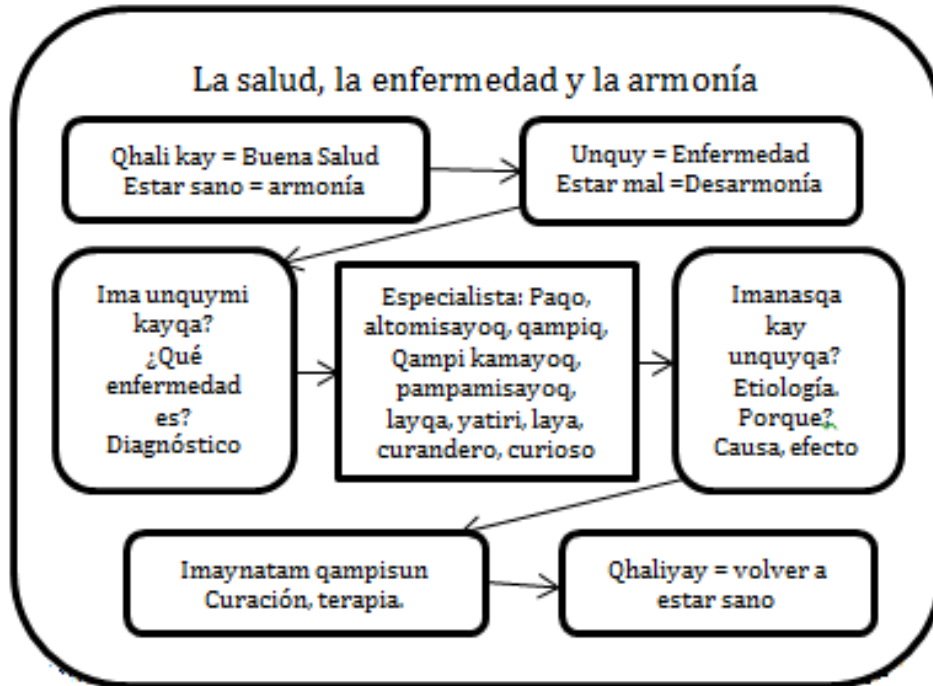


Imagen 5. Elaborado por el autor.

desarmoniza y finaliza con la recuperación de la armonía, pero en nuevo contexto.

Azucena Colatarci (2008), en relación a la sincrónica y diacrónica de los componentes opuestos complementarios de la salud con la enfermedad y de la enfermedad con la salud, desde Argentina, señala:

Así pues las nociones de salud y enfermedad se pueden homologar [...] a los de equilibrio y desequilibrio, o de armonía y desarmonía, se trata de conceptos opuestos pero complementarios ya que la disyunción entre

salud y enfermedad [...] se advierte a partir de los síntomas que dan cuenta del estado de las personas, y el restablecimiento del estado de las personas se produce por medio de la terapia adecuada, de ese modo entonces se advierte la otra disyuntiva entre enfermedad y salud (desequilibrio/equilibrio y desarmonía/armonía).

Y, luego grafica del siguiente modo:

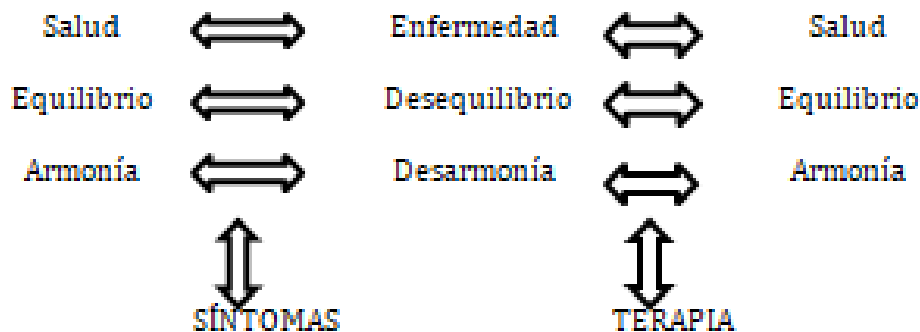


Imagen 6. Elaborado por el autor.

El diagnóstico busca las causas de la desarmonía para prever la terapia y la recuperación del estado de armonía. La condición de armonía, del caos, la desarmonía y la rearmonización son producto de la acción humana y de la naturaleza. Existe el mito de volver al estado de naturaleza para recuperar la armonía o *Pachakuti*, como esperanza para volver al estado de bienestar de los Ñawpa Runakuna.<sup>49</sup>

Sin embargo, la metodología en sí, es diferente, la que se utilizaría para entender los procesos de armonía y rearmonización, desde la cultura andina, sería en volver al estado de naturaleza, a las relaciones naturales en el comportamiento humano y el de la naturaleza.

Si se trata de construir puentes entre la ciencia médica académica y las ciencias tradicionales, se debe tener en cuenta que “[...] se ha maltratado tanto a las culturas y pueblos indígenas, que pedirles un diálogo intercultural, no tiene sentido, y de hecho, va a seguir actuando como brazo armado de la globalización por homogenización cultural” (Guillemot, 2009). Por eso, el mismo autor, señala que esta metodología impuesta es: “[...] una herramienta occidental desarrollada a la inversa, es decir una *kutisicología* que implementada como un

<sup>49</sup> Primeros habitantes. Tiempo de los inicios de la humanidad, equiparable con el estado de armonía o buen vivir.

proceso ‘al revés’ les pueda ir ayudando a alumbrar procesos sincréticos legítimos y vigentes en las prácticas y teorías liberadoras” (*ibíd.*).

Asimismo, la antropóloga Salazar (2000), plantea que la desarmonía y armonía de la salud es un problema de equilibrio inestable debido a factores “biológicos, medioambientales, económico-sociales, culturales y simbólicos” y, por este carácter es, más que un estado, un proceso continuo de restablecimiento del equilibrio” para estar sano. Por esta razón, “un estado de salud en desequilibrio para unos, para otros no lo sea”; y, la “salud más que una noción médica sea un concepto vinculado a las costumbres, actitudes, ideas de diversos grupos de la sociedad” y también de condicionamiento sociopolítico que en el país no es sostenible sino coyuntural porque no existe políticas de estado sino de gobierno.

Por consiguiente, las propuestas de re-armonización están lejos de los objetivos de la globalización capitalista y deben tener un sustento anticolonialista y liberador. En otras palabras, se requiere un nuevo *Pachakuti* en nuestras propuestas de diagnóstico y tratamiento de las desarmonías y otras patologías en el cuerpo, mente, alma y medio ambiente y la anomia política que permita construir un concepto nuevo acerca de la salud integral que guarda las características del holismo que envuelve nuestros estilos de vida.

## Glosario:

**Abya-Yala (Kuna).** Territorio de todos los climas y sentimientos.

**Achachi, Achachila. (Aymara).** Ser mítico morador de los cerros/ Lugar de ofrendas.

**AllinKawsay (RunasimiChanka).** Buen Vivir.

**Allin. (RunasimiChanka).** Buen, bueno.

**Amawta. (Runasimi).** Sabio. / Maestro.

**Apu. (Runasimi).** Poderoso. / Señor. / Jefe.

**Awki, (Rusimi) Awkish (RunasimiWanka).** Anciano sabio. / Espíritu protector morador de los cerros tutelares.

**Ayllu. (Runasimi).** Grupo parental sanguíneo. Grupo parental y territorial. Comunidad.

**Ayni. (Runasimi).** Prestación recíproca de bienes y servicios.

**Chawpi (Runasimi).** Centro.

**Chiraw. (Rusasimi).** Estación. / Época de ausencia de lluvia.

**Chukchu. (Runasimi).** Paludismo / Tembladera del cuerpo.

**Hampiq, qampiq, ampiq “Jampij”. (Runasimi).** El que cura / Especialista tradicional.

**Hanaq. (Runasimi).** Arriba.

**Hana-kay-uku. (Runasimi).** Arriba-aquí-adentro, reinterpretado como cielo, mundo, infierno como trilogía católica.

**Hanaqpacha. (Runasimi).** Mundo sideral. / Mundo de arriba.

**Hawa. (Runasimi).** Superficial. / Encima.

**Hawapacha. (Runasimi).** Mundo externo o superficial

**Hawa-Uku. (Runasimi).** Afuera-adentro, opuestos complementarios.

**Hilakata. (Aymara).** Autoridad tradicionalaymara.

**Huatuc. Watukuq. (Runasimi).** El que se preocupa por conocer, saber.

**Kamachiy, kamachikuykuna. (Runasimi).** Ordenanza. / Normas. / Leyes /.

**Kamaq. (Runasimi).** El que ordena. / El que se abastece. / Ordenador.



- Kamaqen. (Runasimi).** Orden.
- Kamayoq. (Runasimi).** El que pone orden. / Autoridad ancestral
- Karu. (Runasimi).** Lejos, lejano.
- Karupacha, (Runasimi).** Mundo lejano, mundo desconocido
- Kawsay (Runasimi).** Vive. /. Vivir. / Abastecimiento de víveres.
- Kay (Runasimi).** Este. / Esto. / Toma, agarra.
- Kay Pacha. (Runasimi).** Este mundo
- Kuna.** Etnia del Caribe de Colombia y Panamá.
- Kuteq. (Runasimi).** El que vuelve.
- Kuyakuy. (RunasimiChanka).** Amarse. / Banquete en celebraciones festivas.
- Kutichi. (Runasimi).** Devolver. /. Ofrenda ritual a la Pachamama.
- Laya (RunasimiWanka).** Layqa. Especialista andino.
- Llaqta. (Runasimi).** Pueblo.  
“Maestro”. Especialista. / Curandero.
- Malero.** El brujo o hechicero que se dedica a hacer el daño, el mal a solicitud de sus clientes.
- Mama Pacha, (Runasimi).** Pachamama. Madre Naturaleza.
- Marka. (Runasimi).** Territorio definido para un ayllu. / Silo, attillo entre las cumbres de una vivienda para guardar granos.
- “Misa”.** Escenario cultico para exponer las ofrendas para la Pachamama en un acto ritual.
- Mipa. (Runasimi).** Influencia externa en las mujeres embarazadas que puede afectarla su salud o al feto.  
Sinónimo: **Uriwa.**
- Muru. (Runasimi).** Varios colores.
- MuruUnquy. (Runasimi).** Viruela.
- Ñawpa. (Runasimi).** Adelante. / Primero. / Temporalidad primordial,
- ÑawpaYachay. (Runasimi).** Saberes ancestrales.
- ÑawpaRunakuna, Ñawpa runa. (Runasimi Chanka).** Primeros habitantes.

- Pacha. (Runasimi).** Universo. / Mundo / Naturaleza. / Tiempo.  
/ Ropa. / Abrigo. /. Enfermedad.
- Pachakamaq. (Runasimi).** El que ordena el mundo.
- Pachakuteq. (Runasimi).** El que revierte el mundo. / Revertir  
el caos en orden en el mundo.
- Pachamama. (Runasimi).** Naturaleza Madre, Madre  
Naturaleza.
- Paqarina, Pakarina. (Runasimi).** Aurora. / Nacimiento /  
Amanecer. / Nacer del día. / Nexo entre el mundo  
interno y externo (como los manantiales, las lagunas, los  
volcanes).
- Paqo, Ponqo. (Runasimi).** Especialista andino en saberes y  
rituales.
- Pongo. (Runasimi).** Especialista andino en saberes y rituales.  
/ Mandadero de las casas haciendas.
- Puquy. (Runasimi).** Periodo de lluvias. / Época de siembra de  
los cultivos.
- Qalawayu, Halawayo.** Curador Qalawayu de Bolivia. /  
Especialista con influencia qalawayu.
- Qampi. (Runasimi).** Remedio. / Medicina.
- Qampinakuy. (Runasimi).** Curarse mutuamente.
- Qampikamayuy. (Runasimi).** Encargado de la salud. / Médico.
- Qampipakuy. (Runasimi).** Curandero. / Ayudante del  
curandero. / Enfermero. / Aprendiz de curador.
- Qawa. (Runasimi).** Afuera.
- Qatipa. (Runasimi).** Rastreo. / Seguir la huella. / Diagnosticar.
- Qawaq. (Runasimi).** Observador. / El que ve y examina y.  
Diagnostica.
- Qayaq. (Runasimi).** Llamador. / Curador de susto o  
mancharisqa.
- Qayqa. (Runasimi).** Influencia de los cadáveres en una persona.
- Qechwa. (Runasimi).** Piso ecológico templado.
- Qhali. (Runasimi).** Vital. / Salud sana.
- Qhali ayllu. (Runasimi).** Ayllu sano.
- QhaliLlaqta. (Runasimi).** Pueblo sano.
- Qhalikay. (Runasimi).** Ser vital. / Sano.

- Qhali runa. (Runasimi).** Persona sana.
- Qollana. (Runasimi).** Ser sagrado. / misterioso.
- Quechua.** Denominación dada al idioma andino Runasimi.  
(ver **Runasimi**).
- Runa (Runasimi).** Persona.
- Runasimi. (Runasimi).** Habla del humano. / Sinónimo **Quechua**.
- Simi. (Runasimi).** Boca.
- Suysu, (Runasimi).** Manteo. Mecer a un paciente en una frazada o tela para arreglar la posición del feto en el vientre materno o poner en posición normal el estómago y los intestinos.
- Teqsimuyu. (Runasimi).** Planeta tierra.
- Uywanakuy. (RCh).** Criarse unos a otros. / Convivencia.
- Unquy. (Runasimi).** Enfermedad.
- Urin. (Runasimi).** Abajo.
- Urin Pacha. (Runasimi).** Mundo de Abajo.
- Uriwa. (Runasimi).** Influencia o impacto que se produce en las mujeres gestantes con alguna impresión inesperada.
- Wamani. (RCh).** Espíritu que mora en las entrañas de la tierra.  
Equivales a Jirka, Achachi, Apu.
- “Wamanero”.** Especialista que se comunica con los Apu, Wamani.
- Yachay. (RCh).** Saber, sabiduría.
- Yachaykuna. (Ru).** Saberes.
- Yachaq. (Ru).** Sabio.
- Yanantin. (Ru).** Con Pareja.
- Yanapa, Yanapay. (RCh).** Ayuda mutua. Ayudarse entre sí. / Colaboración. / Convivencia de pareja.
- Yatiri. (Ay).** Sabio aymara.

## Referencias bibliográficas:

- Álvarez Heydenreich, L. (1987). *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. México: Instituto Nacional de Indigenista.
- Arguedas, J. (1977). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI.
- Benedict, R. (1989). *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bianchetti, M. (2004). *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la puna argentina*. Salta: Editorial Hanne.
- Brack, A. (1986). Ecología de un país diverso. En *Gran geografía del Perú, vol. 2. Naturaleza y Hombre* (págs. 175-319). Barcelona: Manfer-Juan Mejía Baca.
- Cáceres, E. (2011). Visión y función del sapo en la cultura andina: Una lectura a partir de una práctica y símbolos. *Agua. Revista de Cultura Andina*(5).
- Castro, L. D. (1981). *Folklore médico*. Lima: Grafital.
- Colatarci, M. (2008). *Tiempo y espacio en las celebraciones y rituales del noroeste argentino*. Buenos Aires: Asociación Amigos de la Educación Artística.
- Coluccio, F. (1990). *Diccionario de creencias y supersticiones argentinas y americanas*. Buenos Aires: El Corregidor.
- Coluccio, F. (22 de abril de 2002). Fauna de América. El sapo. *El Tribuno de Jujuy*.
- De Almeida Karwinsky, B. (2001). Prevención y cura de picaduras de ofidios en la medicina popular [con datos complementarios de Juan José García Miranda]. *Revista de Investigaciones Folclóricas*(16), 111-118.
- Descola, P. (2003). *Antropología de la Naturaleza*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Lluvia, Editores.
- Estermann, J. (2018). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Lima: Seminario San Antonio Abad, Asociación Hijas de San Pablo.
- Galeano, E. (1996). *Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo Americano*. Cajamarca: Acku Quinde Asociación Andina.

- Gough, K. (1970). Antropología e imperialismo. En *Análisis y crítica. Centro de Estudiantes de Antropología*. Lima: CEA. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guillemot, Y. (2009). *Interculturalidad paritaria, o Kutipsicología*. Lima: Amaru Runa Ediciones.
- Gushiken, J. (1979). *Tuno, el curandero*. Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria.
- Idoyaga Molina, A. (2007). *Los caminos terapéuticos y los rostros de la Diversidad, 2 vols*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana. Instituto Universitario Nacional de las Artes.
- Lenkersdorf, C. (2003). *Cosmovisión maya*. México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos.
- Mariátegui, J. C. (1974). *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta.
- Mead, M. (1965). El carácter Nacional. En *Antropología. Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Libros Básicos.
- Miranda, G., & Borja, P. (2005). *La Medicina Tradicional en la Región Junín: valle del Mantaro y Tarma*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Dirección de Registro y Estudio de la Cultura en el Perú Contemporáneo.
- Módena, M. (1990). *Madres, médicos y curanderos: diferencia cultural e identidad ideológica*. México: Centro de Investigaciones Sociales, La Casa Chata.
- Montiel, E. (2005). *Gobernar es saber formar hombres y mujeres de estado para la nación*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Morín, E. (1990). *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morote, E. (1991). Acerca del Folklore. En *Folklore. Bases teóricas y metodológicas*. Lima: luvia Editores.
- Muñoz Ruiz, U. (2007). *Filosofía andina y otros temas quechuas*. Lima: Ediciones Altazor.
- Pachacuti Y. S., S. (1993). *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru. Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro de Estudios Regionales "Bartolomé de las Casas".

- Pariona, W. (2014). Ayacucho 2012, experiencias de un médico ancestral. En *Por la mano del hombre. Prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Roca, D. (1951). El Sapo, la Culebra y el Rana en el Folklore actual de la Pampa de Anta. *Cuadernos de la Asociación Tucumana de Folklore*, 41-65.
- Rosemberg, T. (1951). *El sapo en el folklore y en la medicina*. Lima: Editorial Periplo.
- Salazar Soto, A. (2000). *Salud y enfermedad en las percepciones de curanderos urbanos en Chimbote*. Obtenido de <https://www.uns.edu.pe/recursos/investigaciones/50.pdf>
- Van Kessel, J. (1997). *Antropología Andina*. Iquique: Instituto de Estudios de la Cultura y Tecnología Andina.
- Véliz, J. (2017). *Alternativas a los principios bioéticos. Vigencia de la Cosmovisión Andina*. Lima: s.p.i.



# Intelectuales, discurso civilizador y clases subalternas en Ayacucho

José María *Vásquez Gonzales*

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú  
josemariavasquezgonzales@hotmail.com

Recibido: 07-06-2019

Aceptado: 13-08-2019

**Resumen:** El discurso “civilizador” del Centro Cultural Ayacucho (CCA), tuvieron una gran influencia dentro del ámbito social de la clase subalterna; dichos intelectuales comenzaron a escribir una serie de artículos dando propuestas y soluciones para iniciar un cambio en los comportamientos “indecentes” e “incultos” de los indígenas de la región de Ayacucho, sobre todo en los espacios públicos que frecuentaban los notables los fines de semana en la Alameda y Plaza Mayor; en ese sentido, el “discurso civilizador” de los intelectuales del Centro Cultural Ayacucho, se difundía en su revista *Huamanga*, la cual caló en sus diversos lectores “cultos” de la sociedad ayacuchana de la tercera década del siglo XX, entre ellos, tenemos a pedagogos, sacerdotes, alcaldes, gobernadores, prefecto, subprefecto, comerciantes extranjeros, etc., quienes no sólo leían dicha revista sino que comentaban sobre las propuestas que daban los intelectuales del CCA para desterrar los malos ámbitos ancestrales de los indígenas y lograr en el futuro el progreso económico, social y cultural de la región.

**Palabras clave:** *vida cotidiana, discurso, civilizar, notables.*



## Intellectuals, civilizing discourse and junior classes in Ayacucho

**Abstract:** The “civilizing” speech of the Ayacucho Cultural Center (CCA) had a great influence within the social scope of the subaltern class. These intellectuals began to write a series of articles giving proposals and solutions to initiate a change in the “indecent” and “uneducated” behaviors of the natives of the Ayacucho region, especially in the public spaces that frequented the notables on weekends in the Alameda and Plaza Mayor. In that sense, the “civilizing discourse” of intellectuals of the Ayacucho Cultural Center, was disseminated in its magazine *Huamanga*, which called in its various readers “cults” of Ayacuchan society of the third decade of the twentieth century including pedagogues, priests, mayors, governors, prefect, sub-prefect, foreign merchants, etc., who not only read this magazine, but also commented on the proposals made by the intellectuals of the CCA to banish the bad ancestral spheres of the indigenous people and achieve in the future the economic, social and cultural progress of the region.

**Keywords:** *everyday life, speech, civilize, notable.*



## Intelectuais, discurso civilizador e classes subordinadas em Ayacucho

**Resumo:** O discurso “civilizador” do Centro Cultural Ayacucho (CCA) teve grande influência no âmbito social da classe subalterna; esses intelectuais começaram a escrever uma série de artigos dando propostas e soluções para iniciar uma mudança nos comportamentos “indecentes” e “sem instrução” dos nativos da região de Ayacucho, especialmente nos espaços públicos que frequentavam os notáveis nos fins de semana na Alameda e na Plaza Mayor; nesse sentido, o “discurso civilizador” dos intelectuais do Centro Cultural Ayacucho foi divulgado em sua revista *Huamanga*, que chamava em seus vários leitores “cultos” da sociedade Ayacuchana da terceira década do século XX, entre eles, temos pedagogos, padres, governadores, prefeitos, sub-prefeitos, comerciantes estrangeiros, etc., que não apenas leram a revista, mas também comentaram as propostas feitas pelos intelectuais do CCA de banir as más esferas ancestrais dos povos indígenas e alcançar no futuro, o progresso econômico, social e cultural da região.

**Palavras-chave:** cotidiano, discurso, civilizar, notável.



## **Introducción**

El presente artículo se dedica analizar los diversos discursos civilizatorios de los miembros del Centro Cultural Ayacucho; integrado por grandes intelectuales de Ayacucho durante 1934 y 1965, quienes tuvieron como principio difundir sus propuestas y alternativas de solución a los asuntos culturales que vivía la región, en lo referente a los comportamientos de la clase subalterna, a quienes consideraban “incivilizados” e “incultos”, por no saber leer ni escribir. En la percepción de los intelectuales del Centro Cultural Ayacucho (en adelante CCA), el indígena debería tener un cambio radical en sus comportamientos, y para eso, ellos eran los llamados a lograr dicho cambio en la vida cotidiana de los naturales de la región; sobre todo en los espacios públicos que frecuentaban cada fin de semana donde los notables acudían con sus familia a distraerse y al ver a los indígenas rondar por dichos espacios, les era incomodo por sus comportamientos y la manera de vestir de dichos indígenas. Como lo manifiesta Venas Das y Deborah Poole:

Estos sitios no son meramente territoriales: son también (y quizás sea éste su aspecto más importante) sitios de práctica en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas mediante otras formas de regulación que emanan de las necesidades apremiantes de las poblaciones, con el fin de asegurar la supervivencia política y económica.

[...] El primer enfoque dio prioridad a la idea de margen como periferia en donde están contenidas aquellas personas que se consideran insuficientemente socializadas en los marcos de la ley [...] los estados intentan “manejar” y “pacificar” a estas poblaciones, tanto a través de la fuerza como a través de la pedagogía de la conversión intentando transformar a estos “sujetos rebeldes” en sujetos legales del estado [...] las

poblaciones marginales están conformadas por sujetos “indígenas” o “naturales”, que son considerados, por un lado, el fundamento de identidades nacionales particulares y, por el otro, son excluidos de esas mismas identidades por esa clase de conocimiento disciplinario que los marca como “otros” raciales y civilizacionales (2008, pág. 24).

Además, Guillermo de la Peña (1999) nos informa que quienes representaban el progreso eran los rancheros, artesanos y clases medias ilustradas y ascendentes, mestizos todos ellos y cada vez más numerosos y audaces; por ello, el futuro del país dependía de la incorporación al mestizaje de la oprimida raza indígena:

la educación no puede sustituir a “la evolución”: en virtud de sus leyes, para acceder al estadio superior, los indios deberían dejar de serlo.

[...] La dicotomía indio/mestizo quedaba entonces situada en un eje temporal: la otredad del indio se superaría al quedar relegada al pasado. Pero esta otredad también se refería a la falta de integración del territorio, es decir, a la pervivencia de espacios, por así decirlo, “vacíos” de nacionalidad (pág. 16).

Desde esta perspectiva, en la revista *Huamanga*, vocero del Centro Cultural Ayacucho, dichos intelectuales iniciaron una serie de artículos donde su discurso civilizador era la transformación de la clase subalterna en lo referente a sus comportamientos “indecentes”, que se presentaban ante la mirada de dichos notables de la ciudad. Sus discursos civilizadores también referían que la única manera de (re) educar al indígena era la educación. Desde este espacio, los intelectuales del CCA lograrían un cambio en la conducta y actitudes de los indígenas. Por lo tanto, educarlos desde niños era un objetivo prioritario para que la cultura ayacuchana lograra un progreso a ese nivel.

El CCA estuvo conformado por pedagogos, médicos, sacerdotes, abogados, periodistas y militares. Desde su creación en 1934 hasta mediados del siglo XX, sus miembros estuvieron enfocados en representar la historia, geografía, costumbres y tradiciones de Ayacucho, incidiendo en el discurso civilizador, para lograr que los indígenas de la región dejen de lado sus “hábitos” y prácticas, como chacchar coca, tomar aguardiente y desterrar el quechua; actitudes consideradas “incivilizadas” e “indecentes”. Como dice Paulo Drinot (2016), para que los indios pudiesen transformarse debían pasar por un proceso de “desindianización”, cuya concreción consistiría en abandonar un conjunto de comportamientos e ideas que caracterizarían a los indios en el universo mental de las elites. De ahí el hecho de insistir que la clase subalterna tome e imite comportamientos de los notables cultos de la Ayacucho. En ese sentido, Drinot (2016) agrega que aquellos creían que los indios vivan en una situación de aislamiento y exclusión social, por razón de que históricamente habían sido marginados y expoliados, pero que esta situación debía corregirse a fin de rehabilitarse o “regenerarse” como una población normal o “útil”. Esta regeneración incluía aspectos como la educación, la higiene, el abandono de prácticas como el alcoholismo y la violencia familiar y la adopción de valores de moralidad y urbanidad.

Probablemente podría concluirse en que este paquete regenerador contenía una cierta “desindianización”, pero seguramente ellos no lo veían así; al contrario, pensaban que estaban extirpando patrones instalados durante el duro régimen del “coloniaje”, que habían desvirtuado lo que serían los caracteres “auténticos” de la indianidad. En este contexto, los intelectuales como Manuel Jesús Pozo, Dr. Pío Max Medina, Dr. Alfredo Parra Carreño, Lucio Alvizuri, Antonio Hierro Pozo, entre otros, que escribían en la revista *Huamanga*, tenían como propósito lograr que su discurso fuera difundido en escuelas y colegios de la ciudad, aplicada entre los maestros, profesores de las instituciones educativas de la región; sumándose para extensión de este discurso los sacerdotes y autoridades

políticas locales para transformar al indígena. Pero hay que tener en cuenta lo que nos manifiesta Esteban Krotz (1994) al decir que la cultura calificada de “inferior” se encuentra casi siempre al borde de la descalificación completa como cultura es menester aclarar que no existe absolutamente ningún criterio objetivo, y mucho menos científico para establecer este tipo de jerarquías. Al interior de una sociedad, esta jerarquización de subculturas y de expresiones culturales va casi siempre a la par de la estratificación social: las clases ricas y poderosas determinan lo que debe ser llamado “alta” cultura y lo que es solamente cultura “baja”; la primera suele ser vista como *la cultura* propiamente dicha, mientras que la segunda casi no merece el nombre de cultura. Pero esta clasificación sólo refleja determinada distribución de poder en una sociedad y época dada, no tiene nada que ver con los contenidos culturales respectivos. En este sentido, los miembros del CCA fueron quienes a través de su discurso civilizador diferenciaron a la clase de notables de la clase subalterna, a la clase superior frente a la clase denominada por ellos como inferior, subalterna o clase rústica, que era los indígenas; clase social que debería ser moldeada a su imagen y semejanza.

Nuestro estudio histórico se centra en dar a conocer la influencia que ejercieron los intelectuales del CCA a través de sus artículos, los cuales contenían un discurso civilizador, para lograr los cambios en las conductas de los subalternos de la región ayacuchana. Lo trascendental de sus discursos es que van a ser leídos y escuchados por las autoridades políticas locales, así como por los miembros de la comunidad de notables de la ciudad ayacuchana.

### **El discurso civilizador de los intelectuales del Centro Cultural Ayacucho**

Durante la tercera década del siglo XX, un conjunto de intelectuales y notables, entre ellos pedagogos, sacerdotes, militares y abogados, constituyeron el CCA y crearon su revista *Huamanga*, que se convirtió en difusora de sus



Imagen 1. Panorámica de la ciudad de Huamanga en la década de 1920.  
Archivo del autor.

ideales y planteamientos para el progreso y desarrollo de Ayacucho; asimismo, buscaban una transformación en los comportamientos y actitudes de los indígenas de la región, los cuales se lograrían décadas más adelante, adoptando comportamientos más “decentes” en los espacios públicos de la ciudad capital y así los notables se sintieran más cómodos a la hora de acudir a la Alameda o Plaza Mayor, sin tener que observar conducta “incivilizadas” por parte de niños y adultos indígenas. Estas aspiraciones no se lograron en su totalidad; pero, su discurso civilizador tuvo influencia notable en el sector educativo, donde se lograron cambios en los niños indígenas de la ciudad; El discurso civilizador de los intelectuales se dirigía especialmente a la transformación de las costumbres y tradiciones que los indígenas practicaban cotidianamente en la ciudad de Ayacucho, sobre todo, en la periferia urbana y barrios tradicionales, como Carmen Alto, Santa Ana, Conchopata, Andamarca. Costumbres que fueron

consideradas “bárbaras” e “incivilizadas”, especialmente las corridas de toros, pelas de gallos, juegos de cartas y carnavales. De ahí que sus discursos lleven un mensaje transformador y civilizado.

En ese sentido, los discursos pronunciados por estos intelectuales a la hora de inaugurar el Centro Cultural Ayacucho en octubre de 1934, se encaminaban por esos objetivos civilizadores en la vida cotidiana, en las costumbres y tradiciones de la clase subalterna, reflejado en la voz de su primer director Manuel Jesús Pozo:<sup>1</sup>

¿Con que fin se ha inaugurado el Centro? [...] iniciamos preservando en nuestros estudios, en nuestras investigaciones, para procurar, que algo del primado intelectual y artístico, que disfrutara la capital... se nos transmita. Intentaremos así descentralizar la cultura y tenga un carácter más provincial [...].

La visión provincial del Manuel Pozo, se sustentaba en que el Centro Cultural Ayacucho, realice sus propios estudios regionales y así desde Ayacucho se difunda por todo el Perú para el conocimiento de sus habitantes y del mismo modo, sus investigaciones sean imitadas por otros intelectuales de los departamentos cercanos, como Huancayo, Cuzco y Huancavelica. Deseaban que desde las provincias dicha irradiación cultural se expandiera por todo el territorio nacional. Aspiraciones que fueron difundidas a través de la Revista *Huamanga*.

- 
- 1 Nació en Huanta, el 15 de octubre de 1861. Estudió en la Universidad Nacional de San Marcos (Lima). Fue abogado. Miembro del Partido Demócrata y fundó el Partido Liberal en Ayacucho en 1895-1899. Director de la revista *Huamanga*. Decano del Colegio de abogados de Ayacucho. Periodista, quien escribió en el periódico *El Debate*. Entre sus obras intelectuales tenemos Historia de Huamanga; Lo que hizo Huamanga pro la Independencia; el periodismo en Ayacucho; las afueras de Huamanga deben ser irrigadas, etc. Falleció el 2 de febrero de 1939.

Manuel Pozo, manifestaba que “el Centro Cultural debe convertirse, en agente de los movimientos de curiosidad y despertar intelectual, y en los trabajos que emprenda... solo a lo que refiera la ciudad, la que tiene problemas, necesidades y de un alcance local, que debemos estudiarlos preferentemente” (Pozo, 1934). Su discurso fue claro y no descartó que las investigaciones regionales de quienes integraban el CCA debían plantear alternativas de solución a los problemas y necesidades de la región ayacuchana; ya que para él eran los intelectuales ayacuchanos quienes conocían mejor la situación y las dificultades por la que atravesaba la ciudad capital del departamento, y debía ser la primera en lograr su progreso y seguida. De una manera paulatina, el resto de provincias y departamentos del Perú.

Pero Pozo hizo énfasis en la historia de Ayacucho y en la importancia de los denominó como “provincialismo cultural” para el progreso:

Vivimos en un punto geográfico. Él tiene pasado y también porvenir. En él hay producciones de todos los reinos de la naturaleza...para velar por la cultura de nuestro lugar, escriban su historia (...) para que nuestra ciudad se distinga, por un provincialismo cultural que contribuya al progreso de la nación (Pozo, 1934).

Por otro lado, refiriéndose al indígena del Ayacucho, Pozo, propone:

que los artistas que pertenecen al Centro, inicien una labor provincialista; que los músicos consideren, que el indio trae a la vida una herencia secular de penas y dolores que no pudiendo emitirlos de palabra, los expresan en la quena, la antara y en sus cantos; que capten el arte musical que permanecen autóctonos en nuestras altiplanicies (Pozo, 1934).

Pozo consideró al indígena un ser “inculto”, que no sabe leer ni escribir y que su nostalgia lo manifiesta en la música vernácula; en ese sentido, nuestro intelectual en su “discurso” tiene un tono “civilizador” para con el natural de la región, porque su deseo es que el propio indígena sea educado y pueda lograr expresar dichas penas no sólo a través de la música sino también aprenda a leer y escribir; por eso un llamado a los profesionales de la música para que les enseñen a los indígenas a expresar mejor no sólo mediante la música sino también por medio de la escritura, que permita cambios en su vida cotidiana, así como en sus fiestas y celebraciones populares.

El segundo discurso le pertenece al Dr. Pío Max Medina,<sup>2</sup> quien pronuncia lo siguiente en la inauguración del Centro Cultural Ayacucho:

La labor del Centro Cultural es amplia. Entre nosotros se impone, el estudio de nuestra historia local, pues cierto es que estamos todavía por conocer, documentalmente, nuestro pasado. La verdad histórica de Ayacucho se está por escribir...pueblo que no se preocupa de su historia, es en cierta manera pueblo sin tradición y sin experiencia. Colectividad que de continuo improvisa, repite tristemente errores y avanza, desorientada e insegura, por las rutas del mundo. Por este motivo, hagamos nuestra historia propia [...] para ello, tenemos nuestros archivos, bibliotecas, cartas y periódicos que guardan celosamente nuestro pasado (Medina, 1940, pág. 14).

---

2 Nació el 5 de mayo de 1879, estudió Ciencias políticas en la UNMSM-Lima. Obtuvo su Grado de Doctor en Jurisprudencia. En 1914 fundó el periódico “La Era” en Ayacucho. Fue Decano del Colegio de Abogados, Vocal de la Corte Superior de Justicia de Ayacucho. Alcalde del Consejo Provincial de Huamanga en 1924. Miembro de la Sociedad Geográfica de Lima y uno de los fundadores del Centro Cultural Ayacucho en 1934. Sus obras intelectuales fueron: Ayacucho (1924); la ciudad prócer de Ayacucho (1955), y su obra cumbre “Monumentos coloniales de Huamanga en 1942. Falleció el 17 de julio de 1957.



Pio Max Medina consideró la necesidad de construir una identidad propia a través de la historia local de Ayacucho, mediante una investigación propia del pasado histórico para evitar errores que podrían llevar al atraso y al desconocimiento de la tradición local. De este modo, incentiva a los miembros del Centro Cultural a la investigación a través de los archivos, bibliotecas y periódicos locales que están ocultos y a espera del investigador para salir a luz del sótano de la “ignorancia”.

Si bien Medina nos conduce a reconocer que a través de la historia se podía lograr el avance y progreso de una sociedad, también es necesario aclarar que, en su discurso, hace un gran llamado a otros profesionales para “civilizar” al indígena de la región ayacuchana:

en la noble misión que se impuso el Centro Cultural, los sacerdotes, médicos y maestros, quienes, desde el púlpito, el consultorio y el pupitre, respectivamente, tratarán de desarraigar y disipar las ideas supersticiosas predominantes en nuestras masas populares; creencias supersticiosas transmitidas por tradición de generación en generación, desde el incanato hasta nuestros días y que no sólo están reñidas con la cultura actual sino infligen daño positivos a la convivencia social; señores tengamos fe y confiemos en que el resultado satisfactorio coronará nuestros esfuerzos (Medina, 1940, págs. 18-19).

Muy claramente, Medina, exhortó que los profesionales miembros del Centro Cultural debían esforzarse a eliminar las ideas supersticiosas de los indígenas, caracterizados por constituir una masa analfabeta y supersticiosa pertenecientes a la clase subalterna y que debía ser instruida con una gran labor del Centro Cultural.

Norbert Elías señala que “el párroco y el profesor son, de hecho, los dos representantes más claros de esta intelectualidad de funcionarios de clase media; dos figuras sociales que han tenido la participación más decisiva en la difusión y en la

formación del nuevo idioma culto” (1994, pág. 74). En ese sentido, son dichos profesionales serían quienes tendrían la gran misión de “civilizar” y “culturalizar” al subalterno y en el caso de Ayacucho, al indio. Estamos seguros que fueron los intelectuales del Centro Cultural Ayacucho, quienes teniendo el conocimiento suficiente sobre lo que significa la civilización y querer lograr que el indígena llegue a ser un sujeto civilizado, tomaron en cuenta diversos libros que les sirvió para fomentar y difundir dicho pensamiento occidental en los miembros del CCA y así conocer como los intelectuales de Ayacucho planteaban sus ideales de decencia y civilización a la clase subalterna. Pero qué es “civilización” o “civilizar”:

“Civilización”, proveniente del francés, es una voz que se empieza a emplear en el siglo XVIII [...] se describe a los logros materiales y culturales [...] como adjetivo “pueblo no civilizado”, se usa para descalificar a los grupos sociales que no proceden de la tradición occidental; en particular se alude a las singularidades del cuerpo de los indígenas [...] los productores y consumidores son una minoría letrada, urbana y occidentalizada que se auto percibe, sin problemas, como legítima representante de una sociedad mayoritariamente iletrada, indígena y rural (Aljovín de Losada & Velázquez, 2017, pág. 81).

Entonces, los miembros de la “comunidad de notables” conformado por los intelectuales del Centro Cultural Ayacucho, se auto percibía como los llamados a “civilizar” al indígena ayacuchano, quienes aún tenía en sus hábitos costumbres negativas para la sociedad urbana, como el chacchar coca, tomar aguardiente o consumir chicha.

En este sentido, ser civilizado es asumir las formas sociales de esas comunidades europeas, principalmente los valores modernos encarnados en sus elites y la misión civilizadora que se asignan así mismas. Así pues, las costumbres ancestrales que practicaban los indígenas desde la colonia en fiestas y

diversiones públicas como la corrida de toros o los carnavales huamanguinos deberían ser desterradas de sus tradiciones. Paralelamente, los hombres que se denominan civilizados poseen una alta expectativa del futuro por su conciencia de estar viviendo tiempos nuevos (Aljovín de Losada & Velázquez, 2017) y así lo creían los miembros del CCA.

En su proceso “civilizador” de la cultura, no sólo se tenía en cuenta conocer el pasado colonial del cual la clase notable se enorgullecía sino también el pasado indígena, sus costumbres y su vida cotidiana que trascurría en la ciudad capital; desde este punto de vista conocer a profundidad sus creencias supersticiosas y así poder, a través de la educación, cambiar su forma de pensar y de creer. En otras palabras, “civilizarlo” para la vida culta, que profesaban los miembros de la comunidad de notables de Ayacucho.

El tercer discurso es de la señora Magdalena F. de Castro, integrante del CCA, quién manifestaba que el Centro Cultural era una entidad de carácter netamente cultural, y era necesario para el bienestar colectivo de la sociedad. También se refirió a las mujeres que demostraban sus esfuerzos en el campo intelectual:

Las mujeres, que en pleno siglo XX demostramos que nuestro esfuerzo, dentro del campo intelectual, no es estéril, y que por el contrario constituimos un factor de reconocida importancia dentro del avance superlativo de las sociedades, somos de las primeras en apreciar al resurgimiento intelectual de Ayacucho (De Castro, 1934, pág. 20).

Así, como resaltaba el gran aporte intelectual de la mujer de clase notable ilustrada también señaló que el nacimiento del Centro Cultural era necesario en una ciudad civilizada:

Es la primera vez que Ayacucho puede ostentar con legítimo orgullo una institución de esta índole necesaria

e indispensable, en toda ciudad civilizada. En ella se cristalizará la preponderancia intelectual de este pueblo (De Castro, 1934, pág. 21).

El discurso civilizador de los intelectuales se centra en escribir sobre la cultura, tradición y costumbre que se practicaban en toda la región ayacuchana, para el conocimiento de su pasado y así lograr la superación cultural de Ayacucho.

La labor CCA era múltiple, por eso en el discurso del Dr. Alfredo Parra Carreño,<sup>3</sup> manifiesta:

amar lo nuestro no es retroceder, es confrontar para valorizar...es medir la distancia de los momentos culturales en que vivieron los antepasados y que nos llegaron a nosotros a través de las generaciones (...) nuestro primer intento en la superación cultural, debe ser conocernos a nosotros para conocer mejor a los demás; esto es sistematizar nuestra cultura comenzando por todo lo que sea de nosotros (Parra Carreño, 1936, pág. 24).

Si bien Parra Carreño, habló sobre conocer lo “nuestro”, se refería a conocer el pasado, tradiciones, costumbres del pueblo ayacuchano, es decir, las prácticas culturales de la clase subalterna para luego conocer a los demás. También se refirió a cómo los antepasados les había legado momentos culturales a través de las generaciones pero que, en esos momentos culturales debían ser “seleccionados” para ser investigados y

---

3 Nació el 24 de agosto de 1905 en la ciudad de Ayacucho. Sus estudios superiores los realizó en la UNMSM y en 1933 optó el Grado de Bachiller en Jurisprudencia. Al volver para su tierra natal de Ayacucho, se dedicó a la docencia. Entre 1944 a 1948, asumió la dirección del Colegio Nacional “San Ramón” (Hoy Mariscal Cáceres). Fue diputado por Ayacucho entre 1956 a 1962. Fue Ministro de Educación en el gobierno de Manuel Prado. Fundador del Centro Cultural Ayacucho. Escribió “Huamanga en la campaña de restauración”; “Historia primitiva de Huamanga”.

buscar en el momento civilizador, la superación cultural de Ayacucho.

Si nos centramos en estos cuatro discursos de los notables intelectuales del Centro Cultural Ayacucho, vemos cómo usan el pasado y el presente, para justificar sus propuestas e ideales, incentivando a los otros miembros de dicha institución a investigar la historia local de Ayacucho y dentro de ella a la gran masa indígena a la que tenían que moldear y, a través de la educación al mundo “civilizado”, a la costumbre de la propia clase dominante, es decir, lograr en ellos la decencia y los buenos modales de comportamientos en sus festividades y celebraciones que los indígenas tenían y participaban.

Estos discursos se notarían más claramente en las “voces” de otros intelectuales que empezarían a escribir en la revista *Huamanga*, que veremos a continuación, sobre el indigenismo en Ayacucho. Lucio Alvizuri<sup>4</sup> escribe:

Las provincias de Huamanga, Cangallo, Víctor Fajardo, Huanta, La Mar, están pobladas de un mestizaje, a todas luces saltante...esta raza constituye el NUEVO INDIO de estos lugares. Este mestizaje tiene fundamentos básicos para su manera de ser (...) la formación del mestizaje aumenta en Cangallo y en Paras (...) el neo indio, por su raza mestiza no puede llamarse tal, sino en atención a su falta de educación, al desconocimiento del idioma castellano y sobre todo a su vestimenta singular, formada por pequeñas indumentarias rezagos de cuanto usaron los súbditos del inca, como son el chuco (sic), el chumpi(sic) y las ojotas (sic), teniendo por lado

---

4 Nació el 11 de febrero de 1904 en la ciudad de Ayacucho. Estudio en la Escuela Superior Normal de Varones en Lima. Fue profesor de Aritmética en el Colegio Seminario “San Juan Bosco” y en el Colegio “Mariscal Cáceres” de Ayacucho. De igual forma impartió enseñanzas en los cursos de Geografía, Historia del Perú y castellano. Fue Presidente del Instituto Antropológico del Perú-filial Ayacucho. Uno de los fundadores del Centro Cultural Ayacucho y Director de la Revista “Semilla pedagógica” de Ayacucho.

como parte de su vestido actual, el saco o chamarra y el pantalón españolizado, e inseparable poncho (sic); estos nuevos indios son gentes que han sentido la necesidad de la instrucción, son los braceros de todo trabajo, tanto en las labores de tierra como en los centros poblados... ellos con una adecuada enseñanza, fácilmente se incorporaran la masa civilizada del país y una vez en ese medio no existirá diferencias entre estos y los civilizados, no contando con el color de raza, que puede establecer distingos odiosos (Alvizuri, 1935).

Es aquí donde se consolida el discurso “civilizador” que para el autor y sociólogo Norbert Elías, se refiere, “al desarrollo del conocimiento científico a las ideas religiosas y a las costumbres” (1994, pág. 57) del pueblo; así que Lucio Alvarez, considera que estos nuevos indios o los mestizos, deberían ser “civilizados y el medio más eficaz para su logro es la educación impartida en las escuelas y colegios de la ciudad de Ayacucho; y con el tiempo sean considerados en la sociedad decente y culta de la región ayacuchana; pero de igual forma deben ser “cultivados” en sus comportamientos y buenos modales que deben asumir los subalternos y lograr ingresar al círculo civilizado de los notables. En ese sentido, para Elías el término “cultivado”, es “muy próximo al concepto occidental de civilización. Hay seres humanos, y hasta familias, que pueden ser “cultivados” sin que hayan “realizado” nada desde un punto de vista cultural...cultivado se refiere en primer término a la forma de comportarse o de presentarse de los seres humanos. El concepto designa una cualidad social de los seres humanos, su vivienda, sus maneras, su lenguaje, su vestimentas” (Elías, pág. 58). Entonces, las evidencias sugieren que en su discurso Lucio Alvarez, esperaba que algún día el neo indio pueda tener un lenguaje adecuado a través del castellano, una mejor vestimenta y sobre todo sus comportamientos estén a la altura de los hombres “cultivados” en los buenos modales.



Tuvo que pasar cuatro décadas para comprender que el proceso civilizador de los intelectuales del Centro Cultural produjo frutos. Los miembros de la clase subalterna comprendieron que era necesario hacer transformaciones y rupturas en sus comportamientos y modales ancestrales que los conducía, aún a ser “incivilizados” en su vida cotidiana; esta cotidianidad debería entonces transformarse, a través de la educación que los intelectuales del Centro Cultural planteaban asumir en la búsqueda de la reeducación de los indígenas desde niños; para eso contaron con la enseñanza de la Escuela Nueva, que había influenciado en los miembros de esa institución y que era una obligación aplicarla para transformar las conductas y hábitos de los hijos de los indígenas que estudiaban en las escuelas y colegios de la ciudad de Ayacucho.

Al ingresar al año de 1936, Alfredo Parra Carreño, dice que el Centro Cultural ha logrado parte de sus fines, pero que falta mucho. Algunos de sus miembros verán a la gran celebración del IV Centenario de la Fundación de Huamanga, como el “caballito de batalla” para plasmar sus ideales y proyectos culturales; y, a la vez, cumplir con obras que se dejaron de lado durante el Centenario de la Batalla de Ayacucho de 1924, planteando al mismo tiempo nuevos proyectos para el “proceso civilizador”, en especial al acervo cultural e industrial de Huamanga:

(...) trabajaremos intensamente, antes de llegar a la meta que en cultura cada vez más se aleja...para llegar a la cumbre de una montaña debéis pasar primero por la sombra de los valles” (...) el Centro velará por los fueros y la gloria de Ayacucho...el próximo Cuatricentenario un local propio para el Centro, como hogar intelectual. La oportunidad de hacer algo se presenta con motivo de aquella efeméride (...) el problema del agua y desagüe no es cosa difícil...el establecimiento de una Cuna Maternal cerca al mercado “Andrés Vivanco”, para que sirva como depósito de niños, durante las horas de



trabajo que tienen las madres en el mismo abasto (...) el establecimiento de algunas sucursales de banco y del banco Agrícola (...) la salvación de Ayacucho mediante la vialidad, está en la ruta Ayacucho-Abancay-Cuzco. La carretera hacia las montañas de La Mar será el respaldo de nuestra industrialización (Parra Carreño, 1936, pág. 4).

Para Parra Carreño, abogar por la implantación de los servicios básicos como agua y desagüe era fundamental para la ciudad; de igual forma, tener una cuna para que los niños o bebés de las madres trabajadoras era indispensable, con la finalidad de que las trabajadoras puedan acudir a su centro de trabajo sin preocuparse del cuidado del su hijo; y finalmente, propone nuestro intelectual la construcción de una carretera hacia la montaña para su conexión con otros departamentos cercano a Ayacucho.

No obstante, su discurso estuvo direccionado hacia la modernización de las instituciones educativas de la ciudad de Ayacucho, considerada el pulmón del progreso para la región:

(...) necesitamos imperativamente construir locales escolares, cuando menos dos en cada distrito de la provincia de Huamanga. El Colegio nacional de “San Ramón”, necesita nueva edificación por haber formado cerebros rectilíneos (sic) que han figurado en distintas actividades de la vida del país. Hubo larga época en que nuestro colegio prestó servicio regional, atendiendo la educación e instrucción de los escolares de Ica, Apurímac y demás provincias del departamento. Es llegada la hora de hacer un local moderno para este establecimiento que ha forjado hombres de saber y de acción (Parra Carreño, pág. 4).

Entonces, el discurso “civilizador” y cultural, se encamina a seguir con la labor educacional de los miembros principalmente niños y niñas de la sociedad, futuros de todo





un país y sobre todo de Ayacucho. Elogia a que del colegio “San Ramón” hayan salido grandes intelectuales que han servido al Perú, razón por la cual merecía un reconocimiento y la construcción de un nuevo local para seguir por la senda “civilizadora” de construir un mejor porvenir cultural de la región. “Desde esa perspectiva, la instrucción pública buscaba disciplinar al pueblo y formar ciudadanos respetuosos de la ley y del orden político, es decir, una sociedad civilizada” (Aljovín de Losada & Velázquez, 2017, pág. 94).

Por otro lado, Parra, plantea un gimnasio infantil para el juego de la niñez; así como seguir con la producción artística. Y para plasmar todo el acervo cultural contenido en la niñez y la juventud plantea la construcción de un teatro municipal, para que los niños de origen indígena y mestizos puedan desarrollar su creatividad con el apoyo de sus maestros.



Imagen 2. Panorámica de la ciudad de Huamanga en la década de 1920.  
Archivo del autor.

Es interesante saber que el Centro Cultural como difusor de la cultura tuvo logros y propuestas que formular y exponer, las cuales se materializarán en años posteriores; pero, lo interesante de todo esto es que también sus discursos del “proceso civilizador cultural, también influyeron en los miembros del poder local, quienes al oír sus “voces” reivindicativas, les dieron su apoyo. Así, la comunidad de notables y autoridades políticas locales se sumaron a las propuestas e ideales de los miembros del CCA. De lo contrario, sus “voces” no hubiesen “retumbado” los oídos de los miembros del poder político local. En ese sentido, toda marcha cultural, que quiera alcanzar sus logros y fines-como la del Centro Cultural- tiene que tener respaldo político, de lo contrario, sus “voces” y discursos se disolverán en el aire.

Al llegar 1937, algunos miembros del Centro Cultural Ayacucho fueron los invitados especiales, para brindar sus discursos en el cuarto año del Comité, donde ellos evocarán, lo siguiente:

asumiendo el ejercicio de las funciones que les incumben, puso en práctica un plan eficaz de acción. Consideró [...] el comité para sus logros, tuvo la colaboración, cooperación de las señoras, señoritas y caballeros ayacuchanos que residen en Lima [...] nuestras paisanas de la capital [...] sin vacilación se han constituido en un subcomité organizándose de manera eficaz, con el propósito de defender los derechos del pueblo que les vio nacer [...] el comité central debe insistir en sus solicitudes al Sr. Presidente, para que se digne atender a nuestros deseos, lo ya expresado (Pozo, 1937).

En las palabras de Pozo, se ve la importancia de integrar a las mujeres huamanguinas que se encontraban en Lima para lograr los fines del Comité Pro IV Centenario de la Fundación de Huamanga e insistir y de insistir al gobierno para que las obras pendientes y las propuestas se hagan realidad para dicha fecha cuatricentenaria.



Este discurso lleno de entusiasmo, nos conduce a ver como los miembros del Centro Cultural no solo tenían presencia en los actos oficiales, sino que eran los “ilustres” intelectuales en quienes recae la responsabilidad cívica-patriótica y cultural de hacer de la celebración una fiesta “emblemática” y llena de prosperidad y de progreso para Ayacucho. Para lograr todo esto, dice Pozo:

[...] creemos que debe aumentarse la plenitud de las funciones del Comité, que los señores que le forman, espacialmente los jóvenes de él, que se hagan amigos de los que componen la CLASE POPULAR, y que después se CONVIERTAN EN SUS CONDUCTORES, no para fines demagógicos o políticos, sino para este efecto; de hacerles saber que nuestra ciudad, en breve, cumplirá el cuatricentenario de su fundación, y que deben también aportar sus entusiasmos (Pozo, 1937).

La celebración del IV Centenario de la Fundación de Huamanga fue aprovechada por estos intelectuales para dar sus recomendaciones. Por ejemplo, Pozo sugirió a los jóvenes del Comité que debería “hacerse amigos” de los miembros de la clase subalterna para que su bajo nivel de cultura y para que también puedan contribuir con dicha celebración emblemática de la ciudad capital del departamento, por ser el segundo evento más importante de la región, luego de la celebración del Centenario de la Batalla de Ayacucho que se llevó a cabo en 1924, en que se consiguió construir una mejor infraestructura de la ciudad y obras públicas, pero no se lograron grandes beneficios económicos y muchos menos en el aspecto cultural de la región. Es por eso que Manuel Pozo insistía en que los jóvenes miembros del comité deberían ser los “conductores” del progreso de Ayacucho en esta tercera década del siglo XX pero, sobretodo, conductores de la gran masa indígena analfabeta que habitaba el departamento y que desconocían el significado de una nueva celebración como era la futura fiesta cuatricentaria de Huamanga que se llevaría cabo en 1940.



Por otro lado, el profesor José Antonio Escarcena, miembro del CCA, anotaba más claramente el discurso civilizador y la inclusión de la clase subalterna, elemento al que tenían que moldear, manifestó:

[...] finalmente, a realizar estas actuaciones públicas, otras de carácter privado, pero siempre de índole cultural, para vivir en contacto espiritual perenne no solo con la clase social selecta sino entre los mismos asociados y también con el elemento obrero i clase popular, convirtiendo para esto el recinto del modesto local que nos sirve de colmena de trabajo, en un verdadero HOGAR INTELECTUAL, de ambiente familiar i sencillo, despojando de la severidad der los centros de índole académico, donde se aborden temas de estudio al alcance de todos, para llenar así los fines de extensión cultural (Escarcena, 1938).

Evidentemente, tenían que incorporar en sus actuaciones artística a la gran masa subalterna, porque como dice Escarcena, ellos eran los “conejillos de indias” a los que debería llegar el mensaje “civilizador” para moldearlos, de ahí su inclusión, en diferentes actuaciones del Centro Cultural, porque Escarcena refiere que hay espacios públicos para actos artísticos pero también espacios privados para los socios del Centro Cultural; y era obvio que debería ser así, porque existían espacios para las reuniones privadas de los notables, algunas veces con actuaciones públicas y otros espacios para los subalternos, como las barriadas, o cantinas, o las corridas de toros, donde asistían los “incultos”, según los intelectuales. Pero, Escarcena manifestaba que era necesario que la masa subalterna participe para conocerlos más de cerca y lograr sus fines y objetivos a través de la extensión cultural que el Centro se había planteado realizar durante años atrás.

Para tener una idea clara de quiénes eran considerados indígenas o mestizos, es fundamental considerar a Rosa Escarcena Arpaia,<sup>5</sup> intelectual del CCA y quien escribe

5 Profesional de Servicio Social quien estudió en la ciudad de Lima y

un extenso artículo, para clasificar al indio ayacuchano y establecer pautas de cómo se le debería “moldear” a través del proceso educativo “civilizador” que se impartía en las escuelas y colegios de la ciudad de Ayacucho.

Rosa Escarcena dice que “el indio gracias al mestizaje resultante de su cruzamiento con las razas conquistadoras de América; y a su contacto con los centros civilizados que se formaron posteriormente, ha llegado a constituir en factor étnico...creando problemas sociológicos que preocupan seriamente a los estadistas [...] es posible distinguir cada uno de los variados colores que las forman, asimismo son nítidamente diferenciables los diferentes grupos indígenas, bajo el punto de vista de su grado de cultura, vestidos, condiciones bio-psíquicas, sus aptitudes artísticas, sus industrias e idioma” (Escarcena Arpaia, 1937/1938). Para la autora, el contacto con centros “civilizados” permitiría que el indígena pueda transformar sus variadas formas de comportamientos y aptitudes dentro de la sociedad “culta” ayacuchana; por lo tanto, era necesario conocer su clasificación y así tener una idea más objetiva de la clase subalterna que vivía por la década de los treinta y cuarenta del siglo XX. La clasificación realizada por Escarcena es la siguiente:

- **Indio rústico**, llamado generalmente *purun runa*.
- **Indio semicivilizado**, campesino, llamado chacra runa, que está en las comunidades, también en los pagos y pequeñas aldeas, además son los yanaconas de las haciendas. Los hombres visten casi como el indio rústico [...] hombres y mujeres usan la coca, beben chicha, aguardiente de caña, i los hombres fuman cigarrillos ordinarios [...] vive en chozas de paja [...] el idioma es el quechua, pero hay algunos que entienden el castellano [...].
- **Indio civilizado**, llamó así al indio poblano, de distritos, villas i aldeas; muchos de estos se infiltran entre los

---

llegó a ser profesora de aula en Ayacucho.



habitantes de las capitales de provincia...no obstante de que viven ya en contacto con centros habitadas por hombres que practican las COSTUMBRES DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL, sin embargo, tienen bastante arraigo a los hábitos de los medios campesino, pero algunos que hablan castellanos [...] (Escarcena Arpaia, 1937/1938).

Esta clasificación, nos hace notar que en el mundo subalterno del indígena también había una clasificación como la diferencia que existe entre el indio rústico frente al indio semicivilizado o “civilizado”, como lo expresa la autora; por lo tanto, el indio civilizado era el que habitaba en las villas, distritos y las pequeñas ciudades como Ayacucho, donde el indígena había aprendido el castellano y habla muy poco el quechua; la autora utiliza la categoría “civilizado” porque son indígenas que habitan conjuntamente con los notables de la ciudad, pero en los barrios tradicionales como Carmen Alto o Santa Ana. En este caso, Escarcena tienen una manera de clasificarlos y diferenciarlos en capas sociales a los propios indígenas ayacuchanos.

Además, dice que “[...] estos compatriotas nuestros, son todavía los ilotas de nuestro país el Servicio Social un vasto campo de acción, para incorporarlos en forma efectiva a la civilización, haciendo de ellos factores útiles a la sociedad i a la patria” (Escarcena Arpaia, 1937/1938); confirmando así, que dentro de la propia clase subalterna existía una jerarquización:

Por otro lado, Rosa Escarcena, también clasifica al indio mestizo, diciendo:

[...] ahora debo hacerlos conocer dos nuevos tipos de nuestros indígenas; que se diferencian de los anteriores descritos no sólo por sus costumbres, hábitos de vida i actividades industriales sino también su mentalidad i por lo que ellos significan como factores de nuestra nacionalidad; estos son los mestizos indios que se dan

la mano con los otros mestizos blancos que descienden de los criollos, los primeros mantienen el sello de la raza quechua al paso que los segundos conservan el de la raza blanca conquistadora del Imperio de los incas.

- **Indio mestizo plebeyo:** Son los que constituyen núcleos de elementos de cierta cultura en las pequeñas poblaciones de distritos, así como de las provincias...en su propio mestizaje lo denunciando [sic] sus apellidos, que corresponden a Rivera, Calderón, Martínez, Suárez, Paredes, Cordero, López, Pizarro, con bailes i comidas en carpas especiales o en sus casas...
- **Indio mestizo culto:** Es el que establece el enlace entre el indio culto, civilizado, con las clases sociales descendientes de los criollos del coloniaje. En cuanto a su idioma, costumbres, régimen de vida, alimentación, vivienda e instrucción, casi en nada difieren de los mestizos. Los hombres visten de casimir de manufactura nacional i para los días de fiesta de casimires extranjeros, usan el vestido que todo conocemos, con camisa blanca, cuello i corbata, Conocen el uso del reloj de bolsillo o de pulsera, usan sombrero extranjero fino, calzados de hule o de cuero fino i calcetines. Proscriben el empleo de la coca; su mesa es la de cualquier hombre civilizado, beben vino, cerveza, coñac i aguardiente de uva. Las mujeres mestizas, constituyen a la mestiza huamanguinas, mujer de tipo atrayente, de tez blanca o ligeramente morena, de ojos grandes i negros [...] estos mestizos llegan a adquirir una instrucción más completa, pasan por la segunda enseñanza, llegando a ingresar muchos de ellos a la Universidad i escuelas especiales” (Escarcena Arpaia, 1937/1938).

La autora, nos hace conocer la diferencia que existiría entre estas dos capas sociales subalternas, una más superior: indios mestizos, plebeyos y cultos- en contraste a la otra, que es inferior: indios rústicos o semicivilizados; en este sentido,



esta sociedad de notables, constituida por autoridades como prefecto, subprefecto, alcalde, gobernador y por intelectuales que incluyen periodistas, médicos, sacerdotes, maestros, abogados, comerciantes regionales y extranjeros-, será la del protagonistas de la transformación de los miembros de la clase subalterna. Por lo tanto, al conocer dicha clasificación de los indígenas de Ayacucho, podemos tener una idea cabal de los que significaban para los intelectuales en el discurso civilizador del Centro Cultural. En otros términos, el texto de Rosa Escarcena sintetiza lo que significaba el indígena en la percepción de los miembros del CCA.

Otro intelectual del Centro Cultural Ayacucho, es el maestro Antonio Hierro Pozo,<sup>6</sup> quien en su artículo nos manifiesta:

(...) el progreso es de orden material moral o intelectual  
(...) las enseñanzas de estas actividades a los alumnos  
y al pueblo son tan necesarias para saber vivir como el  
saber alimentarse y vestirse (...) la cultura de nuestros  
maestros preceptores es simplemente instructiva y  
didáctica, en cuanto a sus actividades indicadas, pero es  
posible el perfeccionamiento de sus conocimientos bajo  
la hábil dirección de los profesionales representativos  
del Estado (Hierro Pozo, 1939).

Hierro Pozo, propone que, si la enseñanza del maestro es sólo instructiva, entonces se hace necesario que se lleve a la práctica dichos conocimientos impartidos en las aulas escolares; y si a los preceptores les falta mayor conocimiento entonces deben tener mayor conocimiento de la vida cotidiana del indígena que va a la escuela. En este estado de situación educacional, la niñez y juventud no podía progresar y forjar un porvenir dentro y fuera de Ayacucho, se hacía necesario que los maestros sigan capacitándose para lograr el cambio en la clase subalterna en lo referente a su comportamiento dentro y fuera de las aulas escolares y lograr así el proceso civilizador





que tanto pregonaban en sus artículos. El artículo de Hierro es llamativo porque emplea en su discurso los problemas que el Centro Cultural debería resolver; asimismo, tenían la gran labor transformadora de mejorar dicho proceso civilizador en el proceso de enseñanza y aprendizaje de sus alumnos.

Por otro lado, en su nuevo discurso por la renovación de cargos del CCA, Pío Max Medina, exclama:

[...] la experiencia que, según la expresión de un notable pensador, es: “pulir de los años y sucesión de acontecimientos, que tornan en razonamiento cuidadoso la impresión de sucesos”; la experiencia, repito, nos enseña que en los pueblos que han alcanzado cierto grado de civilización, se organizan sociedades con fines humanitarios, sociales, industriales y políticos. Pero esta misma experiencia nos dice, también, que las instituciones que siguen, sin solución de continuidad, llenando la razón de su ser o la finalidad de su existencia, son las que responden a un sentimiento predominante de cohesión social [...] el sentimiento de perfección humana y el anhelo de progreso y mejoramiento moral, se logró consolidar merced a la acción fecunda y salvadora de la religión cristiana, de la cultura y de la civilización. Pero, parece que en estos momentos catastróficos para la cultura y la civilización, la fuerza y la violencia han decretado la inutilidad e ineficiencia de los grandes postulados que constituyen la salvadora de la humanidad en los intentos de retroceso a la barbarie. [...] no hay una sola persona entre los presentes que no crea que en nuestras ciudades se siente, hoy como ayer, la necesidad [...] de una mayor difusión de la cultura, en sus múltiples aspectos, con tendencias al mejoramiento de la vida colectiva [...] después de 6 años de fundación del Centro, podemos afirmar, que esta institución, por su actividades sociales, justifica plenamente su existencia [...] (Medina, 1940).



Es así como Pio Max Medina realiza una comparación entre una sociedad civilizada con otra que aún está en dicho proceso de civilización, como lo era Ayacucho para la tercera década del siglo XX. En ese sentido, Medina señala que toda persona culta siente la necesidad de la expansión de la cultura para mejorar la vida colectiva del poblador ayacuchano. Es así como el Centro Cultural Ayacucho, al renovar su junta directiva, también renueva sus planteamientos en torno a la cultura manifestando que la difusión de la cultura sería en todos los aspectos de la vida: educación, economía, social; esforzándose el Centro con espíritu de tolerancia, de mutuo aprecio, de nobles sentimientos; de respetuosa consideración hacia las personas aptas y calificadas” quienes era los difusores del cambio de la cultura subalterna a través de su discurso civilizador.

En 1941, Alfredo Parra Carreño, al escribir el editorial en la revista *Huamanga* manifestaba su preocupación sobre el progreso de la nación y de la ciudad de Ayacucho, manifestando que:

En estos terribles momentos en que el mundo se estremece con oleadas de sangre...América se une como un puño para defender su libertad y con ella a la democracia, haciendo renacer [...] la conciencia nacional [...] en estos momentos es justo [...] cada hombre debe contribuir a la fórmula del progreso i de la unión, comenzando en el terruño para extenderse en la nación entera [...] Huamanga ha querido investigar lo propio, hurgando sus valores históricos, literarios i artísticos. Ha comprendido que su labor cultural debe comenzar por lo nuestro y lo ha hecho venciendo obstáculos [...] Su carácter netamente cultural ha merecido respecto i reconocimiento [...] como decimos al principio, en momentos en que los pueblos necesitan de más unión i de órganos que defiendan la civilización y la cultura,



se pone obstáculos. Parece que este fuera obra de personas que no quieren el progreso de la ciudad. [...] olvidan que Huamanga hace una labor cívica para que las generaciones venideras encuentren datos concretos para la formación del gran libro de los pueblos que se llama Historia (Parra, 1941, pág. 1).

En este sentido, Parra Carreño, manifiesta su preocupación no sólo por los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial sino porque según él existía ciudadanos que no deseaban que la revista siga difundiendo; esa preocupación de uno de los fundadores del CCA, hacía que haga un llamado a dichos “enemigos” de la cultura y de la civilización del pueblo ayacuchano, para que reflexionen y no pongan obstáculos a la difusión del proceso civilizador que el Centro Cultural se había planteado con fines de transformar la manera de pensar de la clase subalterna que no participaba de la vida cultural de la ciudad. Es por eso que, desde su discurso civilizador, llama a la unidad y a la defensa de la libertad, incidiendo en seguir difundiendo la historia y cultura de Ayacucho por todo el Perú a través de su revista *Huamanga*.

Pero el Centro no solo fue el difusor de la cultura, sino que fue más allá, formó un Centro Geográfico integrado por algunos miembros de la institución:

Con disposiciones emanadas de la Sociedad Geográfica de Lima, se ha reorganizado el Centro Geográfico de Ayacucho. El día 6 se reunieron varias personas en el Club “9 de diciembre”, con el objeto de elegir al personal de su Junta Directiva, la que se constituyó en la siguiente forma:

**Presidente.** Dr. Pío Max Medina

**Vicepresidente:** Br. Alfredo Parra Carreño.

**Secretario Bibliotecario:** Dr. Edmundo Vidal Olivas

**Tesorero:** Sr. Manuel Bustamante (Parra, 1941).



Así es como los miembros del CCA continuaron su difusión en el aspecto geográfico. El nuevo director del Centro Cultural Ayacucho, Ernesto Navarro del Águila, señaló que hace once años, se había iniciado la labor cultural y que, por lo tanto, “asistimos a grandes transformaciones sociales” (Navarro, 1945, pág. 39). Y agregó “que las familias ayacuchanas no sufran las consecuencias de la desunión por obra de las pasiones i por los que se infiltran trayéndonos vicios i costumbres de lugares extraños...detengamos el predominio de los grupos sobre los otros [...] que en Ayacucho las razones no se encadenen i los hijos de nuestros hijos reciban la herencia espiritual, llena de luces” (pág. 40). En consecuencia, el imperativo que no haya vicios y costumbre ajena a la de los ayacuchanos, por eso traía desánimo y conflictos culturales, por lo tanto, llamaba a que no existan distinciones de clases. Todo esto sugiere que los discursos de los intelectuales del CCA estaban orientados a transformación de la conducta de la clase subalterna.

Durante la primera mitad del siglo XX (1950), Juan José del Pino, miembro del CCA, hace un análisis de la situación cultural en la que se encontraba la región décadas atrás, manifestando que:

La vida cultural de nuestra cuatricentenaria ciudad languidece [...] hace tres años había en la ciudad intensa actividad cultural. Se abrían ciclos de conferencias con recitales de música de canto y baile y de poesía y se realizaban veladas literarias musicales con estreno de obras teatrales ayacuchanas. Fuera de la biblioteca municipal que es muy poco concurrida, no tenemos bibliotecas populares (...) pero a pesar de que todo está por hacer sufrimos el atraso y el primitivismo de nuestra ciudad con musulmana resignación [...] desde esta columna hacemos un llamado a los hombres maduros y a los jóvenes para que despertemos de nuestro letargo y hagamos algo por el progreso de nuestra ciudad (Del Pino, 1950).



Juan José del Pino se refiere a que la clase notable de la ciudad ya no difundía actuaciones culturales para el pueblo y que el discurso civilizador no estaba rindiendo sus frutos; por lo tanto, era necesario hacer nuevos ciclos de conferencias, teniendo como base el canto y el baile; la queja es más que nada hacia los propios notables de la ciudad y no tanto así los subalternos, que no habían logrado cambiar sus costumbres en su totalidad; pero sí habían sido civilizados para ir a la escuelas, colegios y sobre todo ir a misas los domingos; pensamos que es posible que en el aspecto cultural no se logró mucho en el aspecto cultural, fue mayor el avance en la construcción de obras públicas e infraestructura de la ciudad capital del departamento. De todos modos, el llamado era para que los notables de la ciudad puedan seguir la ruta del progreso cultural que el Centro Cultural tanto difundió décadas atrás.

Pero este letargo cultural, se terminó, cuando el CCA cumplió sus Bodas de Plata –25 años–. Por esos tiempos, la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, comenzó a funcionar nuevamente, luego que fuera clausurada en 1886. Después de todo, para entonces tendría nuevos brillos como lo aseguro José Medina:

Los que seguiremos las huellas de quienes nos legaron un deber sagrado que cumplir. En pro de la cultura regional, al celebrar hoy este acontecimiento, 25 años de vida institucional, hacemos una renovación [...] cual es el grado de cultura cada vez superior de Ayacucho (Camino Brent, 1959).

Y respecto a las acciones y vínculos del CCA en el proceso de reinicio y funcionamiento de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Medina señaló:

El Centro Cultural ha designado un miembro de su institución que integre la Corporación Comunal de la

Universidad de San Cristóbal de Huamanga, a petición muy gentil del Rector, designación que recayó en mi persona [...] (Camino Brent, 1959).

Como vemos en la cita, Medina, conformó como nuevos miembros del CCA. En ese sentido, manifestó lo siguiente:

[...] Hemos tenido la suerte de incorporar al seno de nuestra Institución, como socios activos al Sr. Fernando Romero Pintado, y Enrique Camino Brent, quienes con su sólida cultura, harán que nuestra institución se enrumba por horizontes mejores. Las puertas del CCA, están abiertas, para todos aquellos que tengan el espíritu y propósito de superación intelectual y cultural (Camino Brent, 1959).

El nuevo escenario hizo que el Centro Cultural reinicie su nuevo proceso civilizador, pero desde entonces, apoyado por intelectuales procedentes de la Universidad. En esta nueva coyuntura cultural, la labor civilizadora del CCA continuaría en la (re) educación del indígena con fines de transformar sus comportamientos y conductas en los espacios públicos y en las celebraciones en las que participaban en la ciudad de Ayacucho.

En este recorrido por el Centro Cultural Ayacucho, podemos afirmar, que muy aparte de algunos descensos culturales, lo más importante es que, los intelectuales lograron ser escuchados antes las autoridades locales de la ciudad; asimismo, su logro fue político, porque llegaron ser diputados, senadores o alcalde de la propia ciudad de Ayacucho y desde ahí contribuyeron a su desarrollo y progreso. Por ejemplo, Manuel Jesús Pozo, fue alcalde en 1924; Pio Max Medina, Senador por Ayacucho durante el gobierno del Oncenio de Legía y el profesor Alfredo Parra Carreño llegó hacer Ministro de Educación. Por lo tanto, el proceso y discurso civilizador que ellos iniciaron a través de la revista *Huamanga* logró, sus propósitos porque

se implantó, por ejemplo, los métodos didácticos de la Escuela Nueva en el proceso de enseñanza-aprendizaje en las aulas escolares; esto, fue posible porque muchos de los intelectuales del CCA, eran maestros de escuela y de colegios, como Lucio Alvizuri, Alfredo Parra Carreño, Manuel Bustamante, Gustavo Castro Pantoja, Manuel Hierro Pozo; quienes lograron que sus alumnos no sean simple receptores de la enseñanza del maestro sino participes de los nuevos métodos activos que sus maestros había renovado..

Así como el CCA fue el difusor del discurso civilizador también fue el que encaminó al cambio de conducta de la clase subalterna de la región. Este fue el punto clave del proceso civilizador del CCA, pero por otro lado, no sólo en el ámbito cultural sino también en la mejora de infraestructura en la ciudad y construcción de más vías de comunicación, la construcción de escuelas escolares, de un teatro municipal, de un gimnasio para los niños; mejora del fluido eléctrico, construcción de un hospital, estadio, aeropuerto, pavimentación de las calles faltantes, instalación de agua potable domiciliaria, etc. Es decir, el CCA contribuyó al desarrollo y progreso de Ayacucho. Tuvo eco en las autoridades políticas que apoyaron sus iniciativas logrando que Ayacucho salga del atraso y del letargo en la que se encontraba durante muchas décadas. Asimismo, la importancia que tuvieron los miembros del CCA con el poder local, fue amplia, porque muchos de ellos eran invitados para dar conferencias y charlas en el municipio huamanguino y la prefectura, espacios que, al mismo tiempo, eran aprovechados para enviar sus mensajes de progreso y desarrollo cultural a las autoridades locales. Lo importante fue que sus propuestas e ideales, fueron siempre escuchadas en la escena política para el logro que ansiaban los intelectuales, tanto en el aspecto material como en el aspecto cultural.

### **Conclusiones**

Como se ha podido leer en nuestro artículo, el discurso “civilizador” de la comunidad de intelectuales, mantuvo

influencia a nivel político, porque recibió el apoyo unánime del poder local. Las autoridades invitaban a los miembros del CCA a dar conferencias y charlas sobre la historia, costumbres, tradiciones, desarrollo y progreso de la región; alternativas que eran tomadas en las sesiones que se llevaban a cabo en la municipalidad huamanguina, para posteriormente dirigirlas al gobierno central y así obtener obras públicas para el desarrollo de la región. Además, el discurso civilizador del CCA fue tomado para (re) educar al indígena y transformarlo en un ser humano más culto y decente, sobre todo a los niños y adolescentes que cursaban el nivel primario y secundario, para desde ahí poder enfocarse en un cambio en el indígena adulto, quien era visto como el más resistente a dichas transformaciones. Era importante para el CCA, implantar los buenos modales en los indígenas que frecuentaban los espacios públicos de la ciudad; sus discursos se dirigían mayormente a un cambio radical de sus malos “hábitos” considerados por los intelectuales y notables de la ciudad como “incultos”, “incivilizados” y bárbaros”. Esta manera de enfocar su discurso tuvo una influencia gracias a la aplicación de los métodos didácticos de la Escuela Nueva; influencia que sirvió para transformar a la clase subalterna y convertirlos en una clase “decente”, lográndose dicha transformación por las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX.

Convertir al indígena en una persona más civilizada, fue una labor ardua, en los adultos; pero con mucha más facilidad en los niños y adolescentes que frecuentaban las escuelas y colegios de la ciudad de Ayacucho; logro que se dio por que muchos de los intelectuales del CCA era maestros de dichas instituciones educativas, quienes pusieron en práctica su discurso civilizador en el interior de las aulas escolares. Jóvenes que décadas más adelante, llegarán hacer ciudadanos decentes, con comportamientos más civilizados en los espacios públicos de recreación, como la Alameda, parques y plazoletas de la ciudad de Ayacucho, demostrándose que el discurso civilizado dio sus frutos.



Concluimos en manifestar que el logro de los intelectuales del CCA, si influyó en los cambios que se operaron en los comportamientos de los indígenas de la ciudad.

### Referencias bibliográficas:

- Aljovín de Losada, C., & Velázquez, M. (2017). *Las voces de la modernidad. Perú. 1750-1870. Lenguajes de la Independencia y la República*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Alvizuri, L. (1935). El indigenismo en Ayacucho. *Huamanga*(4), 85-87.
- Camino Brent, E. (1959). Editorial. *Huamanga*(93), 5-7.
- Das, V., & Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social* (27), 19-52.
- De Castro, M. (1934). [Discurso]. *Huamanga*(1).
- De la Peña, G. (1999). Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos*(1), 13-27. Obtenido de <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1271>
- Del Pino, J. J. (1950). Editorial. *Huamanga*(71).
- Drinot, P. (2016). *La seducción de la clase obrera: trabajadores, raza y la formación del estado peruano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Elías, N. (1994). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogénéticas y psicogénéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escarcena Arpaia, R. (1937/1938). El indio ayacuchano. *Huamanga*(15 y 16), 27-29.
- Escarcena, J. A. (1938). La misión del Centro Cultural Ayacucho. *Huamanga*(13), 15.
- Hierro Pozo, A. (1939). La decadencia de Huamanga y su resurgimiento. *Huamanga*(17), 9-10.
- Krotz, E. (1994). Cinco ideas falsas sobre “la cultura”. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 9(191), 31-36.
- Medina, P. M. (1940). Renovación de cargos en el Centro Cultural Ayacucho. *Huamanga*(36-37), 14-19.



Navarro, E. (27 de octubre de 1945). Editorial. *Huamanga*, 39-40.

Parra Carreño, A. (1936). Editorial. Ayacucho 31 de marzo.  
*Huamanga*(6), 40-41.

Pozo, M. (1934). Editorial. *Huamanga*(1), 2.



# El exilo de dictadores latinoamericanos en la República Dominicana trujillista (1957-1960)

José María *Vásquez Gonzales*

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú  
josemariavasquezgonzales@hotmail.com

Recibido: 07-06-2019

Aceptado: 13-08-2019

**Resumen:** A finales de los años cincuenta del siglo XX, diversas causas internas y externas obligaron a varios dictadores de América Latina a dejar el poder y salir al exilo. Fue el caso de Gustavo Rojas Pinilla de Colombia, Juan Domingo Perón de Argentina, Marcos Pérez Jiménez de Venezuela y Fulgencio Batista de Cuba. Los cuatro fueron recibidos por el dictador Rafael Leónidas Trujillo en República Dominicana. El objetivo del artículo es estudiar la forma en que se dio el proceso de exilo de cada uno de ellos, en particular la manera en que llegaron y salieron de la isla caribeña, así como la relación que tuvieron con su anfitrión.

**Palabras clave:** *exilo, dictaduras, República Dominicana, Trujillo.*



The exile of Latin American dictators in the Trujillista Dominican Republic (1957-1960)

**Abstract:** At the end of the fifties of the twentieth century, various internal and external reasons forced several dictators of Latin America to leave power and go into exile. It was the case of Gustavo Rojas Pinilla of Colombia, Juan Domingo Peron of Argentina, Marcos Pérez Jiménez of Venezuela and Fulgencio Batista of Cuba. The four were greeted by the dictator Rafael Leonidas Trujillo in the Dominican Republic. The article aims to explore ways in which gave the process of exile from each of them, in particular the way that arrived and left the Caribbean Island, as well as the relationship they had with their host.

**Keywords:** *exile, dictatorship, Dominican Republic, Trujillo.*



## O exílio de ditadores latino-americanos na República Dominicana Trujillista (1957-1960)

**Resumo:** No final dos anos 50 do século XX, várias razões internas e externas forçaram vários ditadores da América Latina, deixar o poder e ir para o exílio. Foi o caso de Gustavo Rojas Pinilla da Colômbia, Juan Domingo Peron da Argentina, Marcos Pérez Jiménez de Venezuela e Fulgencio Batista da Cuba. Os quatro foram recebidos pelo ditador Rafael Leónidas Trujillo na República Dominicana. O artigo pretende estudar como ele foi dado o processo de exílio de cada um deles, em particular da maneira que chegou e deixou a ilha do Caribe, bem como a relação que eles tinham com seu hospedeiro.

**Palavras-chave:** *exílio, ditadura, República Dominicana, Trujillo.*

## Consideraciones iniciales

Antes de adentrarse en el objeto de estudio de este artículo, se considera pertinente hacer una breve revisión acerca de lo que se entiende aquí por exilo y cuáles son sus principales rasgos característicos. Se estima que lo primero que hay que apuntar es que, en los hechos, el exilo es un fenómeno migratorio, individual o colectivo, tan antiguo como la humanidad misma, que adquirió mayor visibilidad y relevancia en los siglos recientes al formarse los Estados-nacionales, establecerse las fronteras físicas y las nociones de nacionalidad, patria, ciudadanía, etcétera.

En particular, en América Latina este fenómeno se hizo más evidente y frecuente durante la segunda mitad del siglo XX, contribuyendo a despertar un mayor interés en él en distintas esferas de la sociedad. En el ámbito académico, sobre todo a finales de esa centuria, estudiosos de las Ciencias Sociales y las Humanidades avanzaron en la sistematización del conocimiento del tema y generaron un *corpus* bibliográfico en el que se hayan análisis de distinta profundidad y alcance, desde monografías individuales hasta amplias obras colectivas, que abordan diversas aristas del fenómeno del exilo. Entre los libros que han salido a la luz en los últimos diez años, en el marco de la historia política –en la que pretende inscribirse este artículo–, sobresale el de los científicos sociales argentinos Mario Zsnajder y Luis Roniger, titulado *La política del destierro y el exilo en América Latina*, publicado primero en inglés (2009) y luego en español (2013). En sus páginas, entre otras cuestiones, se debate acerca de la definición del término exilo, se revisan las características de los exilados latinoamericanos a lo largo de la historia de los siglos XIX y XX, así como de los lugares de exilo, de las comunidades de exilados y de su activismo político, lo mismo que del retorno a su país de origen o de su integración al de acogida. Por el asunto que aquí interesa, es importante destacar que los autores dedican un capítulo a los “presidentes en el exilo”, donde pasan lista a una gran

cantidad de políticos que fueron exilados antes y/o después de convertirse en gobernantes; donde, por cierto, apenas si incluye breves notas acerca de las experiencias de Perón y de Batista en República Dominicana, pero no de Rojas Pinilla y Pérez Jiménez. El libro ofrece aportaciones sustanciales y, si bien se puede estar de acuerdo o no con algunos elementos y se echan de menos otros, es una obra imprescindible para el objeto de estudio que aquí se trata.

Con base en ese texto y en otros más, bien puede afirmarse que el exilo es un término polisémico que suele fundirse y confundirse con otras expresiones como, por ejemplo: destierro, deportación y expatriación, asilo y refugio, diáspora y éxodo; sin embargo, cada una tiene características propias que las diferencian entre sí, aunque también tienen en común un elemento importante: todas son una forma de migración forzada, en particular por motivos políticos (Rodríguez de Ita, 2015, págs. 51-55; Sznajder & Roniger, 2013, págs. 31-46). En este artículo, el exilo se entiende como la salida forzada del país de origen, pero con cierto margen –casi siempre reducido– de decisión voluntaria, esto es, cada persona resuelve si debe y quiere abandonar su tierra natal; es decir, se trata de una emigración “forzivoluntaria” por razones políticas, como lo señalar incluso varios exiliados.

Entre las personas que salen al exilo se pueden encontrar políticos y sindicalistas, artistas e intelectuales, profesores y estudiantes universitarios, profesionistas y obreros, así como variados miembros de la sociedad civil (Sznajder & Roniger, 2013, págs. 101-120, 172-235, 312-345). Casi todos tienen una filiación y/o una actividad política definida, desde gobernantes dictatoriales o demócratas hasta ciudadanos comunes, pasando por dirigentes, militantes y simpatizantes de alguna corriente político-ideológica, sea de derechas, centro o izquierdas, destacándose de manera cuantitativa y cualitativa los de dos estas últimas.



Imagen 1. Rafael Leónidas Trujillo. <http://amoamao.net>

La salida al exilo puede ser clandestina, sin protección jurídica y hasta sin ningún documento; o bien de manera abierta, con pasaporte. Puede ser con protección jurídica, a través de la figura de refugiado, otorgada por el Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), o por medio de la de asilado concedido por algún Estado firmante de convenciones suscritas al respecto (Rodríguez de Ita, 2011, págs. 256-258, 262-263). Independientemente de la forma de salida y según variadas circunstancias, los exilados tienen como opciones: quedarse en el país receptor, irse a otro o a otros (exilo en serie o serial), regresar al de origen (Sznajder &

Roniger, 2013, págs. 45-52). En casi todos los casos, buscan el retorno y se desexilan cuando las circunstancias lo permiten. Otros, ante la prolongación del exilo, se quedan e integran en definitiva en el territorio de acogida.

Dependiendo de diversos factores, el exilo se realiza hacia países que ofrecen cierta apertura; en general, quienes lo necesitan emigran con más frecuencia hacia países limítrofes o cercanos al de origen, y en menores ocasiones a lejanas tierras (Sznajder & Roniger, 2013, págs. 121-171).

Más allá de lo expuesto hasta aquí, los exilados son tal en la media que se identifican a sí mismos con ese término. Sin embargo, no faltan algunos que, aun siéndolo ampliamente, se niegan a aceptarse como tal. De allí que, para entender mejor este fenómeno, hay que seguir estudiando casos particulares que se dan en distintas partes de la región, en varios momentos de la historia.

Tal como ocurrió en los últimos años de la década de los cincuenta del siglo XX, cuando diversas causas internas y externas de América Latina y el Caribe obligaron a varios gobernantes en funciones, calificados de dictadores, a dejar el poder y salir al exilo. Fue el caso del colombiano Gustavo Rojas Pinilla, del venezolano Marcos Evangelista Pérez Jiménez, del argentino Juan Domingo Perón y del cubano Fulgencio Batista y Zaldívar, quienes fueron recibidos en República Dominicana, por entonces dominada por el longevo dictador Rafael Leónidas Trujillo, a quien llamaban –al parecer más por miedo, que por admiración– el Generalísimo, el Benefactor de la Patria y el Jefe. Cada uno de los cuatro exmandatarios arribaron de distinta manera a la isla caribeña y se establecieron por pocos meses o máximo un par de años, lapso en que tuvieron que alternar, en mayor o menor medida, con su anfitrión y fueron atendidos por él de forma diferenciada.

El objetivo de este artículo es conocer cómo se dio el proceso de exilo de cada uno de los cuatro dictadores recibidos en República Dominicana, en particular las razones



y la forma en que llegaron y salieron de la isla caribeña, así como la manera en que fueron tratados o destratados por el denominado Generalísimo. Se parte del supuesto de que esta situación de exilo tiene los rasgos característicos comunes arriba esbozadas, pero también presenta algunos particulares, tanto en cada caso, como en el conjunto de ellos.

Cumplir el objetivo y mostrar los elementos ordinarios y extraordinarios de los casos examinados no es tarea del todo fácil, toda vez que hay muy poca información disponible al respecto, lo que obstaculiza seguir con puntualidad la pista de los exilados, a pesar de que eran figuras públicas notorias. Para superar las dificultades se hizo una amplia búsqueda de materiales en soportes tradicionales y electrónicos logrando encontrar varias fuentes primarias y secundarias. Entre ellas se hallan algunos trabajos periodísticos y blogs de historiadores, sobre los que se practicó una validación lo más cuidadosa posible. También se localizaron entrevistas y memorias de diversos actores, publicadas en distintos momentos y en diferentes formatos, sobre todo en diarios y libros; mismas que presentan varias limitaciones, siendo la principal de ellas la falta de objetividad –involuntaria o no– de los propios actores. No obstante las dificultades, se logró avanzar en el conocimiento de la experiencia planteada como objeto de este estudio, esto es: el exilo de dictadores latinoamericanos en República Dominicana trujillista, entre 1957 y 1960.

### **Gustavo Rojas Pinilla**

El general Rojas Pinilla, a quién se le calificó de dictador, gobernó Colombia del 13 de junio de 1953 al 10 de mayo de 1957, tanto su ascenso al poder, como su derrocamiento fueron a través de golpes de Estado. A partir de su destitución, estuvo fuera de su país alrededor de 18 meses, de lo que existe muy escasa y ambigua información. Según algunos indicios su exilo lo vivió en República Dominicana y España. Retornó voluntariamente a su patria para enfrentar un juicio político y,

si bien no hay acuerdo en cuanto a la fecha exacta del regreso, se puede establecer que este fue alrededor de octubre de 1958; de lo que sí hay certeza es que el 22 de enero siguiente se presentó a declarar ante las autoridades correspondientes. Desde entonces, no volvió a exilarse; se quedó en su tierra natal y, luego de recuperar sus derechos políticos, volvió a ejercerlos, fundó un partido y, en 1970, se presentó como candidato presidencial en unas elecciones cuestionadas que le negaron el triunfo. Murió en territorio colombiano, en 1975 (boyacultural.com, 2019; EcuRed, 2018; Morales Rivera, 1998; Neira, 2017; Redacción política, 2007; Valencia Gutiérrez, 2011, págs. 17-29).

Acerca de su exilio en la isla caribeña, es difícil encontrar datos precisos; pero hay al menos un par de testimonios que dan cuenta de ello. Por un lado, Joaquín Balaguer (2000, pág. 259), escritor y político dominicano, vicepresidente de su país entre 1957 y 1960, en sus *Memorias de un cortesano de la “Era de Trujillo”*, hace un escueto comentario indicando que el colombiano fue objeto, por el corto tiempo que estuvo allí, de un tratamiento de la “mayor consideración” por parte del llamado Benefactor.

Por otra parte, Hans Paul Wiese Delgado (2001), dominicano de ascendencia alemana, amigo y administrador de los ingenios azucareros del hombre fuerte de la isla, en sus memorias intituladas *Trujillo: amado por muchos, odiado por otros, temido por todos*, narra con sumo detalle la anécdota de un encuentro –que afirma haber presenciado– entre Rojas Pinilla y el Generalísimo; anécdota que fue comentada y validada, más de tres lustros después, por el periodista también dominicano José Pimentel Muñoz (2016). Según Wiese Delgado, el colombiano una tarde de septiembre de 1957, varias semanas después de haber llegado, se presentó en el Palacio Nacional. El Jefe ordenó que lo hicieran pasar y –según el administrador de ingenios trujillistas– el encuentro dio inicio de la siguiente manera:

El ex-general Rojas Pinilla, alto, con porte distinguido y altivo, elegantemente vestido de gris claro, entró al despacho. El Generalísimo Trujillo se puso de pie y lo abrazó al entrar. Se notaba que sentía cierta simpatía por el derrocado mandatario colombiano. Ante una señal del Generalísimo, el ex-general Rojas Pinilla tomó asiento. Trujillo me lo presentó como “su gran amigo” (2001, pág. 385).

Después de intercambiar opiniones sobre el acontecer de Colombia –continúa el testigo–, Rojas Pinilla agradeció que lo hubiera recibido en la isla y procedió a solicitarle que le comprara su residencia en Bogotá, pues tenía una situación económica apremiante, a lo que –según Wiese Delgado:

De repente, saliendo de su tranquilo papel escuchando, Trujillo le increpó diciéndole: “¿y cómo es que usted no tiene dinero? Y entonces ¿qué clase de dictador es usted?”

Rojas Pinilla, impresionado y pálido por las palabras del Jefe dominicano, estaba visiblemente lastimado.

Y Trujillo volvió a la carga: “¿Dictador? Dictador soy yo”. Y lo repitió varias veces.

Cuando se puso de pie para despedirse, el general Rojas Pinilla volvió a agradecerle la nueva muestra de amistad de Trujillo y reiteró que todo su dinero lo había perdido en la lucha por encaminar a su país por los senderos de paz, pero que otros militares ambiciosos lo habían tumbado para enriquecerse.

Entonces, El Jefe, en forma autoritaria, le dijo: “si usted tuviera dinero con que neutralizar a algunos militares de su país, yo lo repondría en el poder. Si usted me dijera que dispone de tal suma de dinero, yo pondría la misma cantidad y usted puede estar seguro de que dentro de muy corto tiempo sería de nuevo presidente de Colombia”.



Imagen 2. Gustavo Rojas Pinilla. <http://semanariovoz.com>

Rojas Pinilla no abundó nada y se fue del palacio (2001, pág. 386).

Acto seguido, Trujillo prosiguió tratando los asuntos azucareros con su administrador, al tiempo que le dijo:

¿Qué clase de dictador es ese? ¿A eso le llaman dictador en Colombia? Dictador soy yo, que dispongo de una de las más grandes fortunas del mundo. Dictador soy yo, que solo muerto me sacan del país. Yo no podría vivir nunca en el exilo pues para mí no hay nada como mi país. Solo muerto me sacan del país (2001, pág. 386).

Es de apuntar que, muchos años después, una nota de prensa colombiana que daba cuenta de hechos ocurridos en Bogotá, en 1980, informaba: “La sede diplomática de República Dominicana, ubicada sobre la 30 con 46, fue en los años 50 propiedad de Gustavo Rojas Pinilla” (*El Espectador*, 2008), dato

que abre la posibilidad de inferir que el Benefactor hubiera adquirido la casa y la empleara para alojar a su embajada en el país suramericano.

Cabe anotar que las referencias procedentes de las memorias de los dos funcionarios trujillistas, aunque mínimas, muestran que Rojas Pinilla en efecto estuvo exilado en la isla caribeña y sugieren el trato y el destrato que el Generalísimo brindó a un huésped que hasta hacía poco había sido su homólogo.

### **Marcos Pérez Jiménez**

El general Pérez Jiménez, Jefe Supremo de Venezuela del 2 de diciembre de 1952 al 23 de enero de 1958, fue puesto y depuesto en el cargo por la vía de la fuerza (Gómez Forero, 2019; Guerrero M., 2016). “Cuentan algunos historiadores que ese día, al darse cuenta de que el triunfo de la revuelta era irreversible, Pérez Jiménez le habría dicho a su ayudante de cámara: ‘Salgamos de aquí, que el pescuezo no retoña’” (AGENCIAS, 2001; Romero Salamanca, 2018). Inmediatamente después de su destitución, él y su comitiva –en la que estaban su esposa, sus tres hijas, su suegra y unos cinco de sus colaboradores más cercanos– se trasladaron al aeropuerto de La Carlota, para abordar el avión presidencial, conocido como la “Vaca Sagrada”, que los conduciría a la República Dominicana (Gómez Forero, 2019; Martínez & Bermúdez, 2018). En su huida, dejó una maleta olvidada que después fue pieza clave para su historia. Según Perozo Padua (2018), periodista venezolano en la actualidad exilado en los Estados Unidos: “Era la señora Flor Núñez de Pérez Jiménez, esposa del dictador depuesto, quien llamaba desde Santo Domingo” para pedirle a un empleado que la buscara, describiéndola de la siguiente manera: “Es una maleta blanca, de piel. Tiene una placa pequeña dorada con las iniciales ‘M.P.J.’ [...]”. La mentada maleta fue encontrada y entregada a las nuevas autoridades de Venezuela.

No hay claridad en relación a cuánto tiempo estuvo exilado en la isla caribeña, pero si se sabe con exactitud que el 24 de octubre de 1958 ya estaba en la ciudad estadounidense de Miami, disfrutando de una buena vida, pagada con la riqueza que había amasado durante su mandato; y es que con esa fecha presentó una carta solicitando al gobierno venezolano el envío de la maleta, en la que –como lo señalaba en su carta– había dinero en efectivo, títulos de inversiones y de propiedades inmobiliarias (Catalá, 1969, pág. 42; Perozo Padua, 2018). A partir de esa solicitud las autoridades de su país, no sólo no remitieron la famosa maleta, sino que empezaron un proceso de extradición, que se concretó en agosto 1963. De esta manera fue como regresó a Venezuela, para enfrentar un juicio por especulación y malversación de fondos, que en 1967 lo llevó a prisión (Catalá, 1969). Después de cuatro años fue liberado y volvió a salir al exilo, esta vez a España, donde murió, en 2001 (AGENCIAS, 2001).

798

Mallas



Imagen 3. Marcos Pérez Jiménez. <http://joacoramon.blogspot.com>

Entre las pocas referencias que hay sobre su exilio en tierra dominicana está la del ya citado Balaguer (2000, pág. 259), quien en sus memorias registra de forma lacónica que el corto tiempo que el venezolano estuvo en la isla caribeña fue tratado por el Benefactor “con frialdad y aun con grosería”.

También está la del ya mencionado Wiese Delgado (2001, pág. 186), quien apunta en sus memorias: “En esos días se hospedaba en el mismo hotel el depuesto ex-Presidente venezolano, Coronel Marcos Pérez Jiménez, acompañado de su familia y de sus compañeros de infortunio”.

Por su parte, el historiador dominicano Francisco Berroa Ubiera (2016), anota una cita textual de las *Memorias* de Flor de Oro Trujillo, hija del Jefe, en la que –según esta– hubo un breve intercambio de palabras del Generalísimo con un colaborador del venezolano, de la siguiente manera: “[...] cuando un asistente del ya derrocado dictador Marcos Pérez Jiménez le sugirió a Trujillo ‘retirarse’, este rey entre los caudillos le respondió bruscamente: ‘Estoy montado sobre un tigre y si me caigo me comerá’ [...]”. Referencia que permite inferir que Pérez Jiménez estuvo en la isla y tuvo contacto con el Benefactor.

### Juan Domingo Perón

Perón, el general argentino, calificado por sus antagonistas como dictador, el 4 de junio de 1952 asumió el cargo de presidente para un segundo período para el que fue electo y que no pudo concluir, pues fue destituido por un golpe de Estado el 21 de septiembre de 1955 y en la práctica obligado a salir del país. Entre ese año y 1973 vivió una serie de exilios, por períodos más o menos breves en Paraguay, Panamá, Nicaragua, Venezuela y República Dominicana, así como por un largo lapso en España. Tal cadena de exilios se caracterizó por amenazas, agresiones y atentados en su contra. El 20 de junio de 1973 regresó a su tierra natal para desempeñarse como presidente. Murió en el desempeño de sus funciones, en 1974 (Berroa Ubiera, 2016; Sierra, 2010).

El exilio de Perón en República Dominicana se inició poco después de la caída de Pérez Jiménez en Venezuela, donde se hallaba exilado y de donde decidió salir a sabiendas de que su presencia no era bien vista por los antiperezjimenistas. Acerca de la forma en que se dio su salida y traslado a la isla caribeña hay varias versiones. Una de ellas, publicada en una nota periodística dominicana, afirma que el argentino envió a un emisario con un breve texto escrito de puño y letra, dirigido al doctor Rafael Filiberto Bonnelly, entonces embajador trujillista en Venezuela, que decía: “Estimado embajador: El portador de la presente le explicará mi situación y le dirá mis ruegos. Un gran abrazo, Juan Perón” (Guerrero M. , 2016); el mismo emisario solicitó asilo para Perón en la misión dominicana; Bonnelly concedió el asilo –según esta versión– y puso a Trujillo en conocimiento del caso (Guerrero M. , 2016). En contrapartida, el ya citado historiador dominicano Berroa Ubiera (2016) indica que Bonnelly fue quien transmitió al argentino una invitación del Generalísimo para que dispusiera de la sede diplomática, por lo que Perón se trasladó a ella, con amigos y colaboradores. Por su parte, Balaguer (2000, pág. 259) dejó el siguiente registro: “Nuestra embajada en Venezuela le había abierto sus puertas y le había ofrecido, por órdenes de Trujillo, la protección de la bandera dominicana”.

De acuerdo con varias versiones, la sede de la representación dominicana, como casi toda la ciudad de Caracas, era un hervidero humano, donde se alternaban escenas de celebración y violencia; esta última se acrecentó alrededor de la propia misión diplomática, debido a la presencia del asilado argentino y generó protestas y manifestaciones. En medio de la presión social, unos días después, el nuevo gobierno venezolano otorgó el salvoconducto respectivo y le permitió a Perón abordar un avión con rumbo a la isla caribeña (Berroa Ubiera, 2016; Gestar, 2018; Sierra, 2010). Según un periódico dominicano, el diario caraqueño *El Nacional* informó que “Perón había abandonado el país ‘nervioso’ y ‘llorando’, bajo los gritos de la multitud que se había aglomerado en los





alrededores de la embajada gritando ‘¡Muera el tirano!’, ‘¡Abajo Perón!’ y ‘¡Abajo Trujillo!’” (Guerrero M. , 2016).

Es de mencionar que, de acuerdo con el mismo diario dominicano, que sostenía la línea de que el Bonnelly no había avisado de su proceder al Jefe, al llegar a la isla prácticamente fue reprendido por el Generalísimo por haber dado asilo a un político asilado, lo que iba en contra de las normas de la política exterior del país; como respuesta el diplomático dijo que sólo se había limitado “[...] a dar asistencia a un hombre que temía por su vida”. La respuesta –afirma el periódico– satisfizo a Trujillo, quien le dijo: “Así actúan los hombres” y lo felicitó (Guerrero M. , 2016).

Múltiples y diversas fuentes coinciden en señalar que el Benefactor recibió y acogió con beneplácito a Perón y le dio muy buen trato durante el par de años que este estuvo en suelo dominicano. Según parece las atenciones empezaron desde el arribo y se prolongaron hasta la salida del argentino de la isla. Al respecto, Balaguer (2000, pág. 259) hace la siguiente referencia: “Desde su llegada al país, provisto del salvoconducto correspondiente, fue rodeado de la mayor consideración por parte de Trujillo y de su gobierno”.

De esta manera, al inicio Perón y su comitiva fueron instalados en el entonces lujoso Hotel Jaragua en la capital dominicana, cuyo costo –según una versión– era cubierto por el propio Generalísimo (Busti, 2013; Guerrero, 2004). Relacionado con esto, Berroa Ubiera (2016) transcribe un fragmento de una entrevista hecha al argentino, publicada en 1967 en el diario mexicano *Excélsior*, donde declaraba que no se sentía muy a gusto allí y afirmaba lo que a continuación se apunta:

En Santo Domingo me alojé en el Hotel Jaragua, que era demasiado lujoso para mí y estaba lleno de americanos, y como los americanos me producen alergia y además no

tenía dinero, me fui a ver a Trujillo apenas llegó Isabelita a Santo Domingo.

Cuando me recibió Trujillo, me trasladó a un Hotel del gobierno que se llamaba hotel Pax –luego Hispaniola–, donde vivían los funcionarios, y allí estuve un año. Me cansé y fui a verle. “Mire Jefe –le dije– voy a alquilar una casita para vivir en las afueras”, y él me ofreció una quinta a orilla del mar, una quinta maravillosa, donde viví como en el paraíso terrenal. ¡Por la mañana paseaba entre palmeras con Isabelita y llegábamos hasta el mar! ¡Era una maravilla!

Además, de acuerdo con diversas fuentes, en varias ocasiones el Jefe le proporcionó dinero y de manera permanente le proveyó un asistente militar y un médico internista también militar (Berroa Ubiera, 2016; Galasso, 2005, pág. 861; Guerrero, 2004).

Por su parte, con la finalidad de hacerse grato ante el dominicano, el argentino con frecuencia le brindaba consejos políticos que aquél oía, pero en general ignoraba (Guerrero, 2004). Acerca de lo cual también hay varias versiones. Por ejemplo, de acuerdo con la mencionada entrevista de 1967, citada por Berroa Ubiera (2016), Perón le sugirió al Generalísimo que llevara a cabo algunas reformas sociales, lo que este rechazó tajante, pero con cortesía, con base en argumentos cargados de racismo, diciéndole:

Mire usted, Perón, la obra social que usted realizó en su país no puede hacerse en Santo Domingo porque la República de Argentina es muy diferente. En la Argentina la población es blanca y procede de países europeos, mientras que en Santo Domingo el 80 por ciento es negro, y al negro no puede ayudársele con una obra social porque la destruye, la descompone enseguida. La Argentina es un país bastante evolucionado, donde las

instituciones para el bienestar social pueden funcionar normalmente. En Santo Domingo hay que hacer algo así como una justicia social, paternal, y eso es lo que yo hago. Yo he creado mis fundaciones. Doy trabajo y hago trabajar a la gente. Regalo tierras. He comprobado que esto último no vale en Santo Domingo porque las tierras que yo regalo a los negros las venden al cabo de un año.

Siguiendo con la misma fuente y con la ruta de la situación interna de la isla, Perón refirió que en alguna de sus conversaciones: “Me preguntó Trujillo un día si yo notaba bienestar en la vida de Santo Domingo, y le conteste afirmativamente. ‘Pues ese bienestar –me dijo– es el único que nosotros podemos dar y es conforme con las condiciones especiales de la población que nosotros tenemos” (Berroa Ubiera, 2016).

Por otro lado, el historiador argentino Néstor Galasso (2005, pág. 859) afirma que en el libro de memorias *Con Perón en el exilio*, de Américo Barrios, su compatriota periodista – quien acompañó al entonces expresidente conosureño en su exilio–, se menciona que este sugirió al dominicano realizar una reforma agraria, lo que era un tanto osado y, al mismo tiempo, ingenuo, toda vez que el Benefactor era el propietario de las mejores tierras del país; no obstante –según Barrios–: “A Trujillo le gustó la idea, y prometió llevarla a cabo”. En un sentido similar, Balaguer (2000, pág. 260) señala en sus memorias que en ocasiones el Generalísimo aceptó los consejos del argentino; como cuando le recomendó no dejar mucho tiempo a los funcionarios en los mismos cargos, pues “[...] se envalentonan y llegan a creerse necesarios si se les deja envejecer en sus puestos”.

Perón también puso a disposición de su anfitrión sus presuntas dotes de curandero, lo que fue más aceptado por este, quien era un tanto cabalista e impresionable (Guerrero, 2004).

Según la antedicha entrevista del argentino, citada por Berroa Ubiera (2016), allí queda constancia de que entre Perón y el Jefe se dio una relación fluida, o al menos así lo consideraba, al afirmar: “Yo he vivido en Santo Domingo, junto a Trujillo, y si hay alguna persona que le conozca soy yo. Comíamos juntos una vez por semana y hablábamos horas enteras. Le conozco a fondo”.

Por otra parte, el ya mencionado Galasso da cuenta de algunos de los diversos temas que el argentino trataba en sus conversaciones con el Benefactor y de la estima que este mostraba por aquél. Por ejemplo, anota –transcribiendo un párrafo de las memorias de Barrios– que en una ocasión: “Trujillo se queja y blasfema contra el Departamento de Estado, a lo que Perón le reprocha ‘tal vez su error, Generalísimo, ha sido el de ser excesivamente amigo de los gobiernos norteamericanos. En política se obedece mucho a la ley de la necesidad’ [...]” (2005, pág. 859). En tanto que, en otra conversación, el dominicano le dijo:

Usted, Perón, dijo una vez que el año 2000 nos verá unidos o esclavos. ¡Eso creo yo! ¿Por qué no me ayuda, Perón, ¿y hacemos algo grande en ese sentido? Pídale a Frondizi que lo designe a usted embajador en las Naciones Unidas. Si lo hace, yo también iré de embajador. Dejemos este juego chico. Se imagina lo que usted y yo juntos podemos hacer en las Naciones Unidas. Desenmascararemos a los poderosos que hacen la desdicha de los pueblos, enfrentaremos a la mentira, haremos triunfar a la verdad (Galasso, 2005, pág. 860).

Poco a poco, según algunas versiones, la vida de Perón en República Dominicana se hizo rutinaria y aburrida; al mismo tiempo un tanto incómoda por tener que compartir exilio con los dictadores Pérez Jiménez y Batista (Busti, 2013; Gestar, 2018). Además, hacia finales de 1959 la situación de Trujillo



Imagen 4. Juan Domingo Perón. [www.alternativasnoticiosas.com](http://www.alternativasnoticiosas.com)

se tornó muy difícil, según se enteró el argentino, a través de sus contactos, en los propios Estados Unidos se gestaba un complot para terminar con la vida del Generalísimo (Gestar, 2018). Por alguno de estos motivos o por estos y otros más, el Perón decidió dejar la isla, realizó gestiones ante el gobierno de España para exilarse allá; en enero de 1960 tales gestiones fructificaron llevando al argentino al país europeo en un avión, cuyos pasajes fueron pagados por el dominicano (Berroa Ubiera, 2016; Galasso, 2005, pág. 882; Gestar, 2018).

El respeto y la admiración entre Perón y Trujillo al parecer fueron mutuos y se expresaron en dichos y acciones de ellos mismos e, incluso, de algunos de sus colaboradores. Así, por ejemplo, el dominicano Wiese Delgado (2001, pág. 378), en sus memorias, describió al argentino, a quien conoció en la isla, de la siguiente forma: “[...] Era un hombre fuerte, alto, deportista, de carácter afable, conversador y con una clara inteligencia. Se le llamaba ‘dictador’ en su país, pero si se le comparaba con otros de su tiempo, resultaba ser muy ingenuo”.

Por su parte, el ya citado Barrios, con base en su experiencia de vida en territorio dominicano, anota en su libro de memorias lo que parece una valoración positiva de algunos elementos del trujillismo, anotación que es probable coincidiera con la visión de Perón al respecto, al apuntar: “Trujillo había dotado al país de un ejército, ya que antes de él solamente había policía. Lo había independizado, porque cuando asumió el ejercicio del poder tenía las aduanas intervenidas por Estados Unidos de Norteamérica. Él había creado instituciones fundamentales [...]” (Gestar, 2018).

Por otro lado, de acuerdo con algunas crónicas de Berroa Ubiera (2016), el Generalísimo dio muestra de gran consideración con su huésped invitándolo a acompañarlo en el palco de honor, para presenciar el desfile conmemorativo del 25 aniversario de la adopción de su título de “Benefactor de la Patria”. Por su parte Perón, en la varias veces aludida entrevista de 1967, describió de la siguiente manera a su anfitrión:

Siempre le vi admirablemente vestido, y sus ademanes eran también pulcros y correctos. Si iba de uniforme nadie llevaba mejor el uniforme, y me decía, por ejemplo: “Yo sé que algunos me llaman ‘Chapita’ porque me visto mucho de uniforme, me pongo condecoraciones y, si voy de paisano, llevo trajes impecables. Pero si hago tanto uso de mis uniformes es porque soy El Jefe del Ejército y quiero que los oficiales de aquí, que son más bien dejados y abandonados, me imiten y vayan correctamente vestidos. Me gustaría andar por la ciudad y por las calles con un pantalón y una camisa colgando como un ‘atorrante’. Iría más cómodo. En este calor tropical para mí es un verdadero sacrificio ponerme todas las condecoraciones sobre mi uniforme, pero yo soy el general y tengo que dar ejemplo a mis oficiales y soldados, y cuando el general anda mal vestido, los soldados y los oficiales van hechos unos zarrapastrosos” (Berroa Ubiera, 2016).

Por lo que puede verse el trato entre Trujillo y Perón fue en general de mutuo y gran aprecio.

### **Fulgencio Batista**

El mayor general Batista, a quien en su natal Cuba le llamaban el Hombre, se impuso como dictador y ejerció como tal a lo largo de casi toda la década de los cincuenta del siglo XX. El 10 de marzo de 1952 propinó un golpe de Estado y asumió un gobierno de facto hasta el 1º de enero de 1959, cuando dejó el poder y huyó, ante el inminente triunfo del ejército rebelde comandado por Fidel Castro. Se exiló por escasos diez meses en República Dominicana, luego por otro breve período en Portugal y al final por muchos años en España, donde murió en 1973 (Domingo, 2015; Hernández Serrano, 2010; Leyva, 2014).

Acerca de la salida de Batista de Cuba hay varias versiones que coinciden en algunos puntos y que difieren en otros, en particular en el hecho de si se trató o no de una fuga planeada y llevada a cabo con minuciosidad y discreción. Hay coincidencia en que unas horas antes de abandonar su país, el Hombre acudió al salón de la residencia presidencial, ubicada en el Cuartel Columbia de La Habana, a las 12 de la noche del 31 de diciembre de 1958, donde se celebraba el brindis de fin de año con cincuenta invitados, entre los que estaban jefes militares, miembros del gabinete, líderes del Congreso, empresarios, amigos y familiares. Un par de horas después se reunió con los principales mandos militares en su despacho y aceptó presentar su renuncia ante ellos (Campa, 1999; Hernández Serrano, 2010).

En cuanto a las diferencias, el periodista e historiador cubano Luis Hernández Serrano (2010), uno de los partidarios de la presunción de que Batista preparó su fuga, señala algunos indicios, encontrados a partir de una investigación que realizó en distintas fuentes, entre los que estaban: el envío previo de varios de los hijos del Hombre al extranjero, apenas un par de

días antes del fin de año, acompañados por el administrador de la Aduana de La Habana; el registro de un mayor ajetreo de altos oficiales en la residencia presidencial, de un inusual repiqueteo de teléfonos y de un constante ir y venir de automóviles con dirección a la principal fortaleza militar del país, así como de sospechosas confluencias entre jefes militares y jerarcas civiles.

Por su parte, de acuerdo con lo transcrito por el periodista mexicano Homero Campa (1999), el propio Batista en su libro de memorias intitulado *Respuestas* rebatió categóricamente esa versión y lo hace de la siguiente manera:

Nada se preparó para la salida, como malintencionadamente se ha dicho. En palacio quedaron los vestidos, los trajes, los juguetes de los niños, los trofeos de saltos hípicos ganados por el mayorcito, los valiosos regalos hechos a la prole en sus aniversarios, cuadros y obras de arte, joyas y prendas de la primera dama y las mías personales. [...]

En los bancos quedaron las acciones, bonos, valores y efectivo que representaba la fortuna básica de la familia. [...] desde el local en que nos encontrábamos reunidos, mandé aviso a la señora. Bajó con Jorge, Fulgencito y Martha María (16, cinco y un año de edad) [...]

Le di un beso y le comuniqué que saldríamos hacia el extranjero

—Pero ¿no íbamos para palacio? La ropa de los niños, la mía —repuso ella.

Mi respuesta fue otro beso e imprimiéndole una suave presión en el brazo, le indiqué que trajera a los muchachos. Nos reuniríamos en el aeropuerto militar.

En el mismo sentido, Jorge Batista, el hijo mayor del segundo matrimonio del dictador, refiere a Arnaldo Varona (2014), periodista cubano formado en los Estados Unidos, que





aquella última noche de 1958, él entró a la habitación de sus padres, quienes se encontraban discutiendo, y enseguida su madre le dijo de modo llano: “Nos marchamos de Cuba. Ve a despertar a tus hermanos”.

Entre tanto, una versión intermedia entre las dos anteriores, ofrecida en una nota de prensa escrita por el militar y diplomático colombiano Julio Londoño Paredes (2017), señala que a las dos de la mañana del primer día de 1959, el Hombre, su familia y un grupo de colaboradores salieron con bastante discreción por la puerta de atrás del palacio presidencial, mientras en este seguía el festejo de fin de año; detalla que las señoras iban todavía con “vestidos largos”, los oficiales del ejército con uniformes de gala, y los funcionarios vestidos de etiqueta; subraya que ni siquiera el embajador dominicano en Cuba, Porfirio Rubirosa, yerno del Generalísimo, sabía de la fuga y se quedó en la fiesta disfrutando de la música de una de las mejores orquestas cubanas.

Las convergencias y divergencias de versiones continúan en lo relativo a los medios de transporte para abandonar la isla y la organización de los mismos. En las fuentes consultadas, hay cierta coincidencia en que se formó una caravana de autos, fuertemente escoltada, que condujo a la comitiva batistiana hasta el hangar presidencial, donde los esperaba una flotilla de aviones lista para partir; dado que ninguna de las versiones aclara si ese era el protocolo usual de seguridad, abre el camino para suponer que si hubo preparación previa para la fuga. En cualquier caso, para algunos “Era la caravana de la derrota” (Campa, 1999). Acerca del número de aeronaves que formaban la flotilla otra vez surgen discrepancias: unos apuntan que eran cuatro, otros que cinco y hasta seis las aeronaves que estaban allí (Campa, 1999; Gómez Bergés, 2008; Hernández Serrano, 2010; Londoño Paredes, 2017).

De acuerdo con fragmentos del testimonio del capitán Alfredo J. Sadulé, ayudante personal del dictador cubano, publicados en un periódico dominicano (*Diario Libre*, 2017) y

en un libro del profesor y escritor cubano exiliado en España (Prieto Blanco, 2017), primero salió el avión presidencial, conocido como el “Guáimaro”; luego una segunda aeronave con 46 personas donde iban el Hombre, su familia y el propio Sadulé; y, por último, un tercer avión con otros familiares del presidente; según el informante, la idea inicial era volar a Daytona en Florida de los Estados Unidos, donde tenían casa, o bien, a Nueva Orleans; así lo hicieron el primero y el tercero de los aviones, no así el segundo. Según Sadulé, ya en pleno vuelo, cuando el piloto informó la altura, la velocidad y el destino, el exmandatario cubano reclamó sin alterarse: “¿Quién le dijo eso?”; a lo que el piloto respondió que la torre; entonces Batista respondió: “¡Qué torre ni que ocho cuartos! Vamos a Santo Domingo”. El ya mencionado Campa (1999), basado en las memorias batistianas, confirma el testimonio del asistente del Hombre, en los siguientes términos:

[...] la propuesta hecha por el Departamento de Estado a través del embajador Smith: “Usted puede ir directamente a su casa de Daytona, si lo desea; pero parece más conveniente que pase los primeros meses [del exilio] en España, por ejemplo, con objeto de evitar los ataques que sin duda originaría ir inmediatamente a Estados Unidos”. Por eso, y ante la “exclamación” de sus acompañantes, afirma que ordenó: “Giren en redondo y tomen la dirección de la República Dominicana”.

Por otro lado, otro punto en el que en parte coinciden varios autores es el hecho de que Batista llevó consigo varios maletines cargados con millones de dólares; sin embargo, no hay acuerdo en cuanto al monto: los cálculos más conservadores señalan que este era de alrededor de 100 millones de dólares, pero otros mencionan cifras de entre 300 y 600 millones de dólares (Campa, 1999; Domingo, 2015). Tal hecho, independientemente de la discusión de la cantidad de dinero

que se llevó en los maletines, pone en entredicho la afirmación de que el dictador cubano había partido de manera imprevista y sin haberlo planeado. Como sea, el pie de foto de una nota de prensa que da cuenta de ello fue demoledora al apuntar: “Lo llamaban ‘el Hombre’ y huyó como un cobarde” (Hernández Serrano, 2010).

El arribo a República Dominicana, según el sociólogo y gestor cultural Cholo Brenes (2013) no fue terso, pues Trujillo no se mostró muy bien dispuesto con el Hombre, y lo “[...] dejó volando en la aeronave que andaba hasta que se pusieran de acuerdo con el dinero que Fulgencio debía entregarle al Generalísimo por su estancia en el país [alrededor de 4 millones de dólares]. Una vez acordado el teórico pago la nave aterrizó [...]”. Un par de fuentes periodísticas, basadas en el relato del capitán piloto retirado de la Fuerza Aérea Dominicana, Ricardo Antonio Bodden López, ofrece detalles del aterrizaje de los aviones en los que llegó la comitiva batistiana (Fors Garzon, 2011; Gómez Bergés, 2008).

Acerca del alojamiento de dicha comitiva hay varias versiones. Por ejemplo, con base en el testimonio del ya aludido Sadulé, el periódico dominicano *Diario libre* (2016; 2017) afirma que, a pesar de que no esperaban la llegada de los cubanos, los dominicanos los atendieron muy bien: Batista y su familia fueron hospedados en el Palacio Nacional, y el resto en el Hotel Jaragua. Mientras que, basados en el testimonio del mencionado Bodden López, una periodista cubana y un abogado y escritor dominicano, señalan que los recién llegados fueron hospedados en un palacete y en el mejor hotel dominicano (Fors Garzon, 2011; Gómez Bergés, 2008). Por otro lado, se afirma que el Jefe tuvo que prestarle hasta ropa interior al Hombre (*Diario Libre*, 2017); en tanto que los demás cubanos tuvieron que salir a comprar ropa interior porque habían salido con lo puesto (Varona, 2014).

Luego de la aparente deferencia en términos de hospedaje, Trujillo tardó más de 48 horas en concederle

audiencia a Batista, el resultado de esta fue un desencuentro que marcó la relación de ambos en adelante. Siguiendo con el testimonio de Saludé, publicado en *Diario Libre* (2016; 2017), en dicha audiencia el Generalísimo llevó al Hombre a visitar un campamento militar, donde había varias centenas de elementos bien armados, carros de combate, artillados y aviones, etc. todos con la bandera cubana. Al preguntar de que se trataba aquello, la respuesta fue: “Presidente Batista, estos 3.000 hombres es lo que mi país, la patria de Duarte, le ofrece para recuperar a Cuba de manos de esos facinerosos”. Ante ello, el cubano se negó a aceptar la ayuda argumentando, con la mayor cortesía que le fue posible:

[...] no sabe cuánto mi país le agradece este esfuerzo, pero no puedo aceptarlo. Las fuerzas armadas de mi país han decidido que no quieren pelear, y no puedo aceptar su oferta. Además, aunque aprecio en todo lo que vale su oferta, esto no sería un acto patriótico, sino un ataque militar de una potencia extranjera, pues estos hombres son dominicanos (*Diario Libre*, 2017).

Por su parte, Campa (1999) agrega que el Jefe le dijo al Hombre: “Yo quiero hacerle la guerra a Fidel Castro. Si usted pone un millón de dólares, yo pongo dos. Si usted pone cinco, yo pongo diez [...]”, a lo que el Hombre también se negó. Lo que sí aceptó e, incluso, se auto propuso fue para promover y costear un atentado contra Fidel Castro, el jefe de la Revolución cubana (Varona, 2012). Como sea, la negativa a aceptar la ayuda militar trujillista le mereció al Hombre el enojo del Benefactor, quien lo tildó de cobarde (Campa, 1999). La conversación se tensó, cuando cada uno insistió en su respectiva posición. A su regreso del campamento, Batista tuvo que abandonar el Palacio Nacional, se mudó al Hotel Jaragua con su familia y envió a sus ayudantes al Hotel La Paz (*Diario Libre*, 2016; 2017). De allí en adelante, el dominicano destrataría al cubano y a su comitiva.

Según las memorias Wiese Delgado (2001, pág. 391), en alguna ocasión el Jefe le dijo “iracundo” al pasar por una residencia en Santo Domingo: “¡Mírelo ahí! ¡Ahí al frente está Fulgencio Batista, después de tantos años permitiendo que las emisoras de radio de su país acabaran conmigo! Ahora viene a pedirme asilo y protección después que salí ‘juyéndole’ [...]”.

El maltrato infringido al Hombre por parte del Generalísimo llegó al punto del encarcelamiento de aquél y de uno de sus colaboradores, debido a la falta de pago de unas carabinas que el gobierno de Cuba, encabezado todavía por Batista, había comprado al dominicano para enfrentar a las fuerzas rebeldes catristas. El exmandatario cubano se negó a pagar esa deuda argumentando que las armas habían sido compradas por el gobierno de su país y no por su persona (*Diario Libre*, 2016; 2017). De acuerdo con diversas fuentes, con la finalidad de cobrar la deuda, el dominicano hizo que el cubano fuera en dos ocasiones al Palacio Nacional. En una primera entrevista apeló al valor y la hombría, en tanto que en una segunda al dinero (Varona, 2012). Ante la negativa batistiana, el Jefe le mandó al Hombre elementos del ejército, al menos un par de veces, para disuadirlo de realizar el pago. En la segunda visita, el emisario trujillista indicó que tenía instrucciones de llevarlo a Palacio, pero en lugar de trasladarlo a ese destino, lo paseó por toda la capital y ya cuando oscurecía lo sacó de la ciudad y lo llevó a la cárcel (*Diario Libre*, 2016; 2017). Casi dos días después el jefe de los ayudantes trujillistas fue a rescatarlo y a ofrecer disculpas por lo que calificó de una extralimitación del personal que así lo hizo. Como sea, Batista regresó al hotel y de inmediato pagó la deuda requerida por el Generalísimo (Campa, 1999; Gómez Bergés, 2008; Raful, 2015; Varona, 2012). No conforme con esto, al poco tiempo Trujillo le pidió un millón de dólares para sufragar las actividades anticubanas y el Hombre le extendió el cheque sin chistar (Campa, 1999; Raful, 2015; Varona, 2012).



Imagen 5. Fulgencio Batista. [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com)

814

Ante esta situación –e incluso antes y después de ella– el cubano buscó con afán irse a los Estados Unidos, pero el gobierno de ese país fue muy poco receptivo. De acuerdo con Ivette Leyva (2014), periodista cubana exilada en Miami, basada en documentación de la Colección Fulgencio Batista Zaldívar de la Cuban Heritage Collection de la Universidad de Miami, desde 1957 la relación entre ambas partes estuvo caracterizada por “intrigas, traiciones y desconciertos”, resultado de lo cual nunca se permitió su ingreso a suelo estadounidense. Después de varios meses de la estancia de Batista en territorio dominicano, el gobierno estadounidense decidió ayudarlo y le gestionó, a través de la cancillería brasileña, asilo en Portugal, donde pasó una breve temporada para luego irse a radicar a España (Domingo, 2015; Leyva, 2014; Varona, 2012).

Cabe apuntar que, según una versión, antes de que el Hombre abandonara la República Dominicana, el Jefe le arrebató otra fuerte cantidad de dólares por el permiso de salida (Campa, 1999; Varona, 2012). También es de mencionar

que los montos pagados por el cubano al Generalísimo es un asunto no esclarecido del todo y acerca del cual las diversas fuentes anotan distintas cifras, pero ninguna refuta que se hicieran tales pagos.

En fin, de los dictadores exilados en territorio dominicano, sin duda, Batista fue el que recibió el peor trato por parte de Trujillo. Así lo reconoce en sus memorias el entonces vicepresidente Balaguer (2000, pág. 259) al anotar, breve y contundente, que el Hombre fue recibido “con frialdad y aun con grosería” por el Generalísimo.

### **Consideraciones finales**

Como todo exilo, el de Rojas Pinilla, Pérez Jiménez, Perón y Batista tuvo motivos políticos e, incluso, armados (golpes de Estado, revuelta y revolución) que los obligó a renunciar o simplemente a dejar el poder y luego a adoptar, hasta cierto punto de modo libre, la decisión de abandonar su país de origen o residencia. Es decir, los cuatro emigraron de manera forzivoluntaria por razones políticas, a finales de los años cincuenta del siglo XX.

Tal como suele ocurrir con las personas que toman el camino del exilo, una vez que resuelven dejar su lugar de nacimiento o residencia, la forma de salida de cada uno de los cuatro gobernantes, calificados de dictadores, siguió su propia ruta. Así, algunos indicios permiten inferir que Rojas Pinilla abandonó su natal Colombia sin protección jurídica, pues de haberla tenido hubiera quedado alguna huella, por lo que es posible que lo hiciera clandestinamente; también se presume, por al menos un registro, que viajó con su familia nuclear y con escaso dinero. Por otra parte, hay testimonios que indican que Pérez Jiménez y Batista huyeron de manera clandestina, acompañados de familiares y colaboradores, con documentos y cuantiosa fortuna, utilizando de modo indebido aeronaves propiedad de la nación de la que huían. Entre tanto, hay diversos registros de que Perón se marchó de Venezuela,

donde entonces residía, con pocos recursos económicos, pero contando con la protección de la figura de asilado político otorgada por el gobierno dominicano, protección que no fue suficiente para que viajaran juntos su entonces pareja y otros allegados, quienes lo hicieron por separado.

En cuanto al país receptor, como en la mayoría de las experiencias de exilio sucede, estos cuatro exmandatarios latinoamericanos, en el período que aquí se revisa, buscaron exilarse en un lugar cercano al de origen o residencia, como lo era República Dominicana a relativamente poca distancia de Colombia, Venezuela y, sobre todo, Cuba. En esa media isla del Caribe, por entonces dominada por el más longevo dictador de la región, encontraron cierta apertura. Cabe mencionar que la situación bastante atípica de que el anfitrión no fuera un gobierno democrático, puede entenderse y explicarse por el hecho de que Trujillo, de alguna manera, era homólogo con los exilados, es decir, todos eran dictadores.

En el caso de los cuatros exgobernantes el ideal de casi todos los exilados de no vivir mucho tiempo fuera de su país natal y regresar a él a la brevedad, se cumplió a medias. Si bien la estancia en la isla caribeña no fue muy prolongada, esto es, de poco menos de un año hasta un máximo de dos, con lo que cumplirían ese ideal, en la práctica ninguno de ellos retornó de inmediato a su patria, sino que siguieron la ruta de un exilio serial hacia uno o dos países más, donde la España dominada por el también generalísimo Francisco Franco se destacó como receptora. La disposición de los mandatarios dominicano y español para recibir a estos exilados muestra que, al menos en estos casos, hubo cierta solidaridad entre dictadores, lo que no deja de ser interesante y digno de análisis y reflexión.

El tiempo de exilio en República Dominicana de los políticos aquí estudiados estuvo relacionado, entre otras cosas, con el trato o destrato que Trujillo les dio: ambiguo con Rojas Pinilla, indiferente con Pérez Jiménez; atento y cordial con Perón, desafecto y hasta agresivo con Batista. En tales actitudes



del Generalísimo hacia quienes habían sido sus homólogos son notorios diversos elementos objetivos y subjetivos, entre los más sobresalientes se tienen: el dinero y el poder, el voluntarismo y la discrecionalidad, todos muy propios y habituales del Jefe, que no en vano acuñó este sobrenombre a través de treinta años de dictadura en la isla caribeña. Cabe mencionar que esos elementos aplicados por el Benefactor a los exilados no son privativos de este, sino que otros gobernantes y sociedades también los emplean en mayor o menor medida.

Como se mencionó arriba, otro rasgo característico del exilio es que las personas que pasan por esa experiencia tienen permanentemente en su horizonte el retorno para lo que suelen esperar anhelantes las condiciones adecuadas y, en general, hasta estas se dan, emprenden el desexilio. Con excepción de Perón, los otros tres exilados quedaron lejos de ese rasgo. El argentino regresó a su país para hacerse cargo de la presidencia, en un evidente ambiente bastante triunfal para él. Rojas Pinilla retornó a su patria de modo voluntario y hasta cierto punto honroso, para afrontar un juicio político que le permitió recuperar sus derechos políticos. Pérez Jiménez fue todavía menos afortunado, pues volvió por la fuerza, vía extradición, a Venezuela, donde fue juzgado y encarcelado; al quedar libre salió de nuevo al exilio. Batista nunca pudo desexilarse. No está demás señalar que los dos primeros murieron en sus respectivos países y los otros dos lo hicieron en territorio español.

Con lo expuesto hasta aquí es posible afirmar que en esta situación de exilio, hasta ahora poco explorada en términos académicos, se presentaron tanto rasgos característicos de este tipo de migración forzivoluntaria por motivos políticos, como particularidades propias de cada caso, lo que muestra luces y sobras de un mismo fenómeno que invita a seguir estudiando, para entender mejor sus diferentes aristas.

## Referencias bibliográficas:

- Londoño Paredes, J. (31 de diciembre de 2017). Colombia y la era castrista: Más de medio siglo de historia. *Semana*. Obtenido de <http://www.semana.com/nacion/articulo/colombia-y-la-era-castrista-1959-2018-fidel-castro/552165>
- AGENCIAS. (21 de septiembre de 2001). Marcos Pérez Jiménez, ex dictador venezolano exiliado en España. *El País*. Obtenido de [https://elpais.com/diario/2001/09/21/agenda/1001023202\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2001/09/21/agenda/1001023202_850215.html)
- Balaguer, J. (2000). *Memorias de un cortesano de la “Era de Trujillo”*. Santo Domingo: Editora Corripio.
- Berroa Ubiera, F. (31 de diciembre de 2016). *Las relaciones entre el general Juan Domingo Perón y el Generalísimo Rafael Trujillo Molina*. Obtenido de <http://noticulas-franciscoberroa.blogspot.com/2016/12/las-relaciones-entre-el-general-juan.html>
- boyacacultural.com. (2019). *Rojas Pinilla. Cronología (Transcrito en su mayor parte de la cartelera instalada en la casa de Rojas Pinilla en Tunja)*. Obtenido de [http://boyacacultural.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=264&Itemid=55](http://boyacacultural.com/index.php?option=com_content&view=article&id=264&Itemid=55)
- Brenes, C. (2013). *A propósito de Fulgencio Batista. El Hijo del Hombre*. Obtenido de <http://merengala.blogspot.mx/2013/02/a-proposito-de-fulgencio-batista.html>
- Busti, J. (2013). *El mito de la Fortuna de Juan Domingo Perón*. Obtenido de <http:// analisisdigital.com.ar/archivo/2019/06/04/el-mito-de-la-fortuna-de-juan-domingo-peron>
- Campa, H. (2 de enero de 1999). Los preparativos de la fuga de Batista, la caravana de la derrota y el millonario “tributo” ante el dictador Trujillo. *Proceso*. Obtenido de <https://www.proceso.com.mx/179779/los-preparativos-de-la-fuga-de-batista-la-caravana-de-la-derrota-y-el-millonario-tributo-ante-el-dictador-trujillo>
- Catalá, J. A. (Ed.). (1969). *Proceso de un ex-dictador: juicio al general (R) Marcos Pérez Jiménez, ante el más alto tribunal de Venezuela, 2 vols*. Caracas: José Agustín Catalá.



- Diario Libre. (28 de diciembre de 2016). Rafael Leónidas Trujillo cobró compulsivamente deuda a Fulgencio Batista en 1959. *Diario Libre*. Obtenido de <https://www.diariolibre.com/actualidad/politica/rafael-leonidas-trujillo-cobro-compulsivamente-deuda-a-fulgencio-batista-en-1959-HK5837548>
- Diario Libre. (4 de febrero de 2017). Trujillo y Fulgencio Batista: memorias de un testigo. Obtenido de <https://www.diariolibre.com/opinion/lecturas/trujillo-y-fulgencio-batista-memorias-de-un-testigo-DX6167858>
- Domingo, M. R. (20 de julio de 2015). La tumba de Batista, el dictador Cubano al que derrocó Fidel Castro y sus “barbudos”. *ABC Madrid*. Obtenido de <http://www.abc.es/madrid/20150716/abci-tumba-dictador-cubano-madrid-201507141723.html>
- EcuRed. (2018). *Gustavo Rojas Pinilla*. Obtenido de [https://www.ecured.cu/Gustavo\\_Rojas\\_Pinilla](https://www.ecured.cu/Gustavo_Rojas_Pinilla)
- El Espectador. (29 de junio de 2008). *El Espectador*. Obtenido de <https://www.elespectador.com/impreso/bogota/articuloimpreso-recuerdos-de-una-casa-tomada>
- Fors Garzon, E. (1 de enero de 2011). *Cómo huyó el tirano Batista hacia República Dominicana*. Obtenido de <http://cambiosencuba.blogspot.mx/2011/01/como-huyo-el-tirano-batista-hacia.html>
- Galasso, N. (2005). *Perón, vol. 2: Exilio, resistencia, retorno y muerte (1955-1974)*. Buenos Aires: Colihue.
- Gestar. (2018). *La estancia de Perón en la República Dominicana de Trujillo (1958-1960)*. Obtenido de <http://gestar.org.ar/nota/ver/id/1448>
- Gómez Bergés, V. (29 de abril de 2008). La huida de Batista al caer su dictadura. *Hoy Digital*. Obtenido de <http://hoy.com.do/aporte-la-huida-de-batistaal-caer-su-dictadura/>
- Gómez Forero, C. (23 de enero de 2019). 23 de enero en Venezuela: ¿Quién es Marcos Pérez Jiménez? *El Espectador*. Obtenido de <https://www.elespectador.com/noticias/el-mundo/el-23-de-enero-y-una-celebracion-que-no-es-clara-articulo-734976>
- Guerrero, G. (1 de septiembre de 2004). Perón en la República Dominicana. *Hoy Digital*. Obtenido de <http://hoy.com.do/>

peron-en-la-republica-dominicana-2/

Guerrero, M. (13 de febrero de 2016). El asilo de Perón y de Pérez Jiménez en la República Dominicana. *Hoy Digital*. Obtenido de <http://hoy.com.do/el-asilo-de-peron-y-de-perez-jimenez-en-la-republica-dominicana/>

Hernández Serrano, L. (2 de enero de 2010). La última madrugada del dictador Fulgencio Batista. *Juventud Rebelde. Diario de la Juventud Cubana*. Obtenido de <http://www.juventudrebelde.cu/cuba/2010-01-02/la-ultima-madrugada-del-dictador-fulgencio-batista>

Leyva, I. (15 de septiembre de 2014). Batista trató inútilmente de entrar a Estados Unidos. *El Nuevo Herald*. Obtenido de <http://www.elnuevoherald.com/noticias/especiales/cuba-desde-adentro/article1932337.html>

Martínez , P., & Bermúdez, A. (23 de enero de 2018). A seis décadas de la caída de Marcos Pérez Jiménez. *Panorama.com.ve*. Obtenido de <https://www.panorama.com.ve/politicayeconomia/A-seis-decadas-de-la-caida-de-Marcos-Perez-Jimenez-20180123-0030.html>

Morales Rivera, A. (11 de septiembre de 1998). Gustavo Rojas Pinilla. *Semana*. Obtenido de <https://www.semana.com/especiales/articulo/quien-fue-el-general-gustavo-rojas-pinilla/37573>

Neira, A. (9 de mayo de 2017). La caída de Gustavo Rojas Pinilla, el último dictador de Colombia. *El Tiempo*. Obtenido de <https://www.eltiempo.com/politica/gobierno/caida-del-general-gustavo-rojas-pinilla-86316>

Perozo Padua, L. (17 de noviembre de 2018). La maleta que olvidó Pérez Jiménez. *Correo de Lara*. Obtenido de <https://correodelara.com/http-bit-ly-2nshoqr/>

Pimentel Muñoz, J. (22 de abril de 2016). Special report: Trujillo enseña a Rojas Pinilla cómo se ejerce el papel de dictador. *alMomento.net*. Obtenido de <http://almomento.net/special-report-trujillo-ensena-a-rojas-pinilla-como-se-ejerce-el-papel-de-dictador/>

Prieto Blanco, A. (2017). *Batista, el ídolo del pueblo*. España: Punto Rojo Libros.



- Raful, T. (10 de febrero de 2015). La invasión de Trujillo a Fidel. *Listín Diario*. Obtenido de <https://www.listindiario.com/puntos-de-vista/2015/02/10/355668/la-invasion-de-trujillo-a-fidel>
- Redacción política. (10 de mayo de 2007). Rojas cayó hace 50 años y el país se volcó a las calles. *El Colombiano*. Obtenido de [https://www.elcolombiano.com/historico/rojas\\_cayo\\_hace\\_50\\_anos\\_y\\_el\\_pais\\_se\\_volco\\_a\\_las\\_calles-HVEC\\_AO\\_4173828](https://www.elcolombiano.com/historico/rojas_cayo_hace_50_anos_y_el_pais_se_volco_a_las_calles-HVEC_AO_4173828)
- Rodríguez de Ita, G. (2011). Historia de la política y la práctica mexicana de asilo y refugio, durante la guerra fría. Una línea de investigación. En M. Collado Herrera, & M. Pérez Salas (Edits.), *Tres décadas de hacer historia* (págs. 251-272). México: Instituto Mora.
- Rodríguez de Ita, G. (2015). Asilados, refugiados y exilados de Centroamérica y el Caribe en México, durante la guerra fría. Una aproximación historiográfica. En M. López Ávalos, & M. Martínez Rodríguez (Edits.), *Tierra receptora y espacios de apropiación. Extranjeros en la historia de México. Siglos XIX y XX* (págs. 51-71). Zamora: El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis.
- Romero Salamanca, G. (23 de enero de 2018). Hace 60 años Venezuela dio Golpe de Estado a Marcos Pérez Jiménez. *unminutoradio.com.co*. Obtenido de <http://www.uniminatoradio.com.co/hace-60-anos-venezuela-dio-golpe-de-estado-a-marcos-perez-jimenez/>
- Sierra, M. (4 de noviembre de 2010). Perón debe morir. *ABC de la Semana. Lectura inteligente*. Obtenido de <http://www.abcdelasemana.com/2010/11/04/peron-debe-morir/>
- Sznajder, M., & Roniger, L. (2013). *La política del destierro y el exilio en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Valencia Gutiérrez, A. (2011). El juicio a Rojas Pinilla y la construcción de la memoria colectiva de los años cincuenta en Colombia. *Universitas Humanística*(72), 15-36. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n72/n72a02.pdf>
- Varona, A. (2012). *Batista y Trujillo: 1959 la historia de dos dictadores*. Obtenido de <http://www.thecubanhistory.com/2012/10/>

batista-and-trujillo-history-1959-una-historia-entre-dictadores/

- Varona, A. (2014). *Recuerdos de una huida precipitada. Historia. Jorge, Hijo de Fulgencio Batista*. Obtenido de <http://www.thecubanhistory.com/2014/04/recuerdos-de-una-huida-precipitada-historia-jorge-hijo-de-fulgencio-batista-fotos/>
- Wiese Delgado, H. (2001). *Trujillo: amado por muchos, odiado por otros, temido por todos*. Santo Domingo: Letra Gráfica.



# Fronteras, exilios y destierros

Jorge *Núñez Sánchez*

Academia Nacional de Historia del Ecuador  
jorgenunezsanchez@gmail.com

Recibido: 19-08-2019

Aceptado: 10-09-2019

Las fronteras son espacios de intercomunicación en los que, a veces, no es fácil definir la línea divisoria entre dos países, al punto de que inclusive puede resultar confusa la nacionalidad de sus habitantes.

Nuestra América está llena de fronteras que se movieron, de regiones que comenzaron perteneciendo a un país y terminaron integradas a otro, de gentes que nacieron a un lado de la frontera y luego se fueron a vivir al otro lado, de familias que tienen una rama en este país y otra en el país vecino, y también de gentes de frontera que, por imposiciones y necesidades de la vida, fueron inscritas como nacidas en un país y luego las inscribieron también en el otro.

A esos casos de confusión identitaria habría que agregar los casos de legalización abierta u oculta de personajes de un país en la nación vecina. Entre los más afamados que hubo en Ecuador, en el tránsito del siglo XIX al siglo XX, estuvieron los casos de dos jefes militares colombianos que tuvieron notable actuación en las guerras civiles ecuatorianas.

El general Julio María Sarasti, pastuso, es decir, colombiano, participó en las guerras civiles del Ecuador, ejerció la jefatura del ejército ecuatoriano en tiempos del “Progresismo” y fue jefe del ejército conservador en la guerra civil de 1895, donde fue vencido por el líder del liberalismo, general Eloy Alfaro, en la decisiva batalla de Gatazo.

Pocos años más tarde, sucedió a Alfaro en la presidencia del Ecuador el general Leónidas Plaza Gutiérrez, un barbacono -es decir, otro colombiano- a quien los liberales del Ecuador “nacionalizaron” mediante el curioso recurso de falsificar su partida de bautismo, contando para ello con la ayuda de un

cura de la provincia de Manabí, que lo registró como nacido en un pequeño pueblo de pescadores llamado Charapotó.

Luego de esta introducción, que busca mostrar el mar de fondo que ilustra nuestro panorama histórico, creo que podemos acercarnos con más tiento y con ojo avizor al análisis del fenómeno que nos interesa, cual es el del exilio, el destierro, la expatriación o la migración forzada habidos entre los países latinoamericanos y particularmente entre estos tres países próximos: Ecuador, Perú y Colombia.

Llegados este punto, hallo indispensable precisar qué es el exilio, destierro o expatriación. Consiste en el alejamiento de un individuo del lugar de su nacimiento o residencia, generalmente por razones políticas. A veces el exilio o destierro es impuesto por el poder, pero a veces es ejercitado por el mismo expatriado, por temor a ser víctima de la violencia de

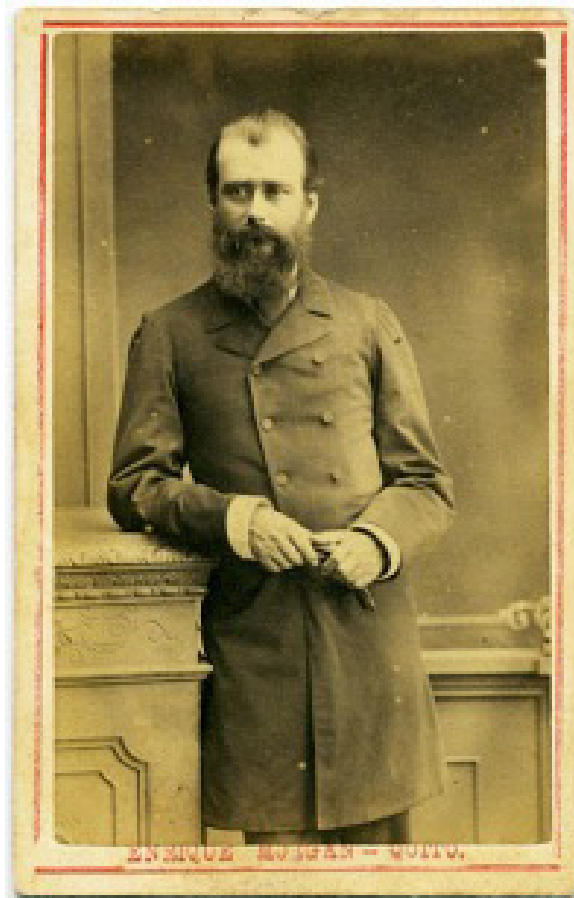


Imagen 1. General Julio María Sarasti.  
Foto Enrique Morgan. Archivo Nacional  
Audiovisual del Ecuador, en adelante ANA.



la autoridad o de poderes fácticos que actúan en su región de origen. En este caso el exilio se emparenta con la migración forzada, aunque esta última definición se refiere más bien a una expatriación por razones económicas o sociales. Existe también el exilio interno, por el que una persona o un grupo social son obligados a vivir en una región determinada, en contra de su voluntad; ese exilio interno, que se define legalmente como confinio, se parece menos al exilio externo y más a una forma de condena penal con libertad vigilada.

El exilio o destierro se halla prohibido por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su artículo 9 (ONU, 1948). La Constitución ecuatoriana de 2008 garantiza, en su Art. 66: “El derecho a transitar libremente por el territorio nacional y a escoger su residencia, así como a entrar y salir libremente del país”. Por su parte, la vigente Constitución de Colombia establece, en su artículo 24, que: “Todo colombiano, con las limitaciones que establezca la ley, tiene derecho a circular libremente por el territorio nacional, a entrar y salir de él, y a permanecer y residenciarse en Colombia”.

### **El exilio político en el Ecuador del siglo XIX**

El Ecuador, al igual que la mayoría de países latinoamericanos, nació a la vida republicana con la marca del exilio. Cada cambio político, cada confrontación civil y cada revolución traían consigo vientos de destierro para los derrotados. Así, el continente se pobló de exiliados, prófugos, emigrados y desterrados, que iban con su causa a cuestras, con su familia a cuestras, rumiando la soledad de la derrota y el ostracismo.

Empero, el primer personaje desterrado en nuestra naciente república no fue un hombre, sino una mujer: doña Manuela Sáenz, la lideresa quiteña de la independencia, que fuera compañera de vida y luchas del libertador Simón Bolívar y que, en la campaña de independencia del Perú, ganara por méritos de guerra el grado de coronel del Ejército Libertador, además de actuar como archivera del ejército. Tras retornar a Colombia en 1826, paralelamente al regreso de Bolívar,

Manuela se instaló en Bogotá y participó activamente en los enfrentamientos políticos entre bolivaristas y santanderistas, en medio de los cuales estos últimos atentaron contra la vida del Libertador Presidente de Colombia, que fue protegido más de una vez por la oportuna y audaz intervención de ella, quien salvó a Bolívar de los puñales asesinos y libró a Colombia del baldón de asesinar al Padre de la Patria. De ahí que esa misma noche, tras el aplastamiento del complot, Bolívar la proclamara públicamente “Libertadora del Libertador”, sobrenombre con que el que pasó a la historia americana.

Todo esto terminaría por convertir a Manuela en un personaje público de la mayor significación, que, luego de intervenir activamente en la campaña de independencia, participó decisivamente en la vida política de las nacientes repúblicas sudamericanas, aunque más tarde, en el ocaso de Colombia la Grande, fue golpeada por el torbellino de las



Imagen 2. General Leónidas Plaza Gutiérrez. [www.wikimedia.org](http://www.wikimedia.org)

venganzas políticas. Acusada de “extranjera indeseable” por los santanderistas, replicó con una frase memorable, digna del bronce: “Mi Patria es el continente de la América, aunque he nacido bajo la línea del Ecuador” (Añazco, 2005, pág. 139).

Luego de la muerte de Bolívar, Manuela seguiría dando combate por la unidad colombiana, hasta que fuera desterrada de Cundinamarca por sus enemigos. Exiliada en Jamaica, buscó instalarse en el Ecuador, su país natal, pero se lo impidió una orden de expulsión del Jefe Supremo del país, Vicente Rocafuerte, estrecho amigo de los liberales bogotanos y quien temía que Manuela viniera a conspirar políticamente contra su gobierno. Entonces, el único país que acogió a la exiliada fue Perú, aunque con la condición de que viviera confinada en el lejano puerto norteño de Paita.

Extinguida la Patria Grande por la que ella luchó, cerrado su acceso a su país de origen, olvidada inclusive por sus familiares, que en ausencia de ella buscaban aprovecharse de sus bienes, vivió en ese pequeño puerto durante veinticinco años, sosteniéndose como traductora y redactora de cartas para los barcos balleneros que ahí recalaban o haciendo bordados y dulces. Pero nunca se aisló del todo de la política. Desde su exilio peruano, se interesaba por los sucesos ecuatorianos, buscaba conocer las ideas y proyectos de los emigrados ecuatorianos, y mantenía comunicación epistolar, de carácter político, con el presidente del Ecuador, el general Juan José Flores.

En ese rincón del Pacífico Sur la visitaron notables personajes, entre ellos el pensador y pedagogo venezolano Simón Rodríguez, quien fuera maestro de Bolívar; el general colombo-irlandés Daniel Florencio O’Leary, a quien proporcionó documentación para que escribiera sus memorias sobre la guerra de independencia; el intelectual peruano Ricardo Palma, que incluyó una crónica sobre ella en sus *Tradiciones Peruanas*; el escritor norteamericano Helman Melville, autor de *Moby Dick*, y el patriota y marino italiano Giuseppe Garibaldi, futuro unificador de Italia. Y ahí mismo la sorprendió la muerte el 23 de noviembre de 1856, en medio de

una epidemia de difteria que asolaba el puerto. Enterrada en fosa común, junto con sus papeles y recuerdos, Manuela Sáenz ingresó desde entonces al mundo de la historia y la mitología.

Vistas las cosas en perspectiva histórica, se aprecia que Manuela fue mucho más que la compañera de vida y lucha de Simón Bolívar e incluso más que una heroína de la independencia, con todo lo grande que nos pueda parecer este calificativo. En medio de una sociedad pacata y segregacionista, que marginaba a las mujeres del ejercicio de la vida pública y las confinaba a la monotonía de la vida doméstica o al ascetismo conventual, ella fue también una activa librepensadora, una abanderada de la libertad personal y del amor libre de prejuicios, lo que la convirtió en una adelantada del feminismo, pero le ganó la crítica, el recelo o la malquerencia de muchos de sus contemporáneos.



Imagen 3. Manuela Sáenz junto a Simón Bolívar. Óleo de Angeloni Tapia, en la pinacoteca de la Academia Nacional de Historia del Ecuador.

Una mujer tan agitada y luminosa, que empeñó batalla contra ejércitos enemigos, pero también contra una muralla de prejuicios y segregaciones hacia lo femenino, debía provocar –y provocó, efectivamente– tanto admiración como resistencia, en las gentes de su tiempo y en las de la posteridad. Así, durante casi dos siglos, Manuela ha sido objeto de amor, admiración y alabanza, a la par que de odio, crítica y denuedo. Garibaldi escribió que ella le había parecido “la mujer más interesante de Sudamérica” (Añazco, pág. 159). Ricardo Palma, que la conoció anciana, encontró en ella a una “mujer superior, acostumbrada al mando y a hacer imperar su voluntad”, agregando que era “un perfecto tipo de la mujer altiva” (Añazco, pág. 160).

En ese primer siglo de vida republicana, otros muchos ecuatorianos vivieron la amarga experiencia del exilio, pues tanto los gobiernos conservadores, como los liberales, buscaron silenciar a sus opositores mediante el destierro, visto por algunos como una medida alternativa y hasta piadosa frente al viejo y bárbaro método del fusilamiento.

El régimen conservador de Juan José Flores (1830-1845) recurrió reiteradamente al destierro como mecanismo para librarse de sus enemigos políticos, siendo la más notoria de sus víctimas el doctor Vicente Rocafuerte, con quien mantuvo una alternativa relación de enemistad, asociación política y nueva enemistad. Pero, a su tiempo, el presidente Rocafuerte también recurrió al destierro como mecanismo de gobierno: además de desterrar a Manuela Sáenz, tomó igual medida contra un antiguo amigo y compañero de luchas, el doctor Pedro Moncayo, e incluso contra un par de frailes intolerantes y enemigos de la libertad de prensa, llamados Andrés Villamagán y Vicente Solano.

Tiempo después, el gobierno liberal del general José María Urbina y su ministro Marcos Espinel usaron igualmente al destierro como mecanismo de acallamiento de sus enemigos y críticos. Así, expatriaron a Colombia a Gabriel García Moreno, Rafael Pólit y José María Cárdenas, fundadores y redactores del periódico de combate *La Nación*. Y posteriormente desterraron

otra vez a García Moreno, en 1854, cuando ya era senador electo. Ante ello, el desterrado protestó desde Paita:

Nombrado Senador por la provincia de Guayaquil y calificada la validez de mi elección, como el Ministro Espinel la ha reconocido, volví al Ecuador para asistir a la última Legislatura; y como gozaba de inmunidad por el artículo 32 de la Constitución, según el cual, desde un mes antes de la instalación del Congreso, los Senadores y Representantes no pueden ser acusados, perseguidos o arrestados, sin previa autorización de la Cámara a que pertenecen, me vi detenido por la fuerza y embarcado en un buque de guerra, que me condujo a las playas de esta República. Aunque hubiese violado no solo una ley, sino muchas; aunque me hubiese manchado con todas las preesas de calumniador asalariado del infame y cobarde tiranuelo, el Poder Ejecutivo no podía perseguirme ni arrestarme, sin obtener primero el permiso del Senado, y sin hollar una vez más la quimérica ley fundamental (García Moreno, 1854).

830

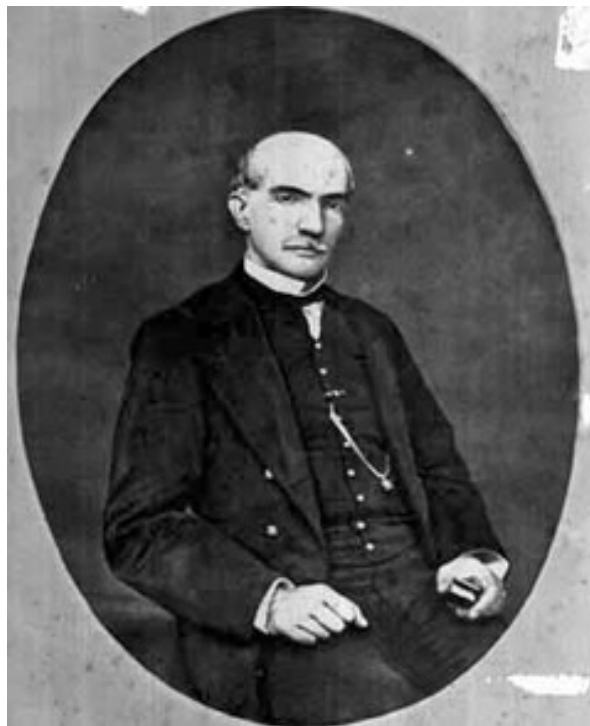


Imagen 4. Gabriel García Moreno: político desterrado y gobernante desterrador. Fuente: ANA.

Desde su exilio peruano, García Moreno marchó a Francia, donde cursó estudios universitarios y desde donde solicitó al siguiente presidente, el general liberal Francisco Robles, que le extendiera salvoconducto para volver al Ecuador, lo que le fue concedido, con lo cual retornó a su país a fines de 1856. Poco después, el retornado encabezaba el movimiento insurgente conservador en la nueva guerra civil contra los liberales, que concluyó en 1860 con la victoria y encumbramiento al poder de los alzados en armas. Entonces, García Moreno, que tanto había sufrido la barbarie del destierro y clamado contra ella, recurrió reiteradamente a este mecanismo para alejar del Ecuador a sus enemigos u opositores políticos, a la vez que fusilaba o encarcelaba a otros. Entre las muchas víctimas del destierro durante el largo régimen del “Gran Tirano” se contaron el gran polemista liberal Juan Montalvo, los dirigentes opositores... y los jovencísimos periodistas Federico Proaño y Manuel Valverde, que lo habían criticado con altivez en la prensa. Y el feroz don Gabriel (hoy candidatizado a los altares por la derecha conservadora) también desterró a legisladores en ejercicio de sus funciones, porque no aprobaban las leyes y medidas que él exigía.

Otro gobierno que usó alternativamente tanto el fusilamiento como el destierro contra sus rivales políticos fue el de Plácido Caamaño, personaje que figuraba como miembro del llamado “Partido Progresista” o “liberal católico”, que se suponía haberse formado para atenuar el intermitente conflicto civil entre conservadores y liberales. Uno de ellos fue el poeta y periodista guayaquileño Nicolás Augusto González, redactor de la columna “Gacetillas” del periódico *El Telégrafo*, quien fue expatriado en 1895 por sus duras críticas al gobierno.

En fin, hemos de anotar que Ecuador no solo fue un país generador de exilios y destierros, sino también tierra de amparo a perseguidos políticos de los países vecinos. Así, en este país se refugiaron desterrados o perseguidos políticos de Perú y Colombia, muchos de los cuales usaban al país receptor como base de preparación para nuevas acciones políticas en su

país de origen. En general, el asilado era un ser en desgracia, al que manos caritativas o simpatizantes ideológicos ayudaban para que sobrelleva su dura situación. Pero, tanto en Ecuador como en sus países vecinos, hubo asilados que contaron con la activa protección de fuerzas políticas locales, cuando no con la embozada ayuda del propio gobierno receptor.

En tiempos del presidente Vicente Rocafuerte llegaron a Guayaquil, en condición de desterrados políticos, el general Agustín Gamarra y el periodista Manuel Ferreyros, líderes de la oposición peruana al gobierno de la Confederación Perú-Boliviana, que dirigía el mariscal boliviano Andrés Santa Cruz, en calidad de Protector. En este puerto ecuatoriano, Ferreyros (que fuera colaborador de los caudillos militares Agustín Gamarra, Felipe Salaverry y Ramón Castilla y que ejerciera los ministerios de Gobierno y Relaciones Exteriores de su país) fundó el periódico *El Ariete*, que entre 1838 y 1839 combatió al gobierno confederal, contando con el apoyo financiero del representante diplomático chileno en Ecuador, Ventura Lavalle. Por razones políticas y para evitar complicaciones al

832



Imagen 5. El general peruano Agustín Gamarra.  
[www.wikimedia.org](http://www.wikimedia.org)



gobierno de Rocafuerte, el nombre de Ferreyros no apareció nunca en la publicación, aunque todos sabían que ella era un arma propagandística montada contra el gobierno de Santa Cruz por sus enemigos peruanos y chilenos.

La cosa fue más allá: Chile presionó entonces al Ecuador para que se uniera a una alianza contra la Confederación Peruano-Boliviana. Fracasado en su empeño, buscó que Ecuador permitiese, al menos, la organización de una fuerza naval insurgente para atacar al gobierno confederal. Mas el presidente Rocafuerte evitó comprometerse en esa aventura político-militar, presionado por el jefe del ejército y expresidente Juan José Flores, amigo y coideario de Santa Cruz; a lo más que accedió fue a permitir la publicación de *El Ariete*, periódico que, en su última edición, del 19 de marzo de 1839, publicada cuando Santa Cruz ya había sido derrotado, anunció su cierre diciendo: “Este periódico [...] queda arrumado como un instrumento bélico que ya no tiene objeto útil y adecuado”.



Imagen 6. Portada del periódico El Ariete, fundado por exiliados peruanos en Guayaquil, en 1838. Foto del autor.



Poco después, durante el nuevo gobierno de Juan José Flores, el mariscal Santa Cruz se refugió en Guayaquil, luego de ser derrotado en la batalla de Yungay, el 20 de enero de 1839, por un ejército combinado de fuerzas chilenas y peruanas, dirigidas por Manuel Bulnes y Agustín Gamarra. Luego fue invitado a radicarse en Quito, la capital ecuatoriana, para evitar suspicacias del nuevo gobierno peruano por su presencia en el puerto. Para entonces habían pasado 17 años de su primera llegada a Quito, que la hizo en 1822, en calidad de libertador, dirigiendo la División Peruana enviada por el gobierno del Protector José de San Martín, para contribuir a la independencia de la Audiencia de Quito. Ahora, que volvía vencido, Ecuador lo recibió con respeto y hasta con afecto. Es más, el general Flores lo alojó en una casa de su propiedad, ubicada en el actual parque de La Carolina. Por su parte, el asilado dejó un testimonio elogioso para el Ecuador:

Afortunadamente para el honor del nombre americano existe un pueblo que respeta el infortunio, venera los principios y sabe agradecer los servicios prestados a la causa de la independencia: afortunadamente imperan las leyes en este pueblo... Siendo yo un general de Colombia, desde la batalla de Pichincha, a que tuve la fortuna de concurrir dirigiendo a las huestes peruanas, ¿cómo han podido imaginar y menos esperar los restauradores, que mi suerte fuese del todo indiferente a los ecuatorianos? ... Todo el poder de mis enemigos no será bastante a impedir que yo viva seguro en esta tierra de libertad: que viva tranquilo bajo la salvaguardia de sus leyes (Santa Cruz, 1840, págs. 98-99).

En fin, con todo lo cruel que fue ese lamentable fenómeno del exilio, tuvo una contraparte positiva, que fue el conocimiento mutuo entre nuestros pueblos, quienes, tras el atardecer de los grandes sueños unitarios de la independencia, habían caído en una suerte de nacionalismo estrecho, por el que cada cual



Imagen 7. Mariscal Andrés Santa Cruz, retratado por José Gil de Castro. [www.wikimedia.org](http://www.wikimedia.org)

miraba su propio ombligo y se aislaba voluntariamente del panorama hispanoamericano. Eso también contribuyó a la universalización de algunos de nuestros escritores y pensadores. En el exilio escribió el ensayista y polemista ecuatoriano Juan Montalvo algunas de sus obras más notables, como aquellos “Capítulos que se le olvidaron a Cervantes” (1895), que le darían fama universal, y gracias al exilio se formaría esa su conciencia universal de *El Cosmopolita*.

En el exilio fueron escritas también muchas de las obras de José Martí, otro de los grandes exiliados de nuestra América, quien, además, reflexionó largamente sobre las crueldades y dolores del destierro. Estando en México, anotó: “Arbusto solitario es el alma del hijo enamorado de la patria, que lejos de su amada sufre sin consuelo: manera de morir es esta de vivir alejado de la patria” (1991, pág. 422). En otras ocasiones

y lugares, consignó: “Sólo cuando se está en el extranjero, se conoce lo que quiere decir patria”. “Los años que pasan lejos del suelo nativo son muy largos”. “Al árbol deportado se le ha de conservar el jugo nativo para que a la vuelta a su rincón pueda echar raíces”. En Nueva York exclamó un día: “¡Oh, patria de mi amor! ¡Tú eres bendita a través del alejamiento y la amargura!” “No hay más patria, cubanos, que aquella que se conquista con el propio esfuerzo”. “El único suelo firme en el universo es el suelo donde se nació” (Leyva, 2011).

Así, pues, con toda la crueldad y angustia vital que llevaba consigo, el exilio coadyuvó a la popularización de muchas de las grandes causas políticas de nuestra vida republicana. Pienso al menos en dos de ellas: el surgimiento del internacionalismo liberal, que contribuyó al triunfo de la Reforma en casi toda América Latina, y el crecimiento de la solidaridad con la independencia de Cuba.

Todos esos hechos contribuyeron a un fenómeno todavía mayor y más interesante: la creación de un activo espacio cultural en América Latina, donde en los diversos países empezaron a leerse por igual autores como los ecuatorianos Olmedo, Montalvo, Mera y Llona, los colombianos Isaacs, Pombo, Silva y Vargas Vila, los peruanos Salaverry, Palma, González Prada y Matto de Turner, los cubanos Casal, Valdés, Avellaneda, Heredia y Martí, los mexicanos Acuña, Alamán, Díaz Mirón, Peza y Gutiérrez Nájera, los argentinos Sarmiento, Carriego, Echeverría, Hernández y Obligado, o los chilenos Lastarria, Blest Gana, Bilbao y Tocornal.

### **El exilio político en el Ecuador del siglo XX**

El siglo XX coincidió en el Ecuador con la presencia de la Revolución Liberal, iniciada en 1895. Esa revolución triunfó tras una dura guerra civil, en donde la alta cúpula eclesiástica llamó a una “Guerra Santa” contra el liberalismo. El resultado inevitable fue que varios obispos, especialmente los extranjeros, terminarían por expatriarse del Ecuador o serían expulsados de este país por el liberalismo triunfante. Entre

ellos estuvieron el Obispo alemán de Portoviejo, un antiguo capitán del ejército prusiano, llamado Pedro Schumacher; el Obispo español de Loja, José María Massiá, y el Obispo de Riobamba, Arsenio Andrade. El primero se auto exilió en Pasto y los dos restantes en Lima, donde Massiá murió en 1902. En 1897 Massiá había sido expulsado del país y tiempo después fueron expulsados los sacerdotes extranjeros Leonardo Daidy, lazarista, y los franciscanos Miguel, Lorenzo y Luis, que habían participado en conspiraciones armadas en la Provincia de Loja. Varios capuchinos, a su vez, se expatriaron en Pasto.

Amparados y ayudados por el Obispo de Pasto, Ezequiel Moreno Díaz, los religiosos emigrados a Colombia instigaron continuas invasiones contra el Ecuador, que en general fueron repelidas en la frontera, aunque a una de ellas se la dejó penetrar hasta el nudo de Sanancajas, cerca de Riobamba, donde casi todos los invasores fueron exterminados por el ejército liberal

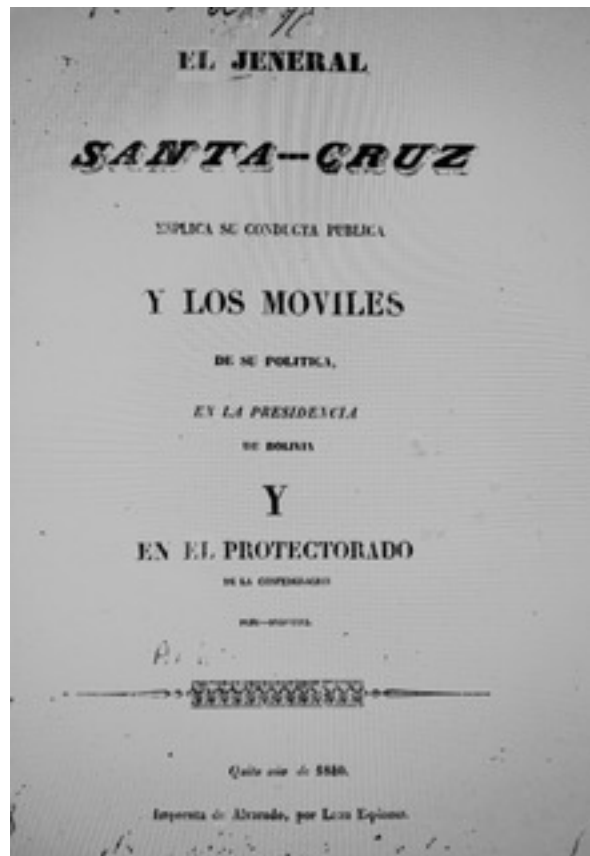


Imagen 8. El “Manifiesto” de Santa Cruz publicado en Quito, en 1840. Foto del autor.

del Ecuador. Es más, esos religiosos exiliados en Colombia buscaron reiteradamente, con sus actos, provocar una guerra entre Ecuador y Colombia.

El gobierno del Ecuador protestó reiteradamente ante el de Colombia por esos actos de agresión cometidos desde territorio colombiano. En una de ellas, del 6 de mayo de 1899, dirigida al Gral. Carlos Cuervo Márquez, Ministro de RR. EE. de Colombia, el Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario del Ecuador, Luis Felipe Carbo, le expresaba la preocupación de su Gobierno por “el estado floreciente en que se encuentra la proyectada nueva expedición vandálica contra mi Patria” y protestaba por “la manera cómo había sido recibido en la ciudad (de Pasto), entre vítores y aplausos, uno de los militares ecuatorianos derrotados en la última expedición contra mi país” (1899, pág. 19).



Imagen 9. El afamado ensayista y polemista Juan Montalvo. Retrato al óleo en la Casa de Montalvo, Ambato, Ecuador.

Agregaba luego el diplomático ecuatoriano: “Como hemos convenido ya, nos es posible, Señor Ministro, que el mundo civilizado siga presenciando el grotesco espectáculo internacional que esos revolucionarios han estado dando en los últimos tiempos, V. E. Sabe bien que ese círculo acéfalo, compuesto de elementos heterogéneos y sin prestigio alguno en mi Patria, enarbola la bandera de la religión, que nadie ataca, para lanzar a sus secuaces contra el Ecuador, quienes, después de cometer toda clase de crímenes y cuando la dignidad nacional herida los rechaza, se regresan a Colombia cargados con el inmenso botín que a su paso han recogido en las poblaciones indefensas, pues, como es notorio, V. E. mandó devolver dos mil cabezas de ganado a sus legítimos dueños” (ibíd.).

Finalmente, el diplomático mostraba su extrañeza por el hecho de que “dos de los principales expedicionarios” contra el Ecuador estuviesen “de autoridades colombianas en la frontera”, lo que significaba un implícito reclamo al gobierno colombiano por participar o auspiciar esos ataques contra su país. Por todo ello, exigía “un acto de sanción que impidiera en lo sucesivo se repitiesen esos procedimientos agresivos, condenados por la moral de las naciones” (pág. 20).

El gobierno de Colombia respondió el 5 de mayo de 1899 a las protestas del diplomático ecuatoriano, afirmando que deseaba “mantener y estrechar los vínculos de amistad que le unen con Ecuador, porque cree que las relaciones de los dos países no se fundan en motivos pasajeros y efímeros, sino en causas más altas... Propónese igualmente mi Gobierno seguir cumpliendo estrictamente con los deberes que le imponen la buena amistad que cultiva con el Gobierno del general Alfaro y las prescripciones del Derecho Internacional, a las cuales ha procurado ajustar siempre su conducta... Si a pesar de la franca amistad que reina entre los dos Gobiernos, los revolucionarios del Ecuador han podido encontrar simpatías y apoyo subrepticio en territorio colombiano, a despecho de la acción de nuestras autoridades, esto depende... de las



Imagen 10. El gran pensador y escritor cubano José Martí.  
Retrato fotográfico hecho en Nueva York, en 1885.

dificultades, a menudo insuperables, que ofrece la vigilancia de una frontera tan extensa, habitada, de uno y otro lado, por gentes a quienes ligan vínculos de amistad y aun de familia, relaciones comerciales y afinidades políticas y religiosas” (pág. 21).

Continuaba dando garantías al Ecuador de que su gobierno mantendría una restricta neutralidad frente a los sucesos ecuatorianos y que su Despacho era del concepto de “tomar medidas de carácter urgente a fin de averiguar la responsabilidad en que hayan incurrido las autoridades o ciudadanos en los acontecimientos últimamente ocurridos, a fin de proceder a infligir los castigos que le ley señale y prevenir en adelante toda violación a la neutralidad”. Y terminaba informándole que había “pedido al Ministerio de Gobierno que se sirva decretar la internación, a gran distancia de la frontera, de los cabecillas



enumerados en la nota de V. E.” (pág. 22) e igualmente que había sido removido de su cargo el alcalde Alberto Vélez y se estaba haciendo lo propio con el funcionario de aduanas, ambos colaboradores de los emigrados ecuatorianos en sus ataques al Ecuador.

De inmediato, el Ministro de Gobierno de Colombia, Rafael M. Palacio, movido por un pedido de su Ministerio de Relaciones Exteriores y atendiendo al hecho de que el Jefe de la Legación Ecuatoriana había solicitado la internación de los refugiados ecuatorianos y “demostrado ante la Cancillería de Colombia la justicia que entraña(ba) su solicitud”, resolvió conceder “la internación de los señores doctor Aparicio Ribadeneira, Julio Fierro Almeida, Teófilo Landázuri, Amador Rivera Escandón, Julio Fierro Rosero, General José María Sarasti, C. Camilo Daste, Joaquín Riofrío, N. Donoso Herboso, N. Grijalva Patiño, Coronel Ricardo Cornejo, doctor Clemente Ponce, N. Navarrete, Melchor Costales y doctor Alejandro Ponce Elizalde” (pág. 23), disponiendo que el grupo de los cinco primeros fuera internado a la ciudad de Buga, el grupo de los cinco siguientes a la ciudad de Cali y el de los últimos, a Cartago. También disponía que se comunicase todo esto al Gobernador del Cauca, para su cumplimiento.

Eso vino a atenuar un poco la agresividad de los emigrados contra el gobierno ecuatoriano, aunque no la eliminó del todo. Entre tanto, mientras menudeaban esos ataques y amagos de agresión desde el exterior, al gobierno de Alfaro le salió en el interior un aliado inesperado, que fue el obispo de Ibarra, monseñor Federico González Suárez. Lastimado su espíritu patriótico por la descarada intervención extranjera en los asuntos internos de su país, el prelado dirigió a los sacerdotes y fieles de su jurisdicción una carta en la que les advertía: “Cooperar de un modo u otro a la invasión colombiana, sería un crimen de lesa Patria; y nosotros los ecuatorianos no debemos nunca sacrificar la Patria para salvar la Religión: el patriotismo es virtud cristiana y, por lo mismo, muy propia de sacerdotes” (Núñez Sánchez, 2008, pág. 54).

La actitud del Obispo de Ibarra, cuya jurisdicción eclesiástica abarcaba toda la región fronteriza del Ecuador con Colombia, produjo la exasperación de fray Ezequiel Moreno y sus áulicos, que se prodigaron en ofensas contra González Suárez. Mediante folletos y pasquines le dijeron “apóstata”, “oportunista”, “infame”, “tonto”, “turiferario del crimen victorioso”, etc. El más afiebrado insultador del Obispo de Ibarra fue el Obispo de Portoviejo, don Pedro Schumacher, quien, según el mismo González Suárez, lo había “perseguido con encarnizamiento” desde años atrás, por revelar en su *Historia General de la República del Ecuador* la corrupción eclesiástica existente en la época colonial (Núñez Sánchez, pág. 54). Y se dice que la facción exiliada en Pasto llegó incluso a planear el asesinato del prelado ecuatoriano.

Una década más tarde, tras la masacre del general Eloy Alfaro y sus tenientes, y el asesinato del general Julio Andrade, el placismo triunfante desterró a algunos notables personajes

842



Imagen 11. El sanguinario obispo de Pasto, Ezequiel Moreno Díaz, hoy santo de la Iglesia Católica. Fuente: ANA.

radicales que se salvaron de la masacre de 1912. Entre ellos estuvieron Abelardo Moncayo, José Peralta y José de Lapierre, que permanecieron exiliados durante tres años en Lima, donde entablaron amistad con grandes políticos y pensadores peruanos, como Ricardo Palma y Manuel González Prada.

A partir de 1920 hubo unos pocos casos aislados de destierro, que merecen citarse. Pienso en el que afectó al todopoderoso banquero Francisco Urbina Jado, el jefe indiscutible de la “bancocracia” liberal de comienzos del siglo XX, que saqueó al país mediante emisiones de dinero sin respaldo, y a quien la Revolución Juliana apresó y desterró a Chile en 1926, donde murió al año siguiente.

## **El exilio a partir de los años veinte: causas y consecuencias**

### ***Caso número uno:***

Durante el gobierno de Isidro Ayora fue expatriado del país un gran liberal–radical de tiempos del alfarismo, el doctor José Peralta, quien había sido ministro de Educación y de Relaciones Exteriores. Su crítica a la contratación de la Misión Kemmerer fue la causa que motivó su expatriación a Panamá. Pero allá, en medio de la canícula tropical, este anciano de tierra fría tuvo la calma y lucidez necesarias para reflexionar sobre el fenómeno del imperialismo, que entonces recién emergía y no era fácil de diferenciar del tradicional expansionismo estadounidense. Fue así que escribió su luminoso opúsculo *La esclavitud de la América Latina* (1991) en el que formuló una teoría latinoamericana del imperialismo, antes de que se hubiese traducido al español o circulara en Hispanoamérica el afamado libro de Lenin titulado *El imperialismo, fase superior del capitalismo*.

### ***Caso número dos:***

Poco tiempo después, durante la dictadura del ingeniero Federico Páez, fue desterrado del Ecuador un joven opositor

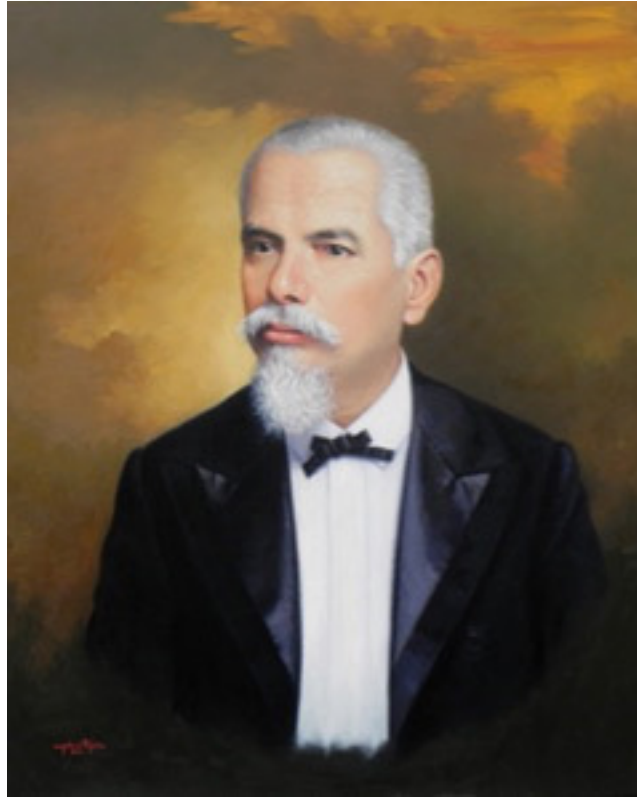


Imagen 12. Eloy Alfaro, ilustre exiliado y capitán de desterrados. Retrato al óleo por Angeloni Tapia, existente en la pinacoteca de la Academia Nacional de Historia del Ecuador.

844

de ideas progresistas, llamado Alfonso Rumazo González, quien se asentó en Cali con su familia y comenzó en esa ciudad colombiana la dura tarea de sobrevivir en el exilio. Hombre inteligente y bien educado, se vinculó a un periódico local y ahí mostró los primeros vuelos de su pluma. Pero, a diferencia de otros exiliados políticos, que viven tras la obsesión del retorno a la tierra natal, Rumazo optaría por afincarse definitivamente en Colombia, país donde halló calor de amigos y amplio espacio para su labor periodística. Así, mientras laboraba como redactor cultural de *El Relator*, de Cali, y ejercía la cátedra de Literatura, fue adentrándose en los estudios de la historia y la cultura grancolombianas.

Por entonces, alguien le acusó de ignorar la historia de Colombia, lo que lo motivó a una empresa singular: escribir una biografía del gran estadista liberal Enrique Olaya Herrera, a quien Rumazo admiraba precisamente por ser un hombre

surgido de los más humildes estratos sociales, que se había elevado, gracias a su esfuerzo y talento, hasta las cumbres más altas del pensamiento y la primera magistratura de su país, que ejerció entre 1930 y 1934. Con esa biografía, que se publicó en 1940 y mereció elogiosos comentarios en toda Colombia, Rumazo entró con pie firme en el que había de ser en adelante, y ya para siempre, el género predilecto de su labor historiográfica y literaria: la biografía.

Cuatro años más tarde culminó una investigación de seis años y publicó otra biografía, dedicada a la primera exiliada política de nuestra América: *Manuela Sáenz, la Libertadora del Libertador* (1944). El éxito de esta nueva obra fue realmente espectacular: se vendieron dieciocho mil ejemplares en apenas dos meses, la prensa colombiana la elogió abundantemente y finalmente mereció la alabanza de la mayor autoridad en asuntos bolivarianos, el historiador venezolano Vicente Lecuna, quien dijo que el libro de Rumazo era “una obra maestra”.

En 1945, tras la “Revolución del Veintiocho de Mayo”, Rumazo fue designado agregado cultural de la embajada ecuatoriana en Montevideo, país donde mantuvo su habitual actividad periodística, además de redactar una biografía del general José Fructuoso Rivera, primer gobernante uruguayo (1830–1834), quien gobernó su país en dos oportunidades. Empero, esta biografía no tendría igual suerte que las anteriores y se quedaría inédita.

Tras su estancia diplomática en el Uruguay, Rumazo emprendió nuevos viajes, que lo llevaron a Chile, Perú, América Central y Europa, todos los cuales lo ayudaron a dimensionar y comprender mejor la realidad latinoamericana. Al fin, su erranza de auto exiliado lo llevó a Venezuela, a donde llegó invitado precisamente por el maestro Lecuna, quien lo vinculó a los principales centros académicos venezolanos. De esta manera, don Alfonso renunció para siempre a las labores diplomáticas y se asentó definitivamente en la que sería su segunda patria.



Imagen 13. José Peralta, un avanzado pensador antimperialista. Fuente: ANA.

Allá, en la Caracas de los cincuentas, rebotante de riqueza y de creación intelectual, Rumazo desplegó desde el inicio sus dotes de maestro y periodista. Fue designado profesor de la Universidad Central de Venezuela, en la que ejercería las cátedras de Historia de América, Historia de la Cultura y Arte Contemporáneo, a la par que desarrollaba una notable actividad periodística en diversos medios venezolanos. Sostuvo diariamente su columna “Rumbos” en el diario *Ultimas Noticias*, durante cuatro años (1955 –1958), y por cinco años en el periódico *La Esfera*, hasta la extinción del mismo. Y su columna “Derroteros” apareció tres veces por semana en *El Nacional* y *El Universal*, durante diez años completos. Todo ello le ganó un sitio de respeto entre el público venezolano, que admiraba su buen decir y mejor escribir.

Pero entre clase y clase, artículo y artículo, don Alfonso seguía laborando silenciosamente en su labor biográfica, recopilando datos, reconstruyendo tiempos y mentalidades,

rescatando imágenes históricas desvaídas por el olvido, restaurando con mano maestra los caracteres de sus personajes. Porque el biógrafo es muchas cosas a la vez: un historiador que indaga datos objetivos y reconstruye personajes y circunstancias del pasado, un sociólogo que investiga mentalidades colectivas, un psicólogo que se adentra en el alma de gentes ya fenecidas, para desvelar sus ideas, pasiones, anhelos y temores, pero también un artista que restaura imágenes y las rodea de la luz o del claroscuro necesarios para destacarlas. A veces, cuando la pobreza de la información impide reconstituir satisfactoriamente la verdad, es también un novelista que recompone, arregla y completa con imaginación creadora aquellos espacios vacíos de la historia. Pero siempre, bajo cualquier circunstancia, el biógrafo es un escritor que ha asumido para sí el reto de revivir con la magia de las palabras a un personaje del ayer y sacarlo a pasear entre las gentes de hoy.

Si el personaje de Manuela Sáenz, la primera exiliada de nuestra América, lo había cautivado con su desenvoltura y desparpajo, el esfuerzo de escribir aquella biografía lo aproximó al personaje latinoamericano por antonomasia: Simón Bolívar. Es más, simbólicamente hablando, la misma imagen biográfica de su Manuela se habría quedado incontrastada si Rumazo no hubiera levantado junto a ella su complemento masculino, la imagen del Libertador. Y luego, estudiada ya la pareja histórica, para revivir el ideal alquimista del andrógino hermético, otras nuevas biografías vinieron en seguidilla, para completar el panteón de los libertadores de nuestra América: Sucre, Miranda, Simón Rodríguez, O'Leary, San Martín, Andrés Bello, José Martí.

### **Caso número tres:**

En los años previos a la Revolución Liberal ecuatoriana vivía en Guayaquil, en calidad de exiliado político, el político liberal payanés don Manuel María Arroyo y Arroyo, quien se casó aquí con la dama guayaquileña Aurora del Río, igualmente descendiente de una familia de políticos colombianos exiliados

en el Ecuador. El suyo era un hogar sumamente modesto, pero de esa unión nació en Guayaquil, el 27 de noviembre de 1893, Carlos Alberto Arroyo del Río, más tarde afamado jurista y político liberal ecuatoriano, que entre los años treinta y cuarenta lideró el partido liberal, fue jefe de la Cámara del Senado y Presidente del Congreso, actuó como encargado del poder entre el 17 de noviembre y el 11 de diciembre de 1939 y finalmente fue elegido Presidente de la República para el período de septiembre de 1940 a agosto de 1944, aunque fue derrocado por una revolución popular de corte nacionalista, conocida como “La Gloriosa”, el 28 de mayo de este último año.

Una vez derrocado se asiló en Colombia y se radicó en Bogotá, donde vivió en calidad de exiliado entre 1944 y 1946. Aquí escribió dos tomos de memorias políticas, tituladas *Bajo el imperio del odio* (1946) y avanzó en un libro de combate a Velasco Ibarra titulado *En plena vorágine* (1948).



Imagen 14. El periodista e historiador Alfonso Rumazo González. Fuente: ANA.



Siendo desde antes abogado de empresas extranjeras, especialmente norteamericanas, en 1947 se radicó en Nueva York, donde trabajó en su profesión. Regresó al Ecuador en 1948, tras el derrocamiento de Velasco Ibarra, y retomó el libre ejercicio profesional.

**Caso número cuatro:**

Al mismo tiempo que Arroyo caía en el Ecuador y se asilaba en Colombia, emprendía retorno a este país el más famoso exiliado político de la historia ecuatoriana del siglo XX: el doctor José María Velasco Ibarra, quien había sido derrocado en 1935 por un alzamiento militar, en respuesta su intento de proclamarse dictador; eso lo llevaría a afirmar más tarde: “Me precipité sobre las bayonetas”.

Al momento de producirse la revolución del 28 de mayo de 1944, conocida popularmente como “La Gloriosa”, Velasco Ibarra se encontraba en Colombia, donde ejercía el rectorado del Colegio de Sevilla, en el departamento del Valle. De inmediato se trasladó a Ipiales, desde donde una caravana de vehículos ecuatorianos, dirigida por políticos de todo color y militares, lo llevó en triunfo hacia Quito, quien volvió al poder en hombros del pueblo y aclamado como el salvador de la patria. Empero, apenas dos años después rompió con quienes lo habían encumbrado, se proclamó dictador y persiguió a los mismos izquierdistas que le entregaran el mando. ¡Misericordias de nuestra política criolla!

No terminarían ahí los exilios de Velasco Ibarra. El 23 de agosto de 1947 fue derrocado por su Ministro de Defensa, coronel Carlos Mancheno Cajas, y salió nuevamente al exilio, esta vez en Chile.

Velasco volvió al poder tres veces más. En 1952 ganó las elecciones y logró gobernar con un gabinete derechista-populista hasta el fin de su periodo. En 1960 regresó por cuarta vez al mando, pero en 1961 estalló una crisis política que terminó en el apresamiento del Vicepresidente y de los legisladores de oposición. Al fin, las fuerzas armadas lo forzaron

a abandonar el país e impusieron en el sillón presidencial al Vicepresidente Carlos Julio Arosemena, que pasó del panóptico al palacio presidencial. Velasco marchó al exilio en la República Argentina, país natal de su esposa Corina del Parral.

El último gobierno velasquista se extendió de 1968 a 1972, período populista en el que reprimió duramente al movimiento estudiantil, a la vez que tomaba algunas medidas políticas interesantes: dictaba una suerte de ley de reforma agraria, llamada “Ley de abolición del trabajo precario en la agricultura”, nacionalizaba la empresa norteamericana de telecomunicaciones “All American Cables & Radio” y se enfrentaba con las empresas pesqueras piratas, sobre todo norteamericanas, que saqueaban el mar territorial ecuatoriano, en la que se denominó “La guerra del atún”. Empero, finalmente fue nuevamente derrocado otra vez por un grupo de militares, estos de corte nacionalista, que querían ir más allá y que luego

850



Imagen 15. El presidente ecuatoriano Carlos Arroyo del Río, exiliado e hijo de exiliados. Fuente: ANA.

instalaron el “Gobierno Revolucionario Nacionalista de las Fuerzas Armadas”. Velasco fue expulsado a Panamá, desde donde pasó luego a vivir su último exilio en Buenos Aires.

### **La migración forzada**

Aunque este fenómeno tiene características propias, que en varios aspectos lo diferencian del fenómeno del exilio, nosotros estimamos que hay puntos de contacto entre estas realidades. Si bien el exilio o destierro es un fenómeno más bien político y afecta preferentemente a un individuo y su familia, no hay que olvidar que hay auto exilios o auto expatriaciones que se parecen a la migración forzada como una gota de agua a otra. La diferencia que va quedando es la motivación del emigrado, que puede ser política o social, aunque lo que denominamos “migración social” casi siempre tiene una motivación política, directa o indirecta.

Pienso, al respecto, en el caso de un joven colombiano que, como muchos otros, migró al Ecuador a fines de los años cuarenta, en medio de la violencia desatada por el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán. Formalmente fue a estudiar medicina en el país vecino, pero no es menos cierto que este hijo de liberales antioqueños fue enviado por sus padres al país vecino por temor de que se viera envuelto en la violencia existente y que eventualmente terminara muerto. Ese joven se instaló en Guayaquil, donde se casó con una hermosa guayaquileña y tuvo tres hijas, antes de volver a Colombia en 1960, ya graduado como médico. Se llamó Fabio Londoño González y fue el padre de mi actual esposa, Jenny Londoño López.

Ya para cerrar este artículo, traigo a la luz una crónica periodística colombiana de hace cuarenta años, que muestra la panorámica del último gran exilio ecuatoriano en Colombia, ocurrido en tiempos del gobierno del general Guillermo Rodríguez Lara, un militar nacionalista que dirigió una “dictablanda” y no una dictadura.

El día martes 16 de diciembre de 1975, el diario *El Tiempo*, de Bogotá, abrió su primera página con un gran titular a cuatro



Imagen 16. Velasco Ibarra al retornar del exilio en Colombia, en 1944. Fuente: ANA.

columnas que decía: “Conspiración desde Bogotá. Expulsan a 30 exiliados políticos ecuatorianos”. La noticia iba encabezada con las fotografías de los ex presidentes ecuatorianos José María Velasco Ibarra y Carlos Julio Arosemena Monroy y del general Raúl González Alvear, indicando a estos dos últimos como parte del grupo de expulsados de Colombia.

El texto de la noticia, redactado por el periodista Javier Ayala, se desarrollaba en parte en esa primera página y luego continuaba en la página seis, y expresaba:

Desde el piso 12 del llamado Edificio Azul, en el Centro Internacional de Bogotá, destacados líderes ecuatorianos han venido ejecutando un plan que tiene por objetivo inmediato derrocar al presidente de su país, general Guillermo Rodríguez Lara.

Todo el operativo se puso al descubierto cuando los cuerpos secretos del país se vieron precisados a notificar la expulsión de 30 de los principales dirigentes del movimiento, entre quienes figuran el ex presidente Carlos Julio Arosemena, el general Raúl González

Alvear (jefe del frustrado golpe del 1 de septiembre pasado), Guillermo Cabrera, jefe del Partido Socialista del Ecuador, por haberseles comprobado participación en aquellas actividades contra el gobierno del vecino país.

La “Operación del Edificio Azul” se venía cumpliendo en forma por demás silenciosa. En ella venían participando los ex presidentes Carlos Julio Arosemena y Camilo Ponce Henríquez (sic) y estaba siendo coordinada por Leónidas Plaza, ex militar, hermano del ex Secretario de la OEA, Galo Plaza. El grupo, bajo el nombre de Junta Cívica Nacional, mantiene estrecho contacto con el ex presidente José María Velasco Ibarra, quien a última hora desistió de su proyectado viaje a Bogotá.

En el Edificio Azul se discutían las diferentes actividades que se debían cumplir en Guayaquil, en la frontera colombo-ecuatoriana, en Quito, en Argentina y en Panamá.

El cuartel general de quienes intentan dar el golpe contra Rodríguez Lara, fue visitado la semana anterior por los ex presidentes Arosemena y Ponce Henríquez. Allí se acordó lo siguiente:

“Antes de terminar el año se hará la marcha hacia la conquista del poder para los civiles del Ecuador. Para ello se cuenta con el respaldo de militares en Quito y en Guayaquil. La operación se llevará a cabo por la frontera colombo-ecuatoriana y por Guayaquil. Será coordinador general el ex general Leónidas Plaza, quien en el momento de triunfar el movimiento será presidente provisional, con el propósito de convocar a elecciones para antes de cuatro meses”.

Para el plan del Edificio Azul se cuenta con estrategias militares como el coronel Jorge Ceballos Salazar (quien fuera el oficial que se tomó el palacio presidencial ecuatoriano el 1º de septiembre) y el coronel Jaime Sáenz Ceballos.

Mientras tanto, en las horas de la noche se conocía que el general Raúl González Alvear, exiliado en Chile, también llegó a Bogotá para formar parte del escuadrón principal que se alista a entrar a Ecuador.

En fuentes vinculadas al movimiento se indicó que “le ahorraremos problemas al gobierno de Colombia y renunciaremos al asilo, para irnos a la frontera a luchar para tumbar a Rodríguez Lara”.

... En la preparación de las alternativas políticas para Ecuador –en caso de que ahora sí triunfe la rebelión contra el general Rodríguez– han participado, además de los ex presidentes Henríquez (sic), Arosemena y Velasco Ibarra, el dirigente socialista Guillermo Cabrera; el ex ministro y sobrino de Velasco Ibarra, Jorge Acosta Velasco, Pablo Agustín Dávalos y Rodrigo Viteri.

Todos ellos están en la lista de los 30 dirigentes que el servicio secreto de Colombia tuvo que notificar la expulsión en guarda de la tradición colombiana de no intervenir en asuntos internos de otros países.

Igualmente, se indicó que las autoridades colombianas tenían indicios de que el movimiento que se gestó secretamente en Bogotá “es en grande”, pero se negaron a señalar las proporciones del mismo en lo que se refiere a Colombia.

854



Imagen 17. El doctor José María Velasco Ibarra, cinco veces presidente del Ecuador. Archivo del diario El Telégrafo, Guayaquil.

El día anterior, la agencia norteamericana AP, había cursado desde Quito una noticia sobre el viaje de Velasco Ibarra para entrevistarse con exiliados en Bogotá, mostrado como “un paso coordinado de la oposición para derrocar al jefe de gobierno, general Guillermo Rodríguez Lara.” Agregaba que “los círculos políticos rechazaron en general la oferta de Rodríguez Lara de anunciar para el 16 de febrero próximo un plan encaminado a devolver al país el imperio constitucional por etapas.” También señalaba que “en círculos independientes se comentó que resulta anacrónico que el octogenario (Velasco) trate ahora de sustituir al militarismo por el velasquismo”

Y finalizaba indicando que “los militares y políticos ecuatorianos congregados en Bogotá creían que Velasco Ibarra podía encabezar con éxito una “marcha cívica” desde el puente de Rumichaca, en la frontera colombiana, hasta Quito, en oposición a Rodríguez Lara.” Como puede verse, el grupo de exiliados trataba de reeditar la “Gloriosa marcha de Rumichaca a Quito”, de 1944, de la que hemos hablado antes.

Más abajo, en la misma página seis, se incluían los comunicados del DAS que fijaban las razones de la expulsión, la nómina de los exiliados ecuatorianos expulsados y los plazos que les fueron dados para salir de Colombia. Los expulsados eran:

Grupo primero: Gral. Raúl González Alvear, general Galo Latorre, doctor Carlos Julio Arosemena Monroy, doctor Francisco Acosta Yepes (sic), coronel Jorge Ceballos Salazar, teniente coronel Jaime Sáenz Ceballos, doctor Rodrigo Viteri Córdoba, doctor Guillermo Cabrera Izquierdo. Estos debían salir en el término de 48 horas, menos Sáenz, que debía hacerlo en 72 horas.

Grupo segundo: doctor Jorge Acosta Velasco, Doctor Pablo A. Dávalos Dillon, coronel Luis E. Guevara Vaca, señor José Vicente Ortuño. Debían salir en el plazo de cinco días.

Grupo tercero: Formado por dieciocho ciudadanos ecuatorianos más, que debían abandonar Colombia “en fecha de enero próximo que se comunicará oportunamente”, según



Imagen 18. Políticos ecuatorianos desterrados al Paraguay en 1965, por la dictadura militar. Archivo de la extinta revista *Nueva*.

decía el segundo comunicado del DAS, formado por el Mayor General José Joaquín Matallana Bermúdez.

Para quienes conozcan algo de la historia ecuatoriana de los últimos tiempos, esta crónica periodística no deja de ser interesante y hasta graciosa, por la entremezcla de personajes que en ella aparecen, unos verdaderamente patéticos y otros que parecieran salidos de la novela picaresca española.

Por ejemplo, se dice en la crónica que esta conspiración de 1975 la encabezaban los ex-presidentes Velasco Ibarra y Arosemena Monroy, pero no se dice que, apenas una docena de años antes, ellos habían protagonizado una grave crisis política, en la que el presidente Velasco apresó al vicepresidente Arosemena y este último, apoyado por la Fuerza Aérea, derrocó finalmente a Velasco y lo envió exiliado a la Argentina.

Por otra parte, en la nota de prensa figuran los nombres de varios militares que habían intentado poco antes derrocar a Rodríguez Lara mediante el “Golpe de la funeraria”, llamado así porque sus fracasadas operaciones militares fueron dirigidas por el general Raúl González Alvear desde una sala mortuoria, de la que previamente sacaron a los muertos que estaban



velándose. Todos esos militares habían apoyado el golpe de Estado contra Velasco Ibarra en 1972 y la instauración de la dictadura militar, aunque luego fueron dejados de lado y no recibieron los altos cargos políticos a los que aspiraban. Y no hay que olvidar que los militares del “Carnavalazo” de 1972 no derrocaron a un Presidente Constitucional, sino a un dictador civil, puesto que Velasco Ibarra había roto la Constitución en 1971 y se había proclamado Jefe Supremo de la República.

Falta por detallar que el general González Alvear había intentado derrocar al general Rodríguez Lara por incitación del “Plan Cóndor” de las dictaduras del Cono Sur, que acusaban al gobierno militar ecuatoriano de no colaborar con ellas y de haber convertido al Ecuador en un refugio para



Imagen 19. Abdón Calderón Muñoz, líder político liberal desterrado por una dictadura militar y asesinado por otra. Retrato de propiedad de su familia.

exiliados chilenos, argentinos, uruguayos y otros. Ese vínculo quedó probado cuando González Alvear, una vez fracasado su alzamiento, huyó del escenario de los hechos en un vehículo diplomático chileno, se asiló en la Embajada de Chile y luego halló refugio territorial en ese país, de donde salió unos meses después para Colombia, para preparar la conspiración reseñada por la prensa colombiana.

Igualmente es necesario precisar que otro exiliado en Bogotá, el general Galo Latorre, había sido Ministro de Gobierno del general Rodríguez Lara, aunque luego fue sacado de esa función por sus acciones conspirativas y más tarde fue exiliado a Panamá. Hace poco tiempo, gracias a las revelaciones hechas por Wikileaks, se ha conocido que el embajador de los EE. UU. en Ecuador durante aquel tiempo, Robert Brewster, informó al Departamento de Estado, en cable del 12 de marzo de 1975, que el general Latorre había preparado un golpe militar contra el jefe de Estado ecuatoriano, pero que previamente había pedido a los norteamericanos le entregaran la suma de cuarenta mil dólares para asegurar su futuro en caso de que fallara el complot.

En fin, la crónica recoge el detalle de que los exiliados ecuatorianos en Colombia habían proclamado el 12 de diciembre, unos días antes de su detención, la formación de una “Junta Cívica Nacional”, organismo que, según ellos, debía convertirse en un gobierno interino del Ecuador, presidido por el mayor retirado Leónidas Plaza Lasso, luego del derrocamiento de la dictadura de Rodríguez Lara.

La realidad impuso otra salida política. Luego de cuatro años en el poder, Rodríguez Lara fue reemplazado por otro gobierno militar institucional, formado por los tres jefes de las Fuerzas Armadas. Este gobierno se plegó en parte al Plan Cóndor y cometió crímenes de Estado, como el asesinato del líder político liberal alfarista Abdón Calderón Muñoz y la masacre a los trabajadores del Ingenio Aztra. Empero, en su seno actuaba todavía una pequeña pero activa tendencia militar nacionalista, que impuso la nacionalización de la GULF y que



finalmente impulsó un plan de retorno al orden constitucional. Liderada en su última parte por el general Richelieu Levoyer, que actuaba como Ministro de Gobierno, esta tendencia militar promovió la emergencia de nuevos partidos y figuras políticas, en busca de reemplazar a los carcomidos partidos tradicionales; tras ello convocó a un referéndum para escoger una nueva Constitución y, por fin, llamó a nuevas elecciones y entregó el poder a los civiles en 1979.

### Referencias bibliográficas:

- Añazco, Y. (2005). *Manuela Sáenz, coronela de los ejércitos de la Patria Grande*. Quito: Láser Editores.
- Arroyo del Río, C. (1946). *Bajo el Imperio del Odio. Las sanciones en el Ecuador*. Bogotá: El Gráfico.
- Arroyo del Río, C. (1948). *En plena vorágine*. Bogotá: El Gráfico.
- Ayala, J. (16 de diciembre de 1975). Conspiración desde Bogotá. Expulsan a 30 exiliados políticos ecuatorianos. *El Tiempo*, págs. 1, 6.
- Carbo, L. F. (1899). *Informe del Ministro de Relaciones Exteriores al Congreso Ordinario de 1898*. Quito: Imprenta de la Escuela de Artes y Oficios.
- Constitución Política de Colombia*. (2016). Obtenido de <http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/Constitucion%20politica%20de%20Colombia.pdf>
- Constitución Política de la República del Ecuador*. (20 de octubre de 2008). Obtenido de [http://www.hlrn.org/img/documents/Constitucion\\_del\\_Ecuador\\_2008.pdf](http://www.hlrn.org/img/documents/Constitucion_del_Ecuador_2008.pdf)
- García Moreno, G. (1854). *La verdad a mis calumniadores [folleto]*. Paíta: s.p.i.
- Leyva, D. (24 de junio de 2011). *José Martí y el exilio*. Obtenido de <http://capsulasmartianas.blogspot.com/2011/06/jose-marti-y-el-exilio.html>
- Martí, J. (1991). *Obras completas, vol. 6: Nuestra América*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

- Montalvo, J. (1895). *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes. Ensayo de imitación de un libro inimitable*. Besanzón: Imprenta de Pablo Jacquin.
- Núñez Sánchez, J. (2008). Capítulos de la historia de la vecindad colombo–ecuatoriana. En *Una mirada al Ecuador. Cátedra Ecuador. Fronteras, vecindad e integración*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ONU. (10 de diciembre de 1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Obtenido de [https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf)
- Peralta, J. (1991). *La esclavitud en América Latina*. Quito: Centro de Educación Popular.
- Rumazo González, A. (1944). *Manuela Sáenz: la libertadora del libertador*. Bogotá: Ediciones Mundial Bogotá.
- Santa Cruz, A. (1840). *El general Santa Cruz explica su conducta pública y los móviles de su política en la presidencia de Bolivia y en el protectorado de la Confederación Perú-Boliviana*. Quito: Imprenta de Alvarado.



# La revolución contra el capital. Gramsci, Mariátegui y los bordes de la heterodoxia marxista

Rafael *Ojeda*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú  
rafaelojeda@hotmail.com

Recibido: 19-07-2019

Aceptado: 15-08-2019

**Resumen:** Un hito histórico trascendental para la constitución, materialización y/o radicalización final de los ideales de la República, ha sido la Revolución socialista de octubre, una revolución contra el capital, si seguimos lo rastreado en este texto; evento que desde sus orígenes en 1917, fue marcando nuevas vías para la renovación del marxismo, desde una heterodoxia voluntarista entrevista tempranamente por Antonio Gramsci, pero también por José Carlos Mariátegui, quienes, desde sus distintos locus de enunciación, fueron proveyéndole de nuevas e movilización al marxismo. Algo que les está permitiendo, cien años después y fenecida ya la ortodoxia estalinista, dinamizar novedosas propuestas políticas y culturales de análisis y transformación social.

**Palabras clave:** *ortodoxia, heterodoxia, Revolución de octubre, El Capital, determinismo, voluntarismo.*



**The Revolution against capital. Gramsci, Mariátegui and the edges of Marxist heterodoxy**

**Abstract:** A momentous historical milestone for the constitution, materialization and / or final radicalization of the ideals of the Republic, has been the October Socialist Revolution, a revolution against capital, if we follow what is traced in this text; event that since its origins in 1917, was marking new avenues for the renewal of Marxism, from a voluntary heterodoxy interview early by Antonio Gramsci, but also by José Carlos Mariátegui, who, from their different locus of enunciation, were providing new and mobilization to Marxism. Something that is allowing them, one hundred years later and the Stalinist orthodoxy has already ceased, to boost new political and cultural proposals for analysis and social transformation.

**Keywords:** *orthodoxy, heterodoxy, October Revolution, Capital, determinism, voluntarism.*





## A revolução contra o capital. Gramsci, Mariátegui e as arestas da heterodoxia marxista

**Resumo:** Um marco histórico importante para a constituição, materialização e / ou radicalização final dos ideais da República foi a Revolução Socialista de Outubro, uma revolução contra o capital, se seguirmos o que é traçado neste texto; evento que desde suas origens em 1917, foi marcando novos caminhos para a renovação do marxismo, a partir de uma entrevista de heterodoxia voluntária antecipada por Antonio Gramsci, mas também por José Carlos Mariátegui, que, a partir de seu locus de enunciação diferente, estavam fornecendo nova e mobilização ao marxismo. Algo que lhes permite, cem anos depois e já cessou a ortodoxia stalinista, revitalizar novas propostas políticas e culturais de análise e transformação social.

**Palavras-chave:** *ortodoxia, heterodoxia, Revolução de Outubro, O Capital, determinismo, voluntarismo.*

Resulta claro que, pese a que ambas “revoluciones” han obedecido a una pulsión societaria de transformación radical, la modernidad arribada a nuestros países latinoamericanos fue más bien de talante ideológico-político, emancipador e independentista, ligado a los idearios revolucionarios de la Revolución francesa, distantes y distintos de los procesos economicistas-modernizantes de la Revolución industrial de los países de cuño anglosajón. Siendo evidente, a esas alturas, que el proyecto de emancipación ilustrada de la Revolución francesa, materializada o expandida en nuestras independencias, habían buscado únicamente la emancipación política focalizada, y no una emancipación estructural de tipo ontológico, antropológico y social, lo que hizo que las promesas revolucionarias de la vida republicana en latinoamericana, como lo infiriera Jorge Basadre (1958), sea una promesa incumplida. Construyéndose, desde allí, el imaginario social-político a imitación y añoranza de la Metrópoli colonial española, en una taxonomía o clasificación social, que fue marginando, desde los inicios republicanos y contra sus mismos principios, toda posibilidad de emergencia de proyectos de autonomía cultural alternativos, tras una multiplicidad de políticas de subsunción que fueron diseminándose hasta contaminar incluso asuntos ontológicos y biológicos de lo social-cultural, en un espectro inscrito dentro de lo que Michel Foucault y en los últimos años Giorgio Agamben, terminaron por mapear como el campo biopolítico.

De ahí que el nuevo orden republicano, erigido como una “república sin ciudadanos”, fue imponiéndose en contrapartida al discurso liberal que lo dinamizaba, en una suerte de “teología laica” validada en una suerte de racismo epistemológico que, como esencialismo ideológicamente constituido, devino en una ortodoxia racionalista, que fue edificando el dogma dual de la civilización frente a la barbarie, que fue reemplazando, en tiempos modernos, al dogma salvacionista de la evangelización.



Por lo que, siguiendo la misma lógica mesiánico-religiosa, el racionalismo moderno fue copando el espectro social de mitos desarrollistas, mitos epistemológicos-económico-políticos que fueron enarbolando, a manera de nuevas religiones, nuevos y poderosos dogmas sociales, sobre los nuevos Estados-nación americanos que, pese a las revoluciones emancipadoras, no dejaron de ser ideológicamente confesionales ni estructuralmente coloniales. Lo que dio lugar, en este proceso, ante la ausencia de una burguesía nacional que construya las bases de la modernidad, a la hegemonía de una ideología de tipo señorial y oligárquica que ha sido la dominante durante casi la totalidad de la vida republicana. En un orden colonial político-social supérstite y característico de lo que los franceses han denominado *Ancien régime*, un orden que recién tras las dos primeras décadas del siglo XX, tras los fastos de celebración del primer centenario de las independencias americanas, empezó a ser cuestionado desde dos grandes flancos: a) los movimientos populistas de filiación étnica e identitaria, ligado a grupos de presión raciales, de los que devinieron los primeros movimientos indigenistas; y, b) las agrupaciones o sindicatos, primero anarquistas y después marxistas, de filiación popular y/o clasista, que darán lugar a los primeros partidos de masas además de formas nuevas y multitudinarias de hacer política en América Latina.

Es por ello que resulta común, a partir de ese traspase de sentidos o tránsito que va desde los referentes salvacionistas y místicos relacionado con lo religioso, hacia los elementos emancipatorios e ideológicos de la política, que se suele edificar también, en determinados contextos, dogmas marcados por una noción moral ligada al fervor multitudinario de las masas, transformados luego en fundamentos revolucionarios ligados a una ortodoxia metodológico-política. Pues como ha apuntado Georges Sorel, tras esa asociación dual que hace entre el mito y la religión, que muchos han llegado a ver el socialismo como una suerte de religión, insistiendo en esa “nueva analogía entre la religión y el socialismo revolucionario que tiene por





Imagen 1. [www.magazzininesistenti.it](http://www.magazzininesistenti.it)

objetivo el aprendizaje, la preparación y aun la reconstrucción del individuo en vista de una obra gigantesca. (...) la religión no es lo único que ocupa un lugar en la conciencia profunda. Los mitos revolucionarios tienen en ella su lugar, con el mismo título que aquélla” (1978, pág. 40). Lo que ha hecho que las ideologías multitudinarias, como las religiones, en algunos casos, hayan derivado en líneas doctrinales duras, inmaculadas e inmaculables, como fundamentos en los que la ortodoxia se presenta como el discurso de la perfecta opinión, de la conformidad con la verdad y los principios ahora tradicionales; a la manera de un conjunto de tópicos inmutables e inalterables, refrendados por un núcleo dogmático que será regentado por un grupo de iniciados en un conocimiento que no es pasible de cuestionamientos.

En este sentido, el mito como agente de praxis revolucionaria, va construyendo un *corpus pseudo-religioso* que será presentado como la línea doctrinal dura y estable,

como el conjunto de presupuestos contruidos tras el triunfo de la Revolución socialista de octubre, en torno a *El Capital* ([1867] 2017) de Karl Marx -no obstante que según Antonio Gramsci esta revolución se había hecho contra *El Capital*-, por la ortodoxia estalinista de la Komintern. Sobre todo, porque las ideas de Marx -no obstante que él consideraba la ideología como falsa conciencia- fueron instituidas como la línea ideológica dura del PCUS, lo que, en lo sucesivo, fue determinando las ideas, el aparato propagandístico y el accionar revolucionario, así como también la inercia historicista y minimalista de los grupos políticos tradicionales y nuevos que siguieron a la eclosión romántica y voluntarista de la Revolución bolchevique.

### **Reseña y evolución de la ortodoxia y heterodoxia marxista**

Es en el proceso de decantamiento intelectual, desde la filosofía hacia la economía, en el que Marx reconoció que se inició en el estudio de la economía política, en París -lugar en el que debió empaparse de las teorías de los fisiócratas franceses- y que continuó con estos estudios en Bruselas, estudios que derivaron en su concepción cuasi genetista de la sociedad, lo que lo llevó a afirmar que la producción social de los hombres estaban siendo afectadas por *relaciones independientes de su voluntad*,<sup>1</sup> denominadas relaciones de producción, que correspondían a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Por lo que escribió: “El conjunto de estas relaciones de producción forma la *estructura económica* de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la *superestructura jurídica y política* y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general” (1859 p. 182), desde donde se desprende su archiconocida frase: “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, el ser social es lo que determina su conciencia” (*Loc. cit.*).

1 *Las cursivas son mías.*

Es en este tránsito, que podría mapear su paso desde el voluntarismo del *Manifiesto comunista* hacia el determinismo de *El Capital*, que Marx ha agregado que al llegar a determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción, o, lo que no es más que la expresión jurídica de estas, con las relaciones de propiedad. Por lo que, de ser formas de desarrollo de las fuerzas productivas, las relaciones de producción se van transformando en obstáculos, contextos que inauguran una época de revolución social, revolución que cambiaría la base económica, revolucionando de esa manera toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.

Marx ha escrito que son las estructuras económicas las que rigen las superestructuras políticas y sociales, y que al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápido, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Por lo que cuando se estudian estas revoluciones, hay que distinguir entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción -cambios equiparables a los de las ciencias naturales-, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas -formas ideológicas por la que los hombres adquieren conciencia del conflicto. Añadiendo que, debido a la falsa conciencia brindada por la ideología, algo desarrollado sobre todo en su libro *La Ideología alemana* (1974), no se puede juzgar a un individuo por lo que piensa de sí mismo, de igual manera que no se puede juzgar a las épocas revolucionarias por su conciencia, sino que “hay que explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción” (Marx, [1859] 1966, pág. 183). Afirmando, para remarcar la nulidad de una posible subjetividad revolucionaria en este asunto, que ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua, y estas hayan dado paso a las revoluciones (*Ibíd.*).



En este sentido, ha transcurrido poco más de un siglo desde la gesta revolucionaria de 1917, en un país atrasado y agrarista como era la Rusia zarista, un país que, siguiendo a Marx, no había desarrollado las condiciones materiales de producción que pueda dar paso a una revolución. Y no obstante ello, ese 25 de octubre, referido al día en el que se capturó el Palacio de Invierno de Petrogrado, antes conocido como Leningrado y hoy como San Petersburgo, que, según el calendario juliano<sup>2</sup> -vigente aún durante la época del Imperio zarista ruso- se dio inicio a la revolución bolchevique, no coincide con nuestro calendario gregoriano -que nos dice que más bien fue un 7 de noviembre de 1917.

Luego de todo este tiempo, podemos evaluar el entorno histórico y el influjo que pudieron tener las ideas de Marx en este acontecimiento, además del asentamiento de sus ideas en la patria de nihilistas revolucionarios como Chernyshevski, país cuna del anarquismo clásico, en pensadores como Bakunin y Kropotkin, e incidir en los límites y alcances de lo que tras la muerte de Lenin, el 21 de enero de 1924, fue impuesto como la visión ortodoxa del “marxismo” por Stalin. Lo que determinó la “bolchevización” del marxismo mundial y latinoamericano, tras una ortodoxia que implicó la imposición del “materialismo dialéctico” como núcleo dogmático del marxismo, definido como “marxismo ortodoxo” o doctrina oficial soviética; lectura impuesta tras la circulación de un opúsculo escrito por Josep Stalin, en 1938, llamado “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico” (Stalin, 1972, págs. 87-130), año en el que apareció como el capítulo IV de la *Historia del P.C. de la Unión Soviética*, texto cuya influencia predominará hasta 1956, cuando, tras el XX Congreso del PCUS, será discontinuado debido a la denuncia de que dicho texto provocaba el culto a la personalidad estalinista.

---

2 El calendario Juliano será abolido tras la Revolución de octubre, por el gobierno bolchevique, que pasó a adoptar el calendario gregoriano para la nueva URSS.

Cabe resaltar que la historiografía suele presentar a la Revolución socialista del 25 de octubre 2017, como la segunda fase revolucionaria, tras la revolución llamada democrático-burguesa de febrero del mismo año<sup>3</sup>. Y, desde entonces, el “materialismo dialéctico” ha sido impuesto como la concepción filosófica del partido marxista-leninista. Siendo Stalin, el que ha articulado la aplicación de los principios del “materialismo dialéctico” al estudio de la vida, reduciendo el “materialismo histórico” a lo social, además de los fenómenos de la vida en sociedad y su historia, en 1938, cuando escribió: “Llámesse materialismo dialéctico, porque su modo de abordar los fenómenos de la naturaleza, su método de estudiar estos fenómenos y de concebirlos, es dialéctico; y su interpretación de los fenómenos de la naturaleza, su modo de enfocarlos, su teoría, es materialista” (Stalin, 1972, pág. 89).

### **Antonio Gramsci y la heterodoxia marxista**

En este sentido, siguiendo las evoluciones de las ideas de Marx, podemos encontrar indicios de heterodoxia marxista en el mismo acontecimiento revolucionario soviético, pues al darse la revolución de octubre, el imperio zarista de los Románov, era aún un espacio eminentemente agrícola y atrasado, que no había experimentado la revolución industrial, y, por lo tanto, no había constituido una burguesía como en Inglaterra o Francia, y por ende, un proletariado que sea el sepulturero de aquella burguesía. Algo remarcado por Antonio Gramsci, durante la efervescencia misma de la revolución de 1917, en un artículo aparecido en *Avanti*, edición milanesa del 24 de noviembre de 1917, denominado “La revolución contra «El Capital»”,<sup>4</sup> en el que afirmaba que la Revolución Bolchevique era una revolución heterodoxa, una revolución realizada en contra de *El Capital*, pues, al realizarse esta en un país atrasado como era

3 Cabe agregar que hubo algo llamado “Revolución de 1905”, pero que solo dio paso al establecimiento de una monarquía constitucional y a la creación de la Duma estatal del Imperio ruso.

4 Este texto fue reproducido luego en el semanario italiano *Il Grido del Popolo*, el 5 de enero de 1918.

la Rusia zarista, que no reunía las condiciones económicas y sociales consideradas indispensables para el tránsito hacia el socialismo, iba en contra de varias de las premisas básicas del marxismo. Afirmando que: “La revolución de los bolcheviques (...) Es la revolución contra El capital de Carlos Marx. El Capital de Marx era, en Rusia, el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la necesidad ineluctable de que en Rusia se formase una burguesía, se iniciase una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera siquiera pensar en su insurrección, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han superado las ideologías” (Gramsci, 1974, págs. 21-22).

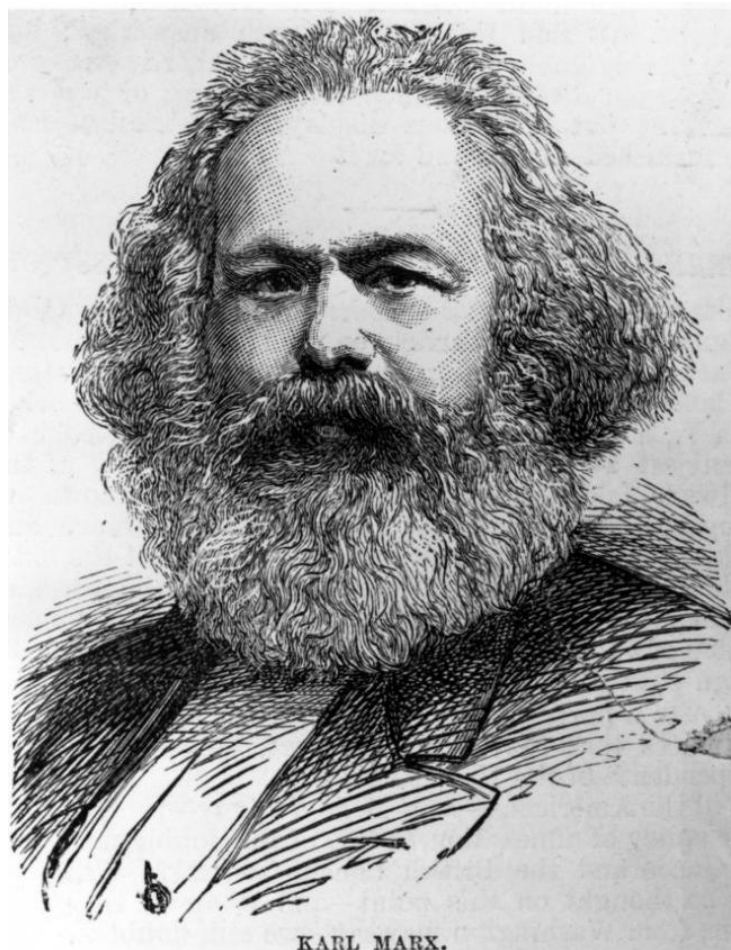


Imagen 2. [www.moremorewin.net](http://www.moremorewin.net)

De ahí que para Gramsci, los hechos revolucionarios de 1917 terminaron por violentar los esquemas críticos de la dialéctica marxista, según los cuales la historia de Rusia hubiese tenido que desarrollarse según los cánones del materialismo histórico, es decir que primero estos antes hubiesen tenido que desarrollar una burguesía para que recién el hecho revolucionario acaezca. Por lo que, observando el voluntarismo romántico que rodeó al triunfo de la Revolución bolchevique, que parece oponerse al determinismo dialectico descrito en *El capital*, Gramsci ha escrito: “Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx al afirmar, con el testimonio de la acción desarrollada, de las conquistas obtenidas, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como pudiera pensar y ser pensado” (1974, pág. 22).

### **Octubre, la revolución contra el Capital**

Es evidente que Gramsci, con su texto: “La revolución contra el Capital”, aprovechando la polisemia del concepto, se refiere a la revolución rusa como una revolución contra *El Capital*, de Marx, y también contra el sistema capitalista, tras plantear la ineluctabilidad de los acontecimientos revolucionarios, en los que los bolcheviques tienden a renegar de algunas afirmaciones de *El capital*, pero no del pensamiento inmanente, vivificador de este. Por lo que los revolucionarios maximalistas rusos, “No son marxistas, no han compilado en las obras del Maestro una doctrina exterior de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, lo que no muere nunca, la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, contaminado en Marx de incrustaciones positivistas y naturalistas” (1974, pág. 22).

Con esto, Gramsci apunta a un pensamiento y a un voluntarismo que se sitúa siempre como máximo factor de la historia y no de los hechos económicos, como planteara Marx; sino dirigido hacia el hombre, “la sociedad de los hombres, de los hombres que se acercan unos a otros, que se entienden entre sí, que desarrollan a través de estos contactos (civilidad)



una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos, los juzgan y los condicionan a su voluntad, hasta que esta deviene el motor de la economía, plasmadora de la realidad objetiva, que vive, se mueve y adquiere carácter de material telúrico en ebullición, canalizable allí donde a la voluntad place, como a ella place” (*Loc. cit.*). Apuntando críticamente hacia el determinismo economicista de Marx, para reivindicar, desde la experiencia de los revolucionarios rusos, una noción antropológica y humanista en la que el hombre y sus posibilidades, viene a ser los actores de su propia historia.

Marx ha expuesto, en el proceso de “acumulación originaria capitalista”, incluido en el capítulo XXIV de *El capital*, su noción historicista ligada a la “acción de las leyes inmanentes de la producción capitalista”, insertando su teoría del devenir histórico en el interior de una línea dialéctica que considera los tránsitos como tiempos antitéticos indispensables para el arribo hacia el proceso revolucionario, en el que la primera negación fue la expropiación de la propiedad privada individual, basada en el trabajo propio, por la producción o propiedad privada capitalista; en tanto el modo de producción capitalista tiende a engendrar, con la fuerza inexorable de un proceso de la naturaleza, su propia destrucción, y como negación de la negación, esta restaurará “la *propiedad individual*, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* de trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo*” (Marx, 2009, pág. 954).

En este sentido, mucho se ha hablado, para suturar esa brecha teórica dejada por *El capital*, de la carta del 8 de marzo de 1881, en la que Marx, en respuesta a las inquietudes de la revolucionaria rusa Vera Zasúlich, que sostenía la importancia de la “comuna rusa” como la base de una futura revolución, y le cuestionaba sobre el asunto; algo que se infiere por el tono de la respuesta de Marx: “Espero sin embargo que unas cuantas líneas basten para no dejarle ninguna duda acerca del mal entendimiento de mi supuesta teoría”, donde comentaba



sobre lo anómalo que resultaba que, mientras en otros países de Occidente la idea del cambio social implicaba el paso desde una propiedad privada fundada en el trabajo personal, a una propiedad capitalista fundada en la explotación del trabajo de otros, entre los campesinos rusos, por el contrario, lo que se debería transformar era la propiedad común de las comunas en propiedad privada; comentando que en el análisis que hace en *El Capital* no da razones en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural; para escribir en su proyecto de respuesta, que se extendía a más de treinta páginas, redactadas antes de enviar su corta carta de respuesta a Vera Zasúlich, que “en Rusia, gracias a una combinación única de las circunstancias, la comunidad rural, que existe aún a escala nacional, puede deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional. Precisamente merced a que es contemporánea de la producción capitalista, puede apropiarse todas las realizaciones positivas de ésta, sin pasar por todas sus terribles peripecias” (1978, pág. 163).

873



Imagen 3. <https://isotes.wordpress.com>

## Gramsci, Mariátegui y América Latina

Dos de los principales introductores del pensamiento de Antonio Gramsci a América Latina han sido los argentinos Juan Carlos Portantiero y José Aricó, fundadores ambos de la trascendental revista de ideología y cultura denominada, gramscianamente también, *Pasado y Presente*, siendo Aricó, en este caso, también un importante divulgador de las ideas de Mariátegui en el resto del continente (1972). Cabe resaltar que para esto, es decir para la divulgación de Gramsci en América Latina, José Carlos Mariátegui ya lo había referido en varios de sus escritos, sobre todo debido a su importante participación en la revista *L'Ordine Nuovo*. Tal vez por ello haya una extraña coincidencia entre los presupuestos mariateguistas y el pensamiento político de Gramsci referido a su visión en torno a la Revolución de octubre, aunque es poco probable que el Amauta, que vivió en Europa entre 1919 y 1923, y permaneció un total de tres años y siete meses en el viejo continente, residiendo dos años y siete meses en Italia (Núñez, 1978; Luna Vegas, 1989), haya trabado estrecho contacto con Gramsci durante su estancia italiana.

No obstante ello, se sabe que Mariátegui debió ver a Gramsci en el Congreso Nacional del Partido Socialista de Italia, realizado el 21 de enero de 1921, en el Teatro San Marco de Livorno (el Congreso de Livorno), en el que se produjo el cisma del Partido Socialista, del que se escindiría el Partido Comunista de Italia (PCI), como sección italiana de la III Internacional, cuyo Comité Central estará integrado por los ordinovistas Antonio Gramsci y Umberto Terracini, en tanto el Ejecutivo estuvo en manos de Amadeo Bordiga, Bruno Fortichiari, Luigi Repposi, Ruggiero Greco y Terracini.<sup>5</sup> Congreso al que José Carlos asistió, durante su estadía europea en calidad de corresponsal del diario limeño *El Tiempo*; en tanto Gramsci,

<sup>5</sup> Durante el Congreso de Lyon, en enero de 1926, Gramsci será nombrado Secretario General del PCI, para meses más tarde ser detenido y encarcelado definitivamente el 7 de febrero de 1927.

que para entonces acababa de asumir la dirección de *L'Ordine Nuovo*, diario del Partido Comunista de Italia, había concurrido como delegado de su partido a dicho Congreso.

El primer número de *L'Ordine Nuovo*, revista semanal de la cultura socialista, apareció el 1 de mayo de 1919, con Gramsci como Secretario de redacción, principal animador y fundador, tras la consigna de “responder a la profunda necesidad de los grupos socialistas de un espacio de discusiones, estudios e investigaciones sobre los problemas de la vida nacional e internacional”,<sup>6</sup> medio que pasó a canalizar los debates urgentes del movimiento político y sindical, con un programa social de renovación del proletariado. Y hacia el primero de enero de 1921, Gramsci asumirá la dirección de *L'Ordine Nuovo* que se convertirá en uno de los periódicos comunistas más importantes de Italia, al lado de *Il Comunista*, dirigida por Palmiro Togliatti. Más tarde, durante el Congreso de Lyon, en enero de 1926, en Francia, Gramsci será nombrado Secretario General del PCI, para meses más tarde ser detenido y encarcelado definitivamente el 7 de febrero de 1927.<sup>7</sup>

José Carlos Mariátegui ha escrito sobre *Avanti* y *L'Ordine Nuovo* calificándolos de prensa revolucionaria o prensa de extrema izquierda,<sup>8</sup> y por los comentarios elogiosos encontrados en algunos textos de Mariátegui, sabemos que él era un fervoroso lector de *L'Ordine Nuovo*, publicación que se convirtió en el vocero de los comunistas italianos, además de *Avanti*, vocero del Partido Socialista de Italia; además de haber llegado a conocer algunos artículos importantes del pensador italiano, y entre ellos quizá pudo consultar “La Revolución contra El Capital”, texto publicado por la revista *Avanti*, el 24 de noviembre de 1917, con motivo del triunfo Bolchevique

6 De la “Editoriale”, *L'Ordine Nuovo* (1 de mayo 1919), año 1, núm. 1, p. 1.

7 Gramsci será liberado diez años después, el 21 de abril de 1937, pero ya gravemente enfermo, muere el 27 de abril de dicho año.

8 Véase el artículo “La prensa italiana”, fechado en Roma, junio de 1921, y publicado en la revista *El Tiempo* de Lima, el 10 de julio de 1921. Recopilado en luego *Cartas de Italia* (1972).

en Rusia, y reproducido después por varias revistas italianas, entre ellas, la revista socialista *Il grido del popolo*, el 5 de enero de 1918.

### **Mariátegui como crítico del modernismo marxista**

No obstante haberse declarado “marxista convicto y confeso” y de haber dejado ordenado, antes de su muerte, el volumen correspondiente a *Defensa del marxismo*, subtulado por él “Polémica revolucionaria”, sabemos que Mariátegui ha sido un marxista heterodoxo, creativo y crítico, un “marxista romántico”, si seguimos lo dicho por Michael Löwy (1993), que nos ha dejado algunas frases que pueden resultar síntomas de lo que ha implicado el proceso de construcción de una teoría social de interpretación de la realidad para el Perú, tras la idea de que el marxismo en América Latina, no debe ser calco ni copia, sino creación heroica. Planteando el marxismo, no como explicación hierática de la realidad ni como ley histórica que alimentaría un determinismo, desde el materialismo histórico, desmovilizador, sino como un método de comprensión, interpretación y análisis de la realidad, asumiéndolo, tras el estudio crítico de la sociedad capitalista que hace el marxismo, como un instrumento de modernización socialista de las sociedades burguesas y agrarias en tránsito.

En este sentido, hay algo de irracionalismo posmoderno -por decirlo de alguna manera- en Mariátegui; sobre todo si asumimos ese irracionalismo voluntarista inspirado en Georges Sorel, vía una epistemología que se refuerza en sus giros nietzscheanos ligados a esa épica irracionalista de “vivir peligrosamente” y sus bases sorelianas evidenciadas sobre todo en sus críticas a las ilusiones del progreso. Lo que fue proveyéndole de matices adelantados a su *corpus* ideológico y epistemológico, en una sociedad que empezaba a descubrirse ante sus ojos antihistoricistas y volitistas, como un conglomerado de tiempos históricos simultáneos: antiguos, premodernos y modernos; presentándose, la modernidad, solo como un período más, en un amplio espectro de simultaneidades

temporales y sociales que coexisten paralelamente en la vasta geografía peruana. Por lo que ha escrito: “El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea de Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es sin duda, que a la idea de Razón la han muerto los racionalistas” (1970a, pág. 18).

Mariátegui ha planteado a la razón como el mito de la modernidad, “razón que ha extirpado del alma de la civilización burguesa. Los residuos de sus antiguos mitos” (1970a, pág. 18). Y es esta frase de *Alma Matinal* la que nos dice mucho del proyecto de modernidad del Amauta, pero sobre todo del proyecto que debería seguir a la superación de esa modernidad emergente y crepuscular, cuando plantea que “ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre” (*Loc. cit.*), un vacío que solo puede ser saldado por el mito, presentado como motor del hombre a lo largo de la historia. Pues, a decir de él, “Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico” (pág. 19), refiriéndose en este caso al mito como eje ideológico de una dinámica social.

Sorel ha escrito algo que Mariátegui pudo suscribir, sobre todo si evaluamos su visión en torno a la lógica de los cambios histórico-sociales: “Los mitos revolucionarios actuales son casi puros. Permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entrar en una lucha decisiva. No son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades. La utopía, por el contrario, es producto de un trabajo intelectual; es obra de teóricos que, después de haber observado y discutido los hechos, buscan establecer un modelo al cual se puedan comparar las sociedades existentes para medir el mal y el bien que encierran” (Sorel, 1978, pág. 39), reafirmando así el sustento voluntarista del mito como motor de la historia hacia la transformación social. Pues, si el “mito de la huelga general”, mito revolucionario soreliano, era una respuesta, la emergencia del mito revolucionario del proletariado que emergía desde esa invocación de emancipación



Imagen 4. [www.resumenlatinoamericano.org](http://www.resumenlatinoamericano.org)

y autonomía voluntarista, que, tras los notorios fenómenos políticos y sociales ocurridos en el Perú durante las últimas y primeras décadas del siglo XIX y XX, respectivamente, había sido asumido por un nuevo sujeto histórico multitudinario: el obrero, sujeto al que se le fue sumando el campesinado indígena.

Así, Mariátegui, como otros marxistas de la época, partía de un foco político-crítico similar y a la vez diferente, ligado a una razón revolucionaria y a una emoción articulada desde el marxismo que oponía a la otrora revolucionaria burguesía, un nuevo sujeto revolucionario: el proletariado, tras su análisis marxista de la sociedad burguesa, descubriendo que la modernidad peruana está afectada de muchos residuos coloniales, oscurantistas y feudales. Desbrozando así, críticamente, los principios y conflictos básicos de la sociedad peruana, desde un marxismo creativo con agregados sorelianos y bersongnianos, lo que abría el espectro determinista del marxismo hacia otras razones volitistas, que, como a Gramsci, lo presentaban como un pensador de frontera, un pensador que experimentaba los embates de un pensamiento transicional en una sociedad aparentemente también transicional, sobre todo

por los cambios gravitantes que se dieron durante el período de la Patria Nueva del Oncenio de Leguía (1919-1930). Lo que le fue dotando, como reacción al positivismo de la generación anterior, de cierta irracionalidad a su ideario político, para sostener un romanticismo revolucionario inspirado en la Revolución socialista de octubre, pero sustentado en una fe agonista –como concepto tomado de Unamuno– del intelectual, político y periodista comprometido, además de activista en pro de la causa de las grandes mayorías expoliadas y marginadas que correspondían a las tres cuartas partes de la sociedad peruana en general.

Por lo que, en un tono parecido al de Gramsci, escribirá en su *Defensa del marxismo*: “El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir donde ha sido marxismo- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido” (1974, pág. 67), asociando también el determinismo económico de algunos “marxistas” a un carácter absolutamente burgués y no socialista; tachándolo como un encubierto pretexto, desmovilizador y contrarrevolucionario del reformismo. Pues Mariátegui pensaba que “Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista y por eso, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuando más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo”, y ha agregado -casi parafraseando al Antonio Gramsci de “La revolución contra El Capital”- en defensa de los revolucionarios de la revolución maximalista soviética: “A la mayoría de sus críticos, la revolución rusa aparece como una tentativa racionalista, romántica, anti-histórica de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprueban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia, tachando de “blanquista” y “putschista” la táctica de los partidos de la III Internacional” (*Loc. cit.*). “La revolución rusa constituye, acéptenlo o no los reformistas, el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo. Es en este acontecimiento, cuyo alcance histórico no se puede medir, donde hay que ir a buscar la nueva etapa marxista” (pág. 22).

Existen múltiples convergencias entre el pensamiento de Gramsci y el de Mariátegui, sobre todo si evaluamos sus textos referidos a la Revolución rusa, como la clasificación que hace José Carlos entre bolcheviques y mencheviques en su texto “La revolución rusa”, inserto en *Historia de la crisis mundial* (1980, págs. 54-66), y el artículo “Los maximalistas rusos”, de Antonio Gramsci, en el que llega a afirmar que “Los maximalistas rusos son la propia revolución rusa” (1974, págs. 17-20). Por lo que Mariátegui escribió, en asonancia con Gramsci: “Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx” (1974, pág. 126). Y es en esta idea de “superar el marxismo” -incluida en su *Defensa del marxismo*-, que debió sonar a herejía en las capillas de la ortodoxia marxista, en la que reside toda esa audacia teórico-política que le hizo prefigurar, con el socialismo, una epistemología de la crisis y tránsitos sociales. Pues para José Carlos, los límites y la función del determinismo marxista estaban fijados desde hace mucho tiempo, estando asociados a la política desmovilizadora de la reacción, haciéndose, por ello, partidario de una teoría de la praxis eminentemente *voluntarista*.

En este sentido, resulta evidente que, a la luz de la revolución socialista soviética -como fue para Gramsci-, Mariátegui también pensara en reforzar, con el mito revolucionario soreliano, la dinámica voluntarista del marxismo, entre un *determinismo* económico, y un *volitismo* social, y resolver así una contradicción surgida en el seno mismo del propio Marx, y de un marxismo dividido entre maximalistas y minimalistas. Una encrucijada entre un *voluntarismo*, que ve en el proletario al sujeto “accionante” de su propia liberación, donde la historia es producto de la acción humana, como resultado de la lógica de la “lucha de clases”, donde la revolución se presenta como acto de fe, voluntad creadora y convicción heroica; y un determinismo que ve la historia como el “proceso mismo de la economía”, resultante de la contradicción constante entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, a partir de





un *evolucionismo* que ve la revolución como un hecho histórico inevitable, independiente de la voluntad o acción humana: “El carácter voluntarista del socialismo, no es en verdad menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo, basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta su actualidad, dominada por el primer experimento de Estado socialista: la URSS. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista” (1974, pág. 69).

### Neogramscianismo y la revolución cultural

Más allá de lo que ha implicado este poco más de un siglo de debates, y fuera de lo que ha implicado la ideología del fin de las ideologías, se está dando una suerte de recuperación y *aggiornamento* de conceptos, y así como se ha venido imponiendo una suerte de neomariateguismo, en boga en los países latinoamericanos, tras la popularización del concepto “colonialidad del poder”, desarrollado por Aníbal Quijano para las ciencias sociales; hay también una noción *neogramsciana* en las actuales discusiones, que han devenido en una recurrencia temática sobre los procesos de subalternización etnocultural que nos refiere a esa suerte de dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, que, ante una subrepticia razón vertical y dual, es asumido, tras el desplazamiento hacia una autoconciencia, como subjetividad colectiva o capacidad de *agenciamiento* social encubierta por los procesos históricos, desde la adopción de conceptos polares gramscianos como hegemónico y subalterno.

Esta tendencia, que obedece al actual auge conceptual y metodológico del *boom* del subalternismo en América Latina, no proviene directamente de las lecturas gramscianas hechas en este continente, lecturas que se han detenido sobre todo en el concepto hegemonía; sino de las tesis subalternistas de



un grupo de historiadores de la India, el *Grupo de Estudios Subalternos sudasiáticos*,<sup>9</sup> que a fines de los años setentas, concentrados en Inglaterra, constituyeron el proyecto *Subaltern studies*, integrado por su inspirador Ranajit Guha, además de Gyan Pandey, Shahid Amin, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty y otros, que Influidos por el “subalternismo” gramsciano, el deconstruccionismo de Derrida además de las teorías posestructuralistas y posmodernistas, tuvieron su correlato en la “teoría crítica poscolonial”, procedente del ámbito de los estudios literarios y culturales, a partir de la obra fundadora del palestino Edward Said, *Orientalismo* (1978), a la que le seguirán los textos de Homi Bhaba y Gayatri Spivak.

En este sentido, hacia 1992, debido al rápido auge alcanzado por los *Subaltern studies* de la India, en los Estados Unidos, se formó el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, integrado por John Beverley, Walter D. Mignolo, Javier Sanjinés, Patricia Seed, Ileana Rodríguez y otros, que, siguiendo el ejemplo del grupo sudasiático, reaccionaron en contra el reduccionismo burocrático en el que había caído los Estudios Culturales Latinoamericanos, que operaban como discursos inscritos en una racionalidad académica imperial, ocultando las diferencias de las sociedades latinoamericanas, donde el concepto “Latinoamericanismo”, análogo al de Orientalismo de Edward Said, funcionaba como un conjunto de representaciones teóricas sobre América Latina, identificado con un mecanismo disciplinario colonial que opera aún vía representaciones literarias, filosóficas y sociológicas (Ojeda, 2008).

Todo esto, además de haber sido -junto al psicoanalista francés Jacques Lacan-, uno de los puntales del posmarxismo de Laclau y Mouffe, nos estaría hablando de la actualidad del pensamiento de Gramsci, a poco más de cien años de haber escrito “La revolución contra El Capital”, un texto fundamental aparecido en noviembre de 1917, y que resultará un escrito visionario si consideramos lo complicado que resultó sacar adelante a la revolución, tras las intrigas y conspiraciones del

9 Véase la presentación de Dube (1999).



Imagen 5. [www.trabajadores.cu](http://www.trabajadores.cu)



estalinismo, que terminó por alcanzar y asesinar a Trotski en México. Por lo que escribió: “Se tiene la impresión de que los maximalistas hayan sido en este momento la expresión espontánea, *biológicamente* necesaria, para que la humanidad rusa no caiga en el abismo, para que, absorbiéndose en el trabajo gigantesco, autónomo de su propia regeneración, pueda sentir menos los estímulos del lobo hambriento y Rusia no se transforme en una enorme carnicería de fieras que se entredevoran” (Gramsci, 1974, pág. 23), y de hecho, a pesar de los Gulags de Stalin, eso no fue así.

Actualmente, en los sectores más conservadores de la derecha mundial, para descalificar las exigencias y reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales y grupos de acción colectiva, como una boga negativa derivado de

un discurso fascistoide que buscaría perjudicar la imagen del pensador italiano y desacreditar a los nuevos sectores de izquierda, se suele criticar algo denominado “marxismo cultural”, achacándole a Gramsci la responsabilidad de haber producido tal engendro teórico ligado a lo que denominan ideología de género, que estaría atentando contra la tradición, la familia, la patria y las buenas costumbres. Una tesis en la que el sujeto revolucionario angular al marxismo: el proletariado urbano explotado, habría sido desplazado, en tiempos posmarxistas, por las diversas minorías sociales, raciales, culturales y sexuales: como indígenas, negros, mujeres, homosexuales demás sectores discriminados. No obstante que ello, la intención de este extenso artículo es rendir un ferviente homenaje, cien años después, a la figura de Lenin, Trotsky y a todos los que con su vida y obra hicieron posible ese poema mayor, pocas veces escrito y alcanzado que ha sido la Revolución Socialista de Octubre (Desde el destierro, 2017).



### Referencias bibliográficas:

- Aricó, J. (1972). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- Basadre, J. (1958). *La promesa de la vida peruana*. Lima: Juan Mejía Baca.
- Desde el destierro*. (14 de marzo de 2017). Obtenido de <https://laberintosuburbanos.wordpress.com/2017/03/14/desde-el-destierro/>
- Dube, S. (Ed.). (1999). *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México.
- Gramsci, A. (1974). *Revolución rusa y Unión Soviética*. México: Roca.
- Luna Vegas, R. (1989). *José Carlos Mariátegui. Ensayo biográfico*. Lima: Horizonte.
- Löwy, M. (1993). Mariátegui: un marxista romántico. *Viento Sur*(16), 101-106. Obtenido de [http://cdn.vientosur.info/VScompletos/vs\\_0016.pdf](http://cdn.vientosur.info/VScompletos/vs_0016.pdf)

- Mariátegui, J. C. (1970a). *El Alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1972). *Cartas de Italia*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1974). *Defensa del Marxismo*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1980). *Historia de la crisis mundial*. Lima: Amauta.
- Marx, K. ([1859] 1966). Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política. En K. Marx, & E. Fedrerick, *Obras escogidas, vol. I* (págs. 181-185). Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (1978). Proyecto de respuesta a la carta de Vera I. Zasluch. En K. Marx, & F. Engels, *Obras escogidas, vol. 3* (págs. 161-170). Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (2009). *El Capital, tomo I, vol. III*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Marx, K., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Núñez, E. (1978). *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima: Amauta.
- Ojeda, R. (2008). Subalterno. En *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblios/Universidad de Lanus. Obtenido de <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=135>
- Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Stalin, J. (1972). *¿Anarquismo o socialismo?* México: Grijalbo.





# El imperio del concepto de narración en el universo teórico sobre las obras fílmicas

Marco Antonio *Sotelo Melgarejo*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú  
marcosotelo74@hotmail.com

Recibido: 20-06-2019

Aceptado: 12-08-2019

**Resumen:** Con esta investigación advierto sobre la emergencia del concepto narración como monismo totalizador para definir y entender las obras fílmicas y los inconvenientes de tomar esta como la única mirada analítica posible. Estimamos que esto es así por dos razones fundamentales: a) porque se ha asumido, acriticamente, que la única opción que existe es la de analizar el carácter discursivo de los productos fílmicos; y, b) por la fragilidad conceptual de las otras propuestas epistémicas alternativas de análisis. Con el presente texto pretendo absolver este vacío teórico y operativo muy importante.

**Palabras clave:** *lo narrativo, filme, lo discursivo, paradigma, concepto.*



The empire of the concept of narration in the theoretical universe on film works

**Abstract:** With this research I warn about the emergence of the narrative concept as a totalizing monism to define and understand the film works and the inconveniences of taking this as the only possible analytical view. We believe that this is so for two fundamental reasons: a) because it has been assumed, uncritically, that the only option that exists is to analyze the discursive nature of film products; and, b) due to the conceptual fragility of the other alternative epistemic proposals for analysis. With this text I intend to absolve this very important theoretical and operational vacuum.

**Keywords:** *the narrative, film, the discursive, paradigm, concept.*



O império do conceito de narração no universo teórico sobre obras cinematográficas

**Resumo:** Com esta pesquisa, aviso sobre o surgimento do conceito narrativo como um monismo totalizador para definir e entender as obras do filme e os inconvenientes de considerá-lo a única visão analítica possível. Acreditamos que seja assim por duas razões fundamentais: a) porque foi assumido, acriticamente, que a única opção que existe é analisar a natureza discursiva dos produtos cinematográficos; e, b) devido à fragilidade conceitual das demais propostas epistémicas alternativas para análise. Com este texto, pretendo absolver esse muito importante vácuo teórico e operacional.

**Palavras-chave:** *narrativa, filme, discursivo, paradigma, conceito.*

## La importancia de los conceptos para el desarrollo de la ciencia

Los conceptos, una vez establecidos -sea a nivel académico o en el imaginario colectivo de una comunidad de investigadores- determinan, direccionan el desarrollo científico de un campo de conocimiento. Lo anteriormente dicho toma como base los estudios sobre la investigación científica desarrollados por Tomas Kuhn (2006),<sup>1</sup> la Teoría de las expectativas<sup>2</sup> (nacida en la psicología y desarrollada en las ciencias administrativas), y las bases teóricas de la Historia conceptual.<sup>3</sup>

- 1 “No puede interpretarse ninguna historia natural sin, al menos, cierto caudal implícito de creencias metodológicas y teóricas entrelazadas, que permite la selección, la evaluación y la crítica. Si este caudal de creencias no se encuentra ya implícito en la colección de hechos —en cuyo caso tendremos a mano algo más que “hechos simples”— deberá ser proporcionado del exterior, quizá por una metafísica corriente, por otra ciencia o por incidentes personales o históricos. Por consiguiente, no es extraño que, en las primeras etapas del desarrollo de cualquier ciencia, diferentes hombres, ante la misma gama de fenómenos -pero, habitualmente, no los mismos fenómenos particulares- los describan y lo interpreten de modos diferentes. Lo que es sorprendente, y quizá también único en este grado en los campos que llamamos ciencia, es que esas divergencias iniciales puedan llegar a desaparecer en gran parte alguna vez” (pág. 43).
- 2 “John W. Atkinson (1957; Atkinson & Birch, 1978; Atkinson & Feather, 1966; Atkinson & Raynor, 1974; 1978) elaboró una *teoría de las expectativas x valor en la motivación de logro*. La idea básica de ésta y otras teorías de las *expectativas x valores* que la conducta depende de cuánto valoran los individuos ciertos resultados (meta, reforzador) y de sus expectativas de alcanzarlo como resultado de desempeñar tal conducta, La gente calcula la probabilidad de alcanzar resultados y no se siente motivada a intentar lo imposible, de modo que no aspira a los resultados que le parecen inalcanzables. Incluso una expectativa positiva no llegará a la acción si no se valora el resultado; pero si es atractivo, unido a la creencia de que es asequible motiva a la gente a actuar” (Schunk, 1997, pág. 292).
- 3 “La investigación en historia conceptual consiste, por un lado, en la recuperación de discursos lingüísticamente presentes en documentos históricos y, por el otro, en la edificación de conceptos (como es el caso del concepto “historia”) que permiten explicar realidades o procesos históricos” (Cheirif Wolosky, 2014, pág. 90).





La aceptación de un concepto -que en ocasiones puede convertirse en un paradigma-determinará las líneas de investigaciones futuras:

La característica esencial de los paradigmas es que inducen diferentes taxonomías. La pretensión de una taxonomía científica es establecer una partición del campo en clases naturales que sean proyectables; esto es, con ayuda se puedan formular leyes, siendo capaz asimismo de soportar inducciones. Por eso los mamíferos, pero no los animales del emperador, constituyen una clase natural. Por consiguiente, un sistema taxonómico es una propuesta ontológica que aspira a dividir las entidades en categorías con muchas características comunes, unas conocidas otras por averiguar (Solís, 2006, pág. 39).

Sin embargo, no tienen que llegar a ser conceptos formalmente aceptados por una comunidad para direccionar la investigación científica.

La falta de una interpretación ordinaria o de una reducción aceptada a reglas, no impedirá que un paradigma dirija las investigaciones. La ciencia normal puede determinarse en parte por medio de la inspección directa de los paradigmas, proceso que frecuentemente resulta más sencillo con la ayuda de reglas y suposiciones, pero que no depende de la formulación de éstas. En realidad, La existencia de un paradigma ni siquiera debe implicar la existencia de algún conjunto completo de reglas (Kuhn, 2006, pág. 82).

Es decir que podrían estar diluidos en el universo conceptual de una comunidad dedicada a un tema de investigación.





Imagen 1. Fotograma del filme El hombre de la cámara (1929), dirigida por Dziga Vertov. [www.ft.com](http://www.ft.com)

890

Para el caso del cine y las obras fílmicas podemos identificar fácilmente dos de estos conceptos que pugnan por ser dominantes: a) la dicotomía totalizadora de cine ficción-documental,<sup>4</sup> y b) el monismo, actualmente emergente, que entiende el cine como una narración.<sup>5</sup> De estas afirmaciones no valoraremos la pertinencia y/o verdad como conceptos, solo diremos que pone en evidencia la influencia que dichos supuestos poseen en el universo de los conocimientos e investigación sobre el cine. De los dos casos mostrados nos centraremos en el segundo de ellos en la presente investigación.

---

4 “La narración cinematográfica, en sus aspectos de estructura y estética, ha seguido dos caminos al parecer opuestos, llamados cine de ficción y documental o no ficción” (Mora Catlett , 2006, pág. 67).

5 “Los documentales que interpretan el pasado reciente se organizan como relatos para conferirle sentido a los acontecimientos evocados (...) Todos los filmes que analizamos cuentan con dos tramas sobre las que se configuran la narración” (Aprea, 2015, pág. 173).

## Sobre el concepto de narración en el universo conceptual cinematográfico

Si seguimos a Denis McQuail en su *Introducción a la Teoría de la Comunicación de Masas* (1983, págs. 17-19) existen tres niveles de conocimiento: teorías *de sentido común* (las que ideas que todos tenemos sobre un determinado tema) *teorías operativas* (las ideas que sostienen los profesionales de una determinada actividad) y el *conocimiento voluntariamente reflexivo* (que trata de generalizar a partir de datos y de la observación). En relación con el concepto de narración diremos que este concepto (en la actualidad) está emergiendo -en todos los niveles de conocimiento propuestos por McQuail- como el más aceptado para definir o describir las obras filmicas. Ejemplifican nuestra afirmación:

a) A nivel de conocimiento de las *teorías de sentido común* podríamos citar lo que se difunde en Wikipedia, entendido como conocimiento colectivo ciudadano,<sup>6</sup> que en su entrada sobre “cine” nos dice “como forma de narrar historias o acontecimientos, el cine es un arte, y comúnmente, considerando las cincuenta artes del mundo clásico, se le denomina séptimo arte. No obstante, debido a la diversidad de películas y a la libertad de creación, es difícil definir lo que es el cine” (Wikipedia, 2017a).

Al digitar -en esta autodenominada enciclopedia libre, políglota y editada de manera colaborativa- el término “Película” obtenemos que “una película es una obra de arte cinematográfica, la cual narra de una manera audiovisual, una historia o un hecho. La forma en que se proyecta esta imagen es por medio de una secuencia de imágenes” (Wikipedia, 2017b).

---

6 “Su objetivo es hacer llegar el conocimiento a todo el mundo de manera libre y gratuita: entendiendo el conocimiento como el fruto de trabajo del conjunto de ciudadanos” (Martínez Rodríguez, 2012, pág. 8).

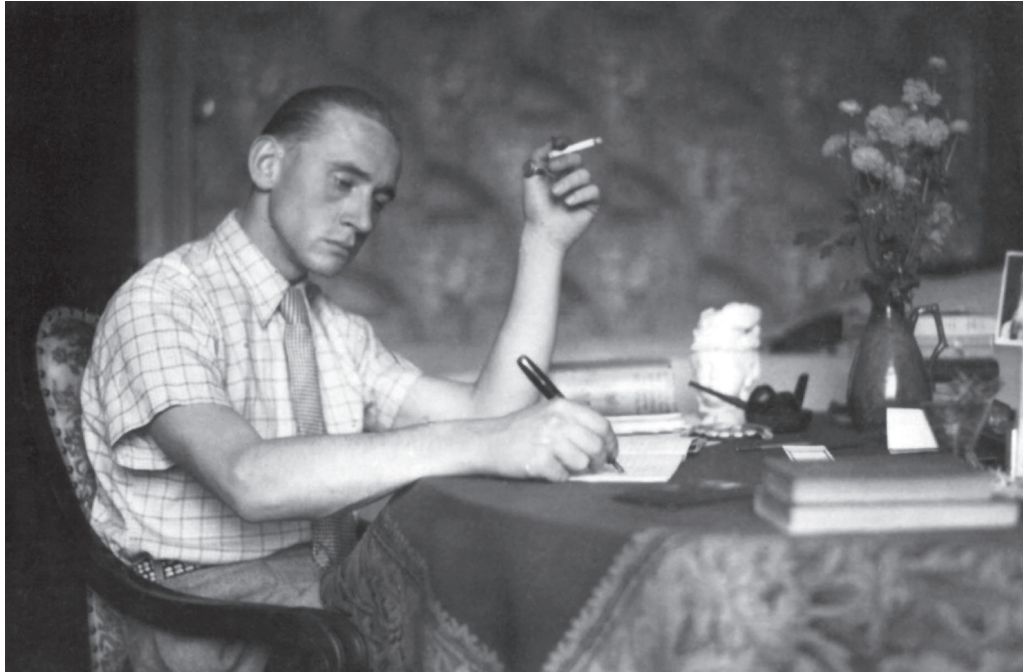


Imagen 2. Algirdas Greimas en 1937. [www.greimas.com](http://www.greimas.com)

Desde esta fuente queda claro que el cine queda delimitado dentro de los productos narrativos, un filme sería considerado una *narración*.

También podríamos tomar los estudios sobre la percepción de la audiencia con relación al cine. Si bien estos estudios no se han enfocado en las posibilidades discursivas (narración, descripción, argumentación etc.) de las obras fílmicas, podemos obtener en base a ellas algunas aproximaciones interesantes. De estos estudios obtenemos que la mayoría de personas percibe el cine como entretenimiento y/o producto cultural, como nos muestra en Adriana Cepeda en el artículo *El comportamiento del consumidor de cine: una revisión preliminar de la literatura* (2005).

El cine se ha entendido principalmente como un producto o bien experiencial (Eliashberg & Sawhney, 1994; Neelamegham & Jain, 1999), al igual que la música, los conciertos, los parques de diversiones, las novelas y el teatro (Eliashberg & Sawhney, 1994). Neelamegham y Jain (1999), establecen dos categorías de bienes

experienciales: los productos de entretenimiento y los servicios de entretenimiento. Para ellos, el cine es un producto de entretenimiento, al igual que los conciertos y los eventos deportivos, mientras que las comidas de los restaurantes y los paquetes vacacionales son servicios de entretenimiento (Neelamegham & Jain, 1999). El cine también ha sido clasificado como un producto cultural, al igual que la televisión, el ballet, los museos y los conciertos, entre otros (Holbrook, 1995) (Cepeda, 2005, pág. 91).

El concepto de *entretenimiento* tiene que ver con (siguiendo a la RAE) distraer, hacer menos molesto, divertir; el concepto de *producto cultural* es más amplio, pero los ejemplos utilizados en esos estudios lo restringen a los espectáculos (función o diversión pública celebrada en un teatro, en un circo o en cualquier otro edificio o lugar en que se congrega la gente para presenciarla). En ambos casos estaríamos dentro de la idea de diversión y entretenimiento. Y de los tipos textuales, el narrativo (al que pertenece los cuentos, las novelas, los poemas épicos etc.) es el más asociado con el divertimento y el entretenimiento; tal es así que muchas de las encuestas al preguntar sobre *los motivos para asistir a al cine* tiene como una de sus variables la trama y/o la historia (Deltell, Mediavilla, & García, 2016).

b) A nivel de los conocimientos de las **teorías operativas** será pertinente ver los planes de estudios, en los aspectos técnicos operativos y pragmáticos, con los que son formados los profesionales relacionados con las obras filmicas (universidades e institutos de cine y ciencias de la comunicación). En este apartado, siguiendo la búsqueda generada en Google,<sup>7</sup> encontramos (en los planes de estudios) que los cursos que desarrollan las destrezas

---

7 La búsqueda se realizó con los términos “plan de estudios cine”; “plan de estudio cine documental”.

operativas de los alumnos (futuros profesionales) con relación al cine, tienen en su denominación términos como *narrativa*, *lenguaje*, *discurso*. Los que utilizan el concepto de narración dejan clara su orientación; los que utilizan términos como *lenguaje* o *discurso*, en los casos en que desagregan los contenidos del curso, centran su desarrollo en un modo discursivo en particular: la narración. Ilustramos con tres casos tomados de la búsqueda:<sup>8</sup>

Máster en Documental de creación (U. Pompeu Fabra)

**Módulo I:** Narrativa, estética, historia y perspectivas del documental

Licenciatura en Cine Documental (U. Nacional de San Martín)

**Realización documental II:** El tratamiento temático del documental. La elección narrativa. La estética documental. La construcción audiovisual.

Licenciatura en Dirección Cinematográfica (U. de Palermo)

**Discurso audiovisual II:** El film como texto y el análisis textual de los films. El film como relato. Enunciación: figuras reales y figuras vicarias. El narrador y el narratario.

Si bien no se puede generalizar, resulta significativo que predomine en estos documentos, aunque sea por omisión de otras opciones, la narración (estructuras, recursos etc.) como el único modo discursivo para la creación de productos fílmicos.

---

8 Universidad Pompeu Fabra, Barcelona: [www.barcelonaschoolofmanagement.upf.edu/es/master-en-documental-de-creacion/plan-de-estudios](http://www.barcelonaschoolofmanagement.upf.edu/es/master-en-documental-de-creacion/plan-de-estudios)

Universidad Nacional de San Martín, Argentina: [www.unsam.edu.ar/institutos/arte/320/cine-documental](http://www.unsam.edu.ar/institutos/arte/320/cine-documental)

Universidad de Palermo, Argentina: [www.palermo.edu/dyc/cat/022627.html](http://www.palermo.edu/dyc/cat/022627.html)

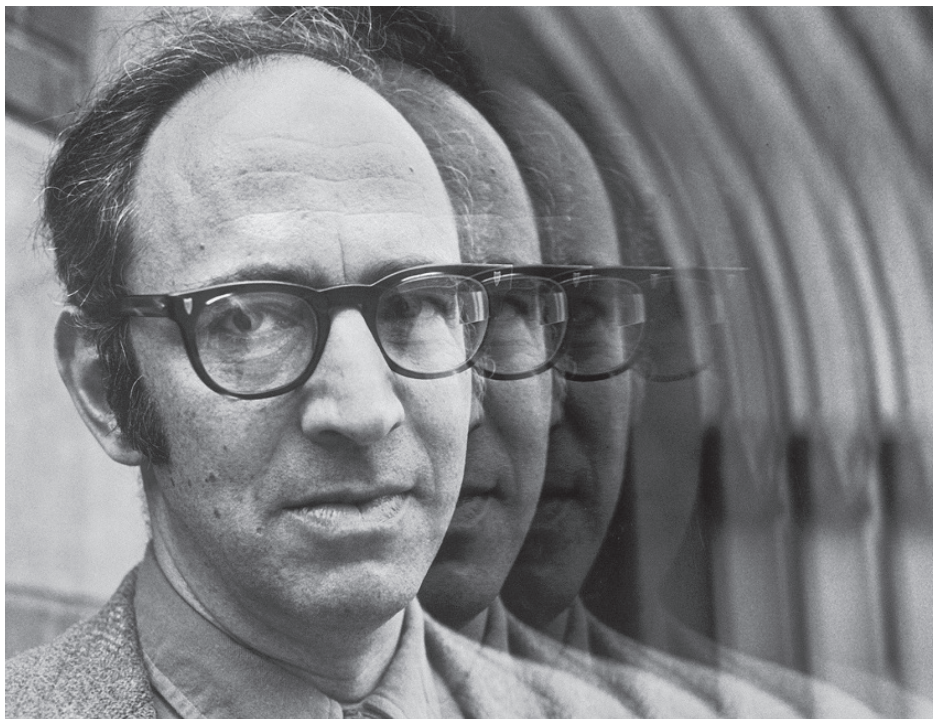


Imagen 3. Thomas S. Kuhn. <https://bancodelecturas.wordpress.com>

También resultarían sintomáticas las encuestas realizadas a los profesionales del medio cinematográfico sobre las mejores obras fílmicas –cuyos resultados no son muy distintos a los del público aficionado al cine o crítica especializada (Athelas, 2007; Garrido, 2017; BBC Mundo, 2016)–, como las realizadas por el periódico *New York Times* ( Dargis & Scott, 2017) o la revista *Sight & Sound* (2012); los resultados de estas encuestas arrojan, siempre, filmes que desarrollan narraciones (ficcionales o documentales) es decir obras que desarrollan el esquema básico de una narración: inicio-nudo desenlace.

c) A nivel del *conocimiento voluntariamente reflexivo*, ilustrarán este panorama productos tales como los textos académicos y las tesis de grado producidos sobre cine. En este tipo de conocimiento, con relación al cine, ocurre algo similar que con los planes de estudio (no es de extrañar pues se influyen mutuamente).



Imagen 4. Conocimiento voluntariamente reflexivo.

Hay muchos manuales, libros y tesis que tienen como parte fundamental de sus títulos los términos *narrativa*, *narración*, *relato*. Dejan claro que su desarrollo se centrará en el tipo textual narrativo.<sup>9</sup>

Hay otros que tienen como parte de su título los términos *arte*, *lenguaje*, *medios audiovisuales*, *discurso*, *texto*; pero, al revisar sus contenidos, generalmente, ellos se centran en un modo discursivo en particular: la narración.<sup>10</sup> Ejemplo de este caso nos lo da la introducción al compendio sobre cine y televisión *Medios Audiovisuales* publicado por la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación (2011) de Pontificia Universidad Católica del Perú, una de las más importantes universidades del Perú:

Contar historias ha acompañado a la humanidad desde tiempos remotos (...) Cada una de estas narraciones produce una comunicación (...)

9 Libros: (Sánchez Navarro, 2006; Bordwell, 1996; Cadavid Marulanda, 2006). Tesis: (Becerra Riberos & Sènz Forero, 2010).

10 “Un producto cinematográfico, básicamente es una historia contada con imágenes de forma rápida y sucesiva” (Vásconez Merino & Falconí Monard, 2010, pág. 29).





Imagen 5. Teorías operativas.

Cada forma de narración es diferente, no solo por el soporte técnico sino porque cada vez que se cuenta una historia, esta es única, el narrador es diferente. Como el pensamiento humano, las formas narrativas se van modificando (PUCP, 2011, pág. 5).

En esta introducción, restringen las posibilidades discursivas de los medios audiovisuales, aunque fuese por omisión, al modo discursivo narrativo. Y, además, emplean como modelo ejemplificador “el cuento” (pág. 5).

Además, y resulta significativo, que muchos libros que se presentan como instrumentos para el análisis de los productos fílmicos, al revisar sus contenidos en lo relacionado a la posibilidades discursivas y textuales de las obras fílmicas no

salen de los enfoques narrativos. Ejemplo de esto son los libros *Como se comenta un texto fílmico* (Carmona, 1993), *Cómo analizar un filme* (Casetti y Di Chio, 1990), *El análisis del texto fílmico* (Gómez, 2006), entre otros.

Finalmente, desde una valoración cualitativa, veremos la relación que establecen entre cine y narración los principales teóricos del cine que desarrollan los enfoques textual, discursivo,

narrativo o semiótico.<sup>11</sup> Estos serían, principalmente, Gilles Deleuze, Roland Barthes, Christian Metz. Con relación a Barthes<sup>12</sup>, siguiendo a Francisco Gutiérrez (2013, págs. 4-5), tenemos que:

En 1961 publica Ronald Barthes *Retórica de la imagen*, en 1966 *Crítica y verdad* donde intenta demostrar la pluralidad de sentidos de un texto; en 1967 *El sistema de la moda* y en 1970 su obra *S/Z*, en el que ya aborda de un modo más definitivo el desarrollo de los análisis fílmicos desde un punto de vista textual. Ronald Barthes pone de manifiesto en *S/Z* las formas en que la narrativa y otros sistemas culturales se combinan para fijar una dirección de lectura e interpretación determinadas. Sus principios metodológicos, sin embargo, aparecen ya en las citadas ponencias de los festivales de Pesaro.

Partiendo de la “lógica interna de la secuencia” propuesta por Levi-Strauss, Greimas y Bremond, Ronald Barthes emprende el análisis estructural del relato o de la narración fílmica, reformulando las ideas habituales de

---

11 “Algunos de los autores vistos hasta ahora apenas se ejercitaron en absoluto como cineastas, tal es el caso de Gorki, Papini, D’Amicis, Canudo, Marinetti, Benjamin, o Breton, mientras que otros son, ante todo, realizadores, como Paul Wegener, Dziga Vertov o Abel Gance. Del mismo modo, entre los grandes teóricos posteriores se hallarán también hombres de cine (Béla Bálzac, Eisenstein, Pasolini, Rohmer) e intelectuales que proceden de otros campos del saber, como la psicología (Kracauer), la Filosofía (Deleuze), la Antropología (Morín), la Estética (Eco), la Teoría literaria (Barthes) o Lingüística (Metz), la Sociología (Bordieu), la Historia (Sorlin) o Historia del Arte (Panofsky)” (Montiel, 1999, pág. 31).

12 “Tras su análisis semiótico sobre artículos culturales, Barthes recalca en el análisis fílmico con ‘*Éléments de sémiologie*’ (1965) y ‘*Critique et vérite*’ (1966). Su interés se centraría en lo que el método semiótico puede revelar del trasfondo ideológico del arte y en la comprensión de los mecanismos universales del sistema lingüístico que produce significado. En la década siguiente Barthes evolucionaría hacia posturas más escépticas post-estructuralistas” (Andrío Esteban, 2017, pág. 63).



la imitación, sobre la representación, sobre la mimesis aristotélica y argumentando que “todas las artes representativas, en particular la literatura, y con mayor razón el cine, no son artes de ver, sino artes de descifrar y leer” (Barthes, 1969, pág. 181).

El autor no afirma la exclusividad narrativa de los productos fílmicos, pero ignora u omite hablar de otras posibilidades distintas a la narrativa con relación a las obras fílmicas. Ello se agudiza en las propuestas de Metz y Deleuze. Con relación a Metz, nos explica María Rosario Andrío Esteban.

### Referencias bibliográficas:

- Dargis, M., & Scott, A. (9 de junio de 2017). Las 25 mejores películas del siglo hasta ahora. *The New York Times*. Obtenido de <https://www.nytimes.com/es/interactive/25-peliculas/>
- Andrío Esteban, M. (2017). *La imagen de la biblioteca en el cine (1928-2015)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Aprea, G. (2015). *Documental, testimonios y memorias: Miradas sobre el pasado militante*. Buenos Aires: Manantial.
- Athelas. (23 de septiembre de 2007). *Las 100 mejores películas de la historia según “El Séptimo Arte”*. Obtenido de <https://www.elseptimoarte.net/noticias/encuestas/las-100-mejores-peliculas-de-la-historia-segun-el-septimo-arte--2696.html>
- Atkinson, J. & Raynor, J. (1974). *Motivation and Achievement*. Washington: Hemisphere.
- Atkinson, J. (1957). Motivational determinants of risk-taking behavior. *Psychological Review*, 64(6, Pt. 1), 359-372. doi:<http://dx.doi.org/10.1037/h0043445>
- Atkinson, J., & Birch, D. (1978). *An Introduction to Motivation*. New York: Van Nostrand.
- Atkinson, J., & Feather, N. (1966). *A Theory of Achievement Motivation*. New York: Wiley.

- Atkinson, J., & Raynor, J. (1978). *Personality, motivation, and achievement*. Washington: Hemisphere.
- Barthes, R. (1969). Principios y objetivos del análisis estructural. En P. Pasolini (Ed.), *Ideología y lenguaje cinematográfico* (págs. 170-186). Madrid: Alberto Corazón.
- BBC Mundo. (23 de agosto de 2016). *Estas son las 25 mejores películas del siglo XXI, según los críticos. ¿Está tu favorita entre las elegidas?* Obtenido de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-37170228>
- Becerra Riberos, N. A., & Sènz Forero, D. H. (2010). *Las nuevas narrativas del cine latinoamericano: una pregunta abierta. Tesis para obtener el grado de Comunicación Social*. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Comunicación y Lenguaje. Obtenido de <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/5453>
- Bordwell, D. (1996). *La narración en el cine de ficción*. Barcelona: Paidós.
- Cadavid Marulanda, Á. (2006). *La memoria visual de la narrativa colombiana en el cine*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Cepeda, A. (2005). El comportamiento del consumidor de cine: una revisión preliminar de la literatura. *Revista Colombiana de Psicología*(14), 89-99. Obtenido de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/1223>
- Cheirif Wolosky, A. (2014). La teoría y metodología de la historia conceptual en Reinhart Koselleck. *Historiografías*(7), 85-100.
- Deltell, L., Mediavilla, J., & García, E. (2016). Cambio de rumbo. Percepción del cine español en la temporada 2014. *Pensar la Publicidad*(10), 77-89. doi:<https://doi.org/10.5209/PEPU.53775>
- Garrido, M. (13 de junio de 2017). *Las 10 mejores películas de la historia según "Empire"*. Obtenido de <https://culto.latercera.com/2017/06/13/las-10-mejores-peliculas-la-historia-segun-empire/>
- Gutiérrez Carbajo, F. (2013). *Relato audiovisual y humor*. Madrid: UNED Editorial.
- Kuhn, T. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. México:



Fondo de Cultura Económica.

Martínez Rodríguez, C. (2012). *Wikipedia: Inteligencia colectiva en la red*. Barcelona: Profit.

McQuail, D. (1983). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós.

Montiel, A. (1999). *Teorías del cine: un balance histórico*. Barcelona: Montesinos.

Mora Catlett, J. (2006). Estructura y estética del documental. *Documental. Cuadernos de estudios cinematográficos*(8), 62-67.

Sánchez Navarro, J. (2006). *Narrativa audiovisual*. Barcelona: UOC.

Schunk, D. (1997). *Teorías del aprendizaje*. México: Pearson Educación.

Solís, C. (2006). Una revolución del siglo XX. En T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (págs. 9-43). México: Fondo de Cultura Económica.

*The best films of 2012*. (3 de diciembre de 2012). Obtenido de <https://www.bfi.org.uk/news-opinion/sight-sound-magazine/polls-surveys/best-films-2012>

Vásconez Merino, G. X., & Falconí Monard, M. I. (2010). *Elaboración de un documental educomunicativo sobre la imagen en los productos cinematográficos posmodernos*. Tesis de Licenciatura en Comunicación Social. Universidad Politécnica Salesiana, Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación. Obtenido de <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/2724/6/UPS-QT00917.pdf>

Wikipedia. (1 de septiembre de 2017a). *Cine*. Obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Cine>

Wikipedia. (1 de septiembre de 2017b). *Película*. Obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Pel%C3%ADcula>





# Un poco de bolivarianismo en el cine latinoamericano

José Ventocilla Maestre

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú  
joseventocillamaestre@gmail.com

Recibido: 30-07-2019

Aceptado: 27-08-2019

**Resumen:** A propósito de la celebración del Bicentenario de la Independencia política de América Latina, en el presente ensayo realizamos un estudio panorámico sobre el tratamiento de la figura del Libertador de Simón Bolívar en las últimas películas de cine histórico, a partir de los símbolos ideológicos y políticos usados al re-construir la memoria histórica en imágenes. Para ello apelamos a las relaciones entre la Historia y el Cine, analizando las películas *Sucre* (1996), *Miranda regresa* (2007), *Bolívar, el hombre de las dificultades* (2013) y *Libertador* (2014).

**Palabras clave:** *historia, cine, cine histórico, memoria, bolivarianismo.*



## A little bolivarianism in the Latin American cinema

**Abstract:** Regarding the celebration of the Bicentennial of the Political Independence of Latin America, in this essay we carry out a panoramic study on the treatment of the figure of the Liberator of Simón Bolívar in the last films of historical cinema, based on the ideological and political symbols used by re-building historical memory into images. For this we appeal to the relationship between History and Cinema, analyzing the films *Sucre* (1996), *Miranda returns* (2007), *Bolívar, the man of difficulties* (2013) and *Libertador* (2014).

**Keywords:** *history, cinema, historical cinema, memory, bolivarianism.*



## Um pouco bolivarianismo no cinema latino-americano

**Resumo:** Em relação à celebração do Bicentenário da Independência Política da América Latina, no presente ensaio, realizamos um estudo panorámico sobre o tratamento da figura do Libertador de Simón Bolívar nos últimos filmes do cinema histórico, com base nos símbolos ideológicos e políticos usado para reconstruir a memória histórica em imagens. Para isso, apelamos à relação entre História e Cinema, analisando os filmes *Sucre* (1996), *Miranda retorna* (2007), *Bolívar, o homem das dificuldades* (2013) e *Libertador* (2014).

**Palavras-chave:** *história, cinema, cinema histórico, memória, bolivarianismo.*



Imagen 1. Simón Bolívar (1941), visión conservadora y mexicana del Libertador.  
<http://escritores.cinemexicano.unam.mx>

904

### No solo historia y no solo cine

Ibars y López (2006) dejaron claro hace 15 años que existen relaciones entre la Historia y el cine, a partir de la política de la recuperación de la memoria y el pasado inmediato que todo medio de comunicación socializado realiza. Más aun en coyunturas de cambios sociales, dictaduras o procesos políticos importantes. La polémica empezó desde que el cine empezó a tratar temas históricos: *de si el cine debe dar a conocer o trivializar la Historia*. Y muchos autores han dejado también claro que *el cine permite entender la Historia seria, hay un valor histórico en el cine como documento; y el cine refleja la historia, pero también la deforma*.

Con respecto al primer caso, de entender la historia y documentarla, es clarísimo el ejemplo del mejor cine soviético, y del más combativo cine cubano, documental y político, y didáctico, al mismo tiempo. Así que podemos ir más allá de Romaguera y Riambau (1983) cuando propusieron que el cine no es la “Historia”, sino una manifestación de la misma, por lo



que había que incidir *no en si el cine transmite la Historia sino en el cómo la transmite*.

En la corriente historiográfica francesa, heredera de los Annales y de cierto estructuralismo no marxista, Marc Ferro (1995) ya había reflexionado acerca de la *capacidad única que tiene el cine para crear arquetipos perdurables en el imaginario colectivo*; porque la especial naturaleza del cine como plasmación de imágenes en movimiento, acerca al cine más a la vida real que otras manifestaciones; cualidad a la que alude Ferro cuando dice que “actualidad o ficción, la realidad que el cine ofrece en imagen resulta terriblemente ‘auténtica’”.

Esto tal vez sea una exageración. El cine es industria, espectáculo, arte, pero sobre todo vehículo ideológico masivo. Así que prestemos atención solo al cine de género histórico. Caparrós (1990) propuso hace mucho una vieja clasificación aún vigente: *Películas de valor histórico o social*, sin voluntad directa de hacer Historia pero con contenido social y testimonial; *Películas de género histórico*, que evocan un pasaje de la Historia, o se basan en personajes históricos; y *Películas de intencionalidad histórica* que, con voluntad directa de hacer Historia, evocan un período o hecho histórico, reconstituyéndolo con más o menos rigor, dentro de la visión subjetiva de sus autores.

Pero hay que añadir que todo el cine, y no solo el de género histórico, será siempre un reflejo de la conflictividad social del contexto en que se produce dicho cine (Sorlin, 1985); es como ya dijimos un reflejo ideológico, y además un vehículo de propaganda; una herramienta política, y un documento histórico (Bachs, 1995; Caparrós Lera, 1995). Aquel reflejo no es necesariamente directo, es una representación del pasado, una “reconstrucción” (Chartier, 1992).

Tomaremos ese término, y prestaremos atención aplicando el método contextual que relaciona los productos comunicacionales y fílmicos con su época de creación, como lo dijo el marxista norteamericano Rollins en su ya clásico estudio sobre el cine político de su país (1987, págs. 17-18).

## El cine histórico sobre Bolívar

Se han hecho muchos estudios, sobre todo mexicanos, acerca del cine histórico de nuestra Patria grande, en especial del tema del periodo colonial, y de la Independencia. Las mejores películas son argentinas, hay que reconocerlo. Pero las más simbólicas, representativas de conflictos de todo tipo, y llamativas, son las dedicadas a Simón Bolívar, libertador de cinco países de Sudamérica.

Es interesante que la primera película sobre el Libertador no haya sido venezolana, sino mexicana, *Simón Bolívar* (1941) de Miguel Contreras. Dicen Guevara y Bonilla (2014) que es un film conservador que refleja la época: no ofender a España, no tocar temas sociales o políticos, los españoles son gente encantadora; todo ello debido al intento de distribuir el film en España, y el gran contingente español emigrado debido a la guerra civil española, y que había recalado en el cine argentino y mexicano.

Pero Guevara y Bonilla se quedan cortos: hay que reconocer que el film es didáctico, pero en el buen sentido. Ilustra el esfuerzo, en un año en que el cine latinoamericano estaba aún joven, y hay que reconocer también que los mexicanos hicieron este film, mientras que en Bolivia, Ecuador y Perú jamás se ha hecho una película sobre su libertador.

Otro producto cinematográfico es insólito, y muy difícil de conseguir en el mundo del video histórico: *Simón Bolívar* (1969) de Alessandro Blasetti. Sí, el antiguo cineasta de la Italia fascista, reciclado en la posguerra, hace en los explosivos años 60 una relectura del Libertador, hecho con la manifiesta política cultural de sintonizar con un naciente público crítico latinoamericano. Fue un ambicioso proyecto tercermundista, pero fallido, que intentó unir la biografía tradicional con un nuevo izquierdismo antiimperialista.

Blasetti no puede evitar la metáfora política típica del cine italiano de la época: un actor siempre eficiente pero europeo -Maximilian Schell- en el papel principal, detalles





Imagen 2. *Simón Bolívar* (1969), ambicioso proyecto italiano, híbrido entre tradicionalismo hagiográfico y latinoamericanismo, insuficiente pese a la original actuación de Maximilian Schell. <http://www.lapatilla.com>

difíciles como no citar a ningún otro personaje por su nombre real, ni siquiera Sucre, miedo a posibles reclamos por manejo impropio de los hechos históricos; y un doblaje no mexicano sino ibérico terrible para América Latina. En el Perú solo se vio en televisión en una copia de infame calidad.

Insisto en que solo México e Italia habían llevado a nuestro Libertador a la pantalla, En respuesta a estos esbozos, los venezolanos debían empezar alguna vez. Y lo hicieron no de la mano de cineastas ya fogueados en el cine histórico, como Diego Rísquez o Luis Lamata, sino de una mujer.

## Cuatro películas sobre el Libertador de Sudamérica

Una autora aun poco estudiada, Alidha Ávila, hizo un telefilm digno de verse, *Sucre* (1996), sobre el libertador compañero de Bolívar. Como dicen Guevara y Bonilla, es un producto bien actuado, prolijo en las escenas de masas, muestra la trayectoria de Sucre de manera lineal, descriptiva pero efectiva, desde las tempranas luchas en el Caribe hasta la campaña peruana, donde por cierto hay escenas de crítica a la aristocracia peruana del momento –racista y ambigua-, representada por un insoportable Riva Agüero. *El pequeño matiz antiperuano puede ser explicado, tal vez, porque el film es de 1996, cuando ya gobernaba Fujimori, y es un rechazo al Perú de la época del film, más que un rechazo al Perú oligárquico del siglo XIX. Ese año Fujimori ya era considerado, no solo en el Perú, un dictador.*

Hubo que esperar más de diez años para el siguiente producto cinematográfico eficiente sobre nuestros libertadores. Luis Lamata se convirtió en un eficiente cineasta interesado en el papel del cine en Latinoamérica como recurso cultural, político y testimonial, y su segunda gran producción, *Miranda Regresa* (2007), narra en un solvente *flashback* el compromiso precursor y autonomista del prócer europeísta, interpretado por desgracia por un limitado Jorge Reyes, que debía mostrar al maestro político y militar de Bolívar. Pero pese a los recursos, el film es hagiográfico, lastrado por un discurso político y apologético, que no supera la modesta eficiencia del *Sucre* de Ávila.

Sin embargo, coincidimos con Guevara y Bonilla: hay un intento evidente y exitoso, y políticamente necesario, de referencias contemporáneas a nuestro América, al subcontinente y a sus limitaciones tanto como de sus posibilidades políticas de liberación. Lamata corregiría todos sus errores en la película *Taita Boves* (2010) que, aunque no muestra a Bolívar, sí muestra los terribles conflictos inherentes a la lucha armada y a la conflictividad social en un país multirracial y emergente como Venezuela.





Imagen 3. Miranda regresa (2007), segundo film de Lamata.  
[www.institutocervantes.es](http://www.institutocervantes.es)

Esto muestra, como dicen Guevara y Bonilla, que ya surgía “un proyecto cinematográfico nacional” en Venezuela, sin nada que envidiar al cine histórico y político argentino, por ejemplo. Se trataba de llevar a la pantalla a las figuras del pasado emancipador del país.

El cuarto film de Lamata, *Bolívar, el hombre de las dificultades* (2013), donde además fue guionista, narra los años del destierro caribeño de un joven Bolívar derrotado en 1816. El término dificultades es positivo: es una clave política moderna que metaforiza el bolivarianismo como proyecto, y el cine bolivariano como otro proyecto. Aunque un joven y opaco Roque Valero soportó el papel principal, una carga muy grande, es legítimo el proceso emancipador como hecho histórico *legitimador* del régimen socialista. ¿Es la versión definitiva del superlativo Libertador? No, aun no.

Fuentes (2017) no se atreve a plantear una re-lectura política de este cine, pero hace una útil revisión del film de Lamata: representa al prócer, al héroe, sin profundización suficiente, como un documental didáctico, una visión aun rígida pero que irónicamente quiere reescribir la historia Patria (págs. 606-607).



Imagen 4. *Bolívar, el hombre de las dificultades* (2013). Pese a sus defectos, es la prueba de que Venezuela ya tiene un cine nacional, y un proyecto cinematográfico. [www.prodavinci.com](http://www.prodavinci.com)

Pese a que debió ser Lamata quien se encargara del mayor proyecto cinematográfico nacional del régimen venezolano, el film finalmente titulado *Libertador* (2014) fue dado a un joven director, Alberto Arvelo. Y como se percibe en el producto audiovisual final, tuvo todos los recursos no solo del Estado venezolano sino de una recién surgida industria cinematográfica venezolana.

Este film es fundamental por lo que hallamos en él: y no solo porque, aunque tiene guión de Timothy Sexton, se percibe que es un esfuerzo artístico casi personal del actor venezolano Edgar Ramírez, del cual se percibe un compromiso con la industria cinematográfica de Venezuela.

*Libertador* es el mejor ejemplo de una película que toma la historia, el pasado, como materia prima para un discurso contemporáneo, para construir un artefacto de recuperación de la identidad política e ideológica, y para torcer la tuerca latinoamericanista. Porque no importan todas sus inexactitudes, el objetivo es otro.

Bolívar jamás tuvo acceso a la corte española, el español Monteverde nunca lo visitó y nunca lo expulsó a Cartagena, Simón Rodríguez nunca conoció a la esposa de Bolívar, el mismo



Imagen 5. Libertador (2014), representación contemporánea del pasado y relectura de la historia para ilustrar el presente de nuestra América. [www.yahoo.com](http://www.yahoo.com)

Libertador no conoció a Sucre en 1812, el cruce de los Andes nunca fue por zona nevada, etc. Nada de eso es importante: es el mensaje, el contenido, la propuesta discursiva, la metáfora. No existió ningún inglés llamado Martin Torkington, y Bolívar no sabía inglés, pero este personaje es el símbolo perfecto del imperialismo británico.

Bolívar no entregó a Miranda a las autoridades españolas, pero había que metaforizar la idea de la guerra necesaria; y, sobre todo, no fue un ejército improvisado el que entró en Venezuela, es la representación de un Bolívar que avanza y un Santander que recibía órdenes defensivas.

¿Por qué se presenta a su sobrino Fernando como traidor a la lucha armada y a la liberación nacional? En el film no es su sobrino, solo soldado, pero la idea es: las traiciones a la patria surgidas de la familia son las peores. Bolívar murió en diciembre de 1830 en Colombia de una tuberculosis según las memorias de un médico escritas en 1866, 36 años después de la muerte del Libertador. Pero sí embarcó en noviembre de 1830 en Barranquilla en un barco de propiedad de un español, y que fue por cierto interceptado por un buque de guerra estadounidense, cuyo capitán Isaac Mayo dice en su bitácora que no había enfermedad.

La película construye posibles conclusiones, posibles finales, posibles perspectivas e lucha; y aunque Guevara y Bonilla no lo mencionan, tal vez las mejores escenas son aquellas no de la lucha por la independencia, sino aquellas donde se enfrenta con el sibilino y retorcido funcionario financista británico. O sea, el imperialismo.

De esta manera, hay una lectura *contemporánea*, en el sentido de antiimperialista. Y llega más lejos, planteando un final cuasi-abierto que resulta siendo una relectura de su muerte. ¿Fue un atentado, fue la tuberculosis? Es una reinterpretación enérgicamente actual sobre los peligros del liderazgo político, sobre los desafíos de la supervivencia de un régimen que la película define casi como revolucionario.

La república Bolivariana de Venezuela ya no está en condiciones de realizar ninguna película más de este calibre. Los otros países, los que no han tocado el tema, tienen ahora la posta para intentar sus propias imágenes sobre “un pasado siempre en construcción”.

¿Qué han sido estas películas? ¿proyectos gubernamentales, esfuerzos personales o independientes? Son un poco de todo ello, pero resultan, en un esfuerzo de síntesis que hacemos de manera subjetiva y personal, el caso arquetípico de un cine nacional tomando posición como espacio comunicacional privilegiado de representación de la identidad nacional, a partir de una urgente *re-lectura del pasado histórico* en respuesta a una coyuntura y una expectativa política urgente: la de defensa de la soberanía en el siglo XXI.

Estos productos audiovisuales y comunicacionales expresan la coyuntura de la época de producción, en función del presente político. El tema de la independencia de nuestra América es así reconstruido en imágenes formando una visión latinoamericana esencial.





## Referencias bibliográficas:

- Bachs, A. (1995). El cine documental. *Historia y Vida*(77, extra), 146-151.
- Caparrós Lera, J. (1990). El film de ficción como testimonio de la Historia. *Historia y Vida*(58, extra), 172-178.
- Caparrós Lera, J. (1995). El filme político. *Historia y Vida*,(77, extra), 136-145.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Historia cultural: entre prácticas y representaciones*. Barcelona: Gedisa.
- Ferro, M. (1995). *Historia contemporánea y cine*. Barcelona: Ariel.
- Fuentes, M. D. (2017). Venezuela y sus héroes en el cine. En M. Camarero Gómez, & F. Sánchez Barba (Ed.), *V Congreso Internacional de Historia y Cine. Escenarios del cine histórico* (págs. 599-612). Madrid: Universidad Carlos III de Madrid/ Instituto de Cultura y Tecnología. Obtenido de <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/24788>
- Guevara, E., & Bonilla, A. (2014). *Imágenes del Bicentenario. Representaciones de Latinoamérica y la Independencia en la cinematografía*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ibars, R., & López, I. (2006). La Historia y el Cine. *Clío*(32).
- Rollins, P. (1987). *Hollywood: el cine como fuente histórica. La cinematografía en el contexto social, político y cultural*. Buenos Aires: Fraterna.
- Romaguera, J., & Riambau, E. (1983). *La Historia y el cine*. Barcelona: Fontamara.
- Sorlin, P. (1985). *Sociología del cine. La apertura para la historia de mañana*. México: Fondo de Cultura Económica.



# Víspera, revolución, exilio y memoria. Cuatro etapas del documentalismo chileno

Ernesto *Guevara Flores*

Universidad Nacional Federico Villarreal, Perú  
ernestoguevaraflores@yahoo.es

Recibido: 14-08-2019

Aceptado: 03-09-2019

**Resumen:** El artículo es un ensayo recopilatorio del cine documental chileno, aplicando la terminología del autor en sus tesis de licenciatura y de maestría, perfilando cuatro etapas o tipologías específicamente chilenas, desde su origen hasta el retorno a la democracia: el tipologías específicamente chilenas: el documental convencional, de 1900 a la década de 1960, al que llamamos de vísperas; el documental revolucionario; el documental del exilio, hecho por chilenos en el extranjero, entre 1973 y la década de 1980, que incluye films hechos por extranjeros, pero que consideramos chileno, en solidaridad con la causa de la democracia chilena; y el documental del retorno, y de la recuperación de la memoria. Juntos, constituyen uno de los mejores ejemplos de documental nacional para la recuperación de la memoria.

**Palabras clave:** *cine documental, Chile, cine político, exilio, memoria.*

915



**Eve, revolution, exile and memory. Four stages of Chilean documentalism**

**Abstract:** The article is a compilation essay of Chilean documentary cinema, applying the author's terminology in his undergraduate and master's thesis, outlining four stages or specifically Chilean typologies, from its origin to the return to democracy: the specifically Chilean typologies: the documentary conventional, from 1900 to the 1960s, which we call vespers; the revolutionary documentary; the documentary of exile, made by Chileans abroad, between 1973 and the 1980s, which includes films made by foreigners, but which we consider Chilean, in solidarity with the cause of Chilean democracy; and the documentary of the return, and of the recovery of the memory. Together, they constitute one of the best examples of national documentary for memory recovery.

**Keywords:** *documentary cinema, Chile, political cinema, exile, memory.*



## Vés, revolução, exílio e memória. Quatro estágios do documentalismo chileno

**Resumo:** O artigo é um ensaio de compilação do cinema documental chileno, aplicando a terminologia do autor em sua tese de graduação e mestrado, delineando quatro etapas ou tipologias especificamente chilenas, desde sua origem até o retorno à democracia: as tipologias especificamente chilenas: o documental convencional, de 1900 a 1960, que chamamos de vésperas; o documental revolucionário; o documental do exílio, feito pelos chilenos no exterior, entre 1973 e os anos 1980, que inclui filmes feitos por estrangeiros, mas que consideramos chileno, em solidariedade com a causa da democracia chilena; e o documental do retorno e da recuperação da memória. Juntos, eles constituem um dos melhores exemplos de documental nacional para recuperação de memória.

**Palavras-chave:** *cinema documental, Chile, cinema político, exílio, memória.*

## Algo sobre cine documental

Empecemos definiendo al Cine Documental como un género, con tipos de tratamiento en su interior, que producen subgéneros: reportaje, film-manifiesto, film-encuesta, documental testimonial, etc.; y que pueden o no ser de montaje; el cine documental es ahora una interpretación de la realidad, que da un sentido propio, logrando una representación particular, no ficcional. “El Documental pasa a ser así una representación reconstruida, y que además de sus bases informativas tiene además funciones de reflexión” (Guevara Flores, 2008, págs. 101-102).

Hay una tipología del documental, según su estructura técnica (Rabiger, 1989), pero otros lo clasifican de acuerdo a su contenido sociopolítico (Alsina & Romaguera, 1993; Barnouw, 1996; Nichols, 1996; Casanovas, 2002). Torreiro y Cerdán (2005) consideran que el cine documental ha pasado de ser un registro descriptivo de algún aspecto de la realidad objetiva, a una interpretación de la realidad donde el documentalista otorga a los hechos un sentido propio y logra un discurso no menos objetivo pero particular.

Para los *efectos y funciones del cine* en general, la sociedad, Gortari y Barbáchano (1984) proponen que no se puede hacer una lectura del cine solo como reflejo, es clara la influencia social del cine en cuanto medio de expresión; influencia que tiene un doble carácter, por un lado, el cine viene condicionado por la situación socioeconómica del medio en que se desarrolló, y por otro el propio cine ejerce efecto sobre el público y por tanto sobre el medio. También el cine es un proceso activo de ideología, “que además de mostrar problemas sociales, tiene entidad propia y una acción específica al lado de aquellos; por tanto, toda película es ‘realista’ como fuente de datos para un análisis de la sociedad (Ferro, 1995, pág. 38).

Con respecto al cine específicamente documental, hay una discrepancia de si el término ‘documental’ fue acuñado por

el inglés John Grierson mientras analizaba *Moana* de Robert Flaherty en 1926, o si fue en 1929, cuando el propio Grierson rodó su documental *Drifters*.

Para el norteamericano Rabiger, es fundamental en un documental la actitud *crítica* hacia la sociedad. “El cine intenta que lo visible sea significativo. Pero en el documental hay exceso de verosimilitud y escasez de significados subyacentes interesantes. Mostrar algo no es suficiente: debemos también lograr que se vea su importancia” (1989, pág. 38). Este autor define además *once* tipos de documental, a partir de dos criterios diferentes. Según el punto de vista, el documental es de cuatro tipos: *Omnisciente* cuando se abarca las generalidades de la vida humana o su comportamiento; el de *Personaje Interno*; el de *Múltiples Personajes internos*, con puntos de vista distintos que se equilibran; y el *Personal*, cuyo punto de vista es, de forma abierta y subjetiva, el del director. Y según el tiempo y desarrollo, tenemos otros siete tipos de documental. El *biográfico*; *de tesis*, que recopila evidencia para presentar un caso, casi siempre social como el documentalismo británico; *de acontecimiento*; el de *Proceso* trata de la cadena de acontecimientos que conducen a un proceso importante, con varias ramas paralelas; el *de viaje* que es metafórico; el “*amurallado*” que se refiere a aspectos de sociedad o instituciones que tienden a encerrarse en sí mismas y a engendrar su propio código; y el *histórico*.

Pero también hay el documental social, el político, el de denuncia social de origen español, el *Film-Encuesta*, el *Film-Manifiesto* y el de *intervención política* que es un subgénero de origen argentino (Guevara Flores, 2016). Todos estos subgéneros documentales se darán la mano en América Latina.

### **El contexto documentalista en la Patria Grande**

En América Latina es difícil percibir influencias claras del documentalismo europeo o el norteamericano, pero el cine latinoamericano halló en el documental las mejores condiciones de expresión: mientras Hollywood influye en el cine de ficción, el documental latinoamericano tuvo un camino diferente.

### **Brasil**

Las primera proyecciones en Brasil fueron en 1986, con tomas hechas por camarógrafos europeos; la primera filmación local fue un noticiero rodado en 1898 sobre la familia del presidente Prudente de Moraes, y en 1900, el primer film extenso fue también un documental, sobre el viaje del presidente Campos a Argentina; “es la llamada *bela época*, de 1908 a 1912, y dice mucho del cine de la época que uno de los primeros filmes de ficción brasileños, *El estrangulador* (1909) se basa en un crimen real” (Elena & Díaz López, 1999, págs. 11-16). De 1920 a 1940, lo común eran los cortos que documentaban eventos locales, lo que se mantuvo hasta los años 40 y 50 cuando los cineastas brasileños toman el neorrealismo y el *cinema-verité* francés que dio paso al *Cinema Nôvo* de ficción, pero con el complemento de un cine documental paralelo, que registraba la realidad social del país (*Ibid.*).

De los documentales líricos de Joaquim Pedro de Andrade *O entur y O poeta* (1959), se pasó, con sentido crítico, además de con soberbio final social, a *Arraial do Cabo* (1960) de Paulo Cezar Saraceni, sobre una aldea de pescadores en la que se instala una fábrica contra la que hay que luchar; *Cinco vézes favela* (1961-62) es igual de logrado, trabajo colectivo de cinco historias directas y realistas sobre la urbe brasileña” (Paranagua, 2003, págs. 18-21). De Andrade hizo luego *Garrincha* (1962) siguiendo el estilo francés, relacionando al personaje con su realidad social, y con el significado de los “héroes”. En cierta forma semejante es *Memória do Cangaço* (1965) de David Neves y Luis Sergio Person, un documento sobre los olvidados ‘bandoleros honorables’.

Hay que considerar brasileño el documental *A historia do Brasil* (1973-1975), de Glauber Rocha, fundador del *Cinema Nôvo*, pese a que lo dirigió en el exilio cubano: un extenso documental de montaje, que pretende ser un análisis materialista y dialéctico de los tres últimos siglos del país, desde los puntos de vista socioeconómico y político, para plantear que el colonialismo político terminó engendrando el fascismo.

Ya en el periodo de transición a la democracia, ocho documentales son representativos del esfuerzo por superar el tema de los conflictos sociales y del estilo ítalo-francés. *Hombre marcado para morir* (1984) de Eduardo Coutinho, sobre la problemática de los marginales; *Uaka* (1988) de Paula Gaitán, sobre el folklore urbano; y *Una avenida llamada Brasil* (1989) de Octavio Becerra, homenaje a la urbe y sus problemas (Galiano & Caballero, 1999). **¡Viva Sao Joao!** (2002) de Andrucha Waddington, es un registro costumbrista de la festividad de San Juan en el nordeste, algo monótono, patrocinado por el cantante Gilberto Gil. Del mismo año es *Edificio Master*, segundo film de Coutinho, que conversa con habitantes de un edificio en Copacabana, un variopinto testimonio costumbrista, y reflexión sobre el género documental mismo. *Peones* (2004), tercero de Coutinho, es un reportaje sobre antiguos trabajadores de la industria metalúrgica paulista, que hicieron las huelgas de 1979 y 1980 pero permanecieron anónimos, y ahora hablan de sus orígenes, de su lucha sindical y los caminos que tomaron. Coutinho es el más prolífico documentalista brasileño. Frente a él, Joao Moreira Salles es autor de dos films brillantes. *Entreatos* (2004) es el registro, desde dentro, de la campaña que llevó a Lula da Silva al poder en Brasil, mostrándolo más allá del discurso oficial; se prescinde de las apariciones públicas para dar una visión personal, con elevado humor. *Santiago* (2006) es el registro subjetivo de testimonios del mayordomo retirado de una familia, que vive recluido en su casa y guarda una surrealista historia erudita (Ruffinelli, 2012; Festival de Cine de Lima de 2005 y 2006).

El documentalismo brasileño siempre tendrá esa impronta verista, estetizante, folklórica, testimonial, más antropológica que sociológica.

### **Argentina**

Es una de las dos únicas corrientes documentalistas originales de América Latina, Su precedente fue la escuela documentalista del pionero Fernando Birri, autor del corto de encuesta *Tire Die*





(1958-59), sobre niños mendigos de los suburbios (Ruffinelli, 2012, págs. 26-27), y del documental de fotos fijas *La Pampa gringa* (1963). “Su teoría del testimonio social inspiró a documentalistas de toda Latinoamérica, con claras influencias del holandés Joris Ivens y del cinema-verité francés” (Galiano & Caballero, 1999, pág. 155).

Siguiendo esta línea se hizo el documental más influyente de Latinoamérica, que inició todo un cine social y político, *La hora de los hornos* (1967-1968) de Fernando Solanas y Octavio Getino, miembros del grupo Cine Liberación. De cuatro horas y tres partes, es un *film-manifiesto*, un modelo de militancia social y política, un *collage* de técnicas, incluidas fotos fijas, textos en fondo negro, montaje de noticieros de cine antiguos, trozos de otros filmes, entrevistas, arengas *en off* radicales, pero no marxistas, llamados repetidos a la “segunda independencia”, y referencias al peronismo (Ruffinelli, 2012, págs. 42-43). Su compromiso hizo del film un modelo a seguir, paradigma del cine político durante décadas.

Ambos directores buscaban una acción ideológica, izquierdista más que peronista, como lo mostraron en *Perón, la revolución justicialista* (1971), film de montaje de cariz propagandístico. Fue natural la aparición de grupos colectivos de cineastas seguidores, y de obras parecidas como *Camino hacia la muerte del viejo Reales* (1971) de Gerardo Vallejo, o *Ya es tiempo de violencia* (1972) de Enrique Juárez, que a su vez hicieron surgir cortos documentales. “Fueron filmes de interpelación y de reconstrucción de la historia política, desde posturas políticas concretas y militantes, de agitación y de uso fugaz casi clandestino, típicamente argentinos, llamados ‘Cine militante de intervención política’” (Mestman & Peña, 2002).

El mejor representante de este documentalismo fue Raymundo Gleyzer, hijo de artistas activistas del Teatro Popular Judío, que entró a la Facultad de Cine en La Plata, y que en 1964 comenzó el periodo etnológico de su obra, con *El ciclo* y *La tierra quemada* (ambas de 1964) y *Ocurrido en Hualfín* (1965); su segundo periodo se inicia en 1965 cuando hace

noticieros, y su búsqueda culmina en su formación marxista, pero alejado del Partido Comunista: *Nuestras islas Malvinas* (1966), *Nota especial sobre Cuba* (1969) y *México, la revolución congelada* (1970). En 1972 con una crisis en su partido PRT y en el gremio de Trabajadores de la Cultura, Gleyzer entra en su tercera etapa: el corto sobre la masacre de Trelew, *Ni olvido ni perdón* (1973) sobre la conferencia de prensa de los fugados del penal en el aeropuerto, y *Me matan si no trabajo, si trabajo me matan* (1974), dura crítica al sindicalismo peronista.

Por desgracia, su nombre era el símbolo de cine político militante, y la dictadura militar lo desapareció en 1976. El documentalismo desapareció hasta que se recuperó la democracia, en los años 80, cuando toman la postura de la recuperación de la memoria, de denuncia y “normalización”, sin dejar la calidad que siempre caracterizó al cine argentino. *Permiso para pensar* (1989) de Eduardo Meilij fue un film de transición, requisitoria a la libertad de opinión y a la democratización; *Fútbol argentino* (1990) de Víctor Dínazon, es un documental histórico sobre la historia del deporte en el país desde sus orígenes en el siglo XIX, utilizando material de archivo.

*Los rubios* (2003) de Albertina Carri, es no sólo el mejor documental del último periodo, sino el más polémico. Es cine sobre la memoria, sus posibilidades y sus límites; sobre la memoria acerca de sus padres, asesinados por la dictadura; la pérdida le da a la directora una herramienta extraordinaria, que usa con agudeza y subjetivismo, pero con intensidad, usando recursos experimentales, personalísimos y de difícil análisis, incluso proyectándose en una actriz como “trasunto” de ella misma.

El viejo maestro Solanas vuelve décadas después con *Memoria del saqueo* (2004), documental de montaje, que une entrevistas, noticieros y reflexión, denunciando la permanente situación deplorable de Argentina. Al año siguiente hace *La dignidad de los nadies*, al continuar la situación de los argentinos y su lucha, con duras historias de resistencia. Otro estilo tiene



Oscar (2004) de Sergio Morkin, mezcla de *cinema-verité* y comedia de situaciones, registro de un taxista argentino, verdadero artista popular, que “interviene” (de noche, usando pintura, herramientas) la publicidad urbana, generando un debate estético. *Copacabana* (2006) de Martín Rejtman es un reportaje, una mirada feliz, aunque con final triste, a la comunidad boliviana en Buenos Aires y los festejos de La Señora de Copacabana, que incluyen una prodigiosa escena de baile bajo la lluvia. *Cocalero* (2006) de Alejandro Landes es otro homenaje de los argentinos a Bolivia, esta vez una crónica lineal de unos días en la vida sindical de Evo Morales, luego presidente de su país (Festival de Cine de Lima, 2007).

El documentalismo argentino, enérgicamente político, lleno de un frenesí por la militancia y el compromiso, ha continuado con este contenido, e incluso ha saltado con los mismos perfiles a las redes digitales. Y es, en Latinoamérica, la primera de las dos corrientes o escuelas documentalistas con estilo propio e identificable. La otra es la escuela chilena.

### **Primera etapa del documentalismo chileno. *Las visperas***

Chile recibió el kinetoscopio de Edison en 1895, y el cinematógrafo en 1896, iniciando un registro visual que en 1900 dio su primer fruto nacional, *Carreras en Viña*, dentro del programa de vistas extranjeras; un corto del cual no hay datos exactos de su origen. Y por supuesto, como en todos los demás países del mundo, el primer film chileno fue un registro documental, en 1902: *Un ejercicio general de bombas*, un corto de 3 minutos; *El Mercurio* de Valparaíso comentó: “vistas del ejercicio del Cuerpo de Bomberos hecho en abril, se anuncia otra función con varios estrenos, entre ellos la vista de un desembarco en el muelle Prat, y vista panorámica de Valparaíso desde el ascensor del cerro de la Concepción”. Ese mismo año, improvisados cineastas registran la visita de la delegación argentina, y el teatro *Variedades* organiza un festival de cortos de 3 minutos: *Desfile del Congreso*, *El Te Deum del 18*

*de setiembre, El “San Martín” en aguas chilenas, El torneo militar del 23 en el Club Hípico y Cuecas en el Parque Cousiño* (Mouesca & Orellana, 1998).

En 1903 se filma una cueca en un almuerzo campestre de Valparaíso, con el nombre de “fiesta biográfico-humorística”, que se exhibe en el teatro donde funcionaba el Biógrafo Lumiere. Ese mismo año llegan desde Buenos Aires en el vapor *Liguria* “vistas fijas de Chile y Argentina en donde figuran en movimiento todos los festejos hechos en Valparaíso y Santiago a la Delegación Argentina”; son registros de la llegada del acorazado *San Martín*, la Delegación argentina, desfile de tropas, regatas, veladas y la travesía por el Estrecho de Magallanes con vistas de la nieve en la cordillera. Es el Chile oligárquico, minero-exportador, que se ve a sí mismo en la pantalla.

No hay registros hasta 1906, cuando se exhibe un reportaje sobre el terremoto de Valparaíso, colocando escenas de otros terremotos en el mundo. Y en 1909, según *Las Ultimas*



Imagen 1. Han quedado pocos fotogramas de *Ejercicio General de Bombas*.

[www.mabuse.cl](http://www.mabuse.cl)

*Noticias*, se estrenan tomas de operadores anónimos sobre el Club Hípico y la clase alta santiaguina. El año siguiente fue el Centenario de la independencia, y se consolida la filmación de documentales: los precursores son Julio Cheveney y Arturo Larraín, que registraron la llegada y entierro de los restos del Presidente Pedro Montt, fallecido en Alemania. Hubo, entonces, un auge de noticieros: *Inauguración del Transandino Chileno-Argentino*, *Llegada del Colegio Militar argentino a la Estación Central* e *Interesantes vistas de las salitreras*.

En 1915, Salvador Giambatistini llega de Buenos Aires, para filmar actualidades aristocráticas, como *Santiago antiguo* y *Actualidades santiaguinas*; o *La industria del salitre*, del español Francisco Caamaño, por encargo de las salitreras. En 1918 Giambatistini filma *Recuerdos del mineral de El Teniente*, un corto documental. La naciente burguesía conoce los documentales de exploración y viaje: el sacerdote Alberto Agostinini filma el único registro fílmico sobre la tribu de los onas de Patagonia, y en 1920 José Bohr realiza *El desarrollo de un pueblo o Magallanes de ayer y de hoy*, documental dedicado al cuarto centenario del descubrimiento de Magallanes.

En 1922 Pedro Sienna dirige *El empuje de una raza*, de propaganda turística y ya tempranamente política, mientras el cine engeneral se consolida, lo que se demuestra cuando en 1926 el diario *El Mercurio* saca su primer noticiario cinematográfico; en 1927 el diario La Nación hace lo mismo con Andes films, y en 1928 *El Diario Ilustrado* lanza también su noticiario cinematográfico. Además, en 1929, se funda el Instituto de Cinematografía Educativa de la Universidad de Chile, bajo la dirección de Armando Rojas, produciendo y difundiendo el Noticiario ICE y documentales: al año siguiente ya había catorce archivos en el país que organizaban exhibiciones (Mouesca & Orellana, 1998). Es la primera institución de este tipo en el subcontinente.

Desde 1931, la sala *Principal* proyecta documentales extranjeros, pero también el reportaje chileno *Derrumbe de un régimen* (1932), sobre la renuncia del general Ibáñez



Imagen 2. *Valparaíso*, del holandés Joris Ivens, fundamental para el documentalismo chileno. <http://plumaslatinoamericanas.blogspot.com>

a la presidencia. Esta sala desde 1940 exhibe noticiarios anglosajones de la Segunda Guerra Mundial, y en 1942 se inauguran los estudios de Chile Films, empresa para promover la industria del cine nacional; para 1944 se hablaba ya del “año en que hubo esperanzas” de una industria chilena de filmes argumentales. Pero solo diez años después, en 1954, la productora Emelco logra lanzar un noticiario de actualidad, cuyas entregas sucesivas se proyectaron durante años. Ese es el *paso cualitativo más importante, de los reportajes y noticieros hacia reales filmes documentales*, con el año 1955 como brecha: se crea en la Universidad Católica el Instituto Fílmico, Pedro Chaskel funda el Cine Club de la Universidad de Chile, y se funda Diprocine, agrupación de productores y directores.

Es el inicio del documentalismo chileno moderno, del periodo que llamamos poéticamente *de vísperas*, porque es el antecedente del mejor documentalismo chileno, el de la década de 1960 y 70. Este periodo empieza con filmes culturales,

de identidad antropologizante, de *chilenismo*: Patricio Kaulen realiza *Caletones, ciudad del fuego* (1955), Sergio Bravo hace *Trilla* (1958) y Jorge di Lauro *Andacollo*. Cortometrajes con nuevo perfil, de calidad artística, identitarios: Jorge di Lauro y Nieves Yanko hacen *Artistas plásticos chilenos* (1959) sobre las cerámicas de Quinchamalí, y Sergio Bravo *Casamiento de negros* (1959) con música de Violeta Parra. Siguen *La epopeya del Riñihue* (1960) de Enrique Campos; *La respuesta* (1960) de Leopoldo Castedo y Sergio Bravo, sobre el maremoto en el sur; y *Energía gris* (1960) de Fernando Balmaceda. Edmundo Urrutia hace el documental de montaje *Recordando* (1960) que con fragmentos de films antiguos se muestran 30 años de la historia de Chile. La burguesía nacional viéndose a sí misma.

Hay un debate acerca de cómo el cine documental chileno, rebosante de expectativas y hambriento de paradigmas y estilos, tomó contacto con el marxismo y con el cine político militante. Es obvio que desde los años 30/40 conocieron el cine soviético de Eisenstein, y sobre todo de Dziga Vertov, extraordinariamente militante. Y también es obvio que llegó el explosivo cine cubano. Pero como planteamos en nuestros estudios (Guevara Flores, 2008; 2016), la figura más importante para el documentalismo chileno fue un camarada holandés, también fenomenal militante comunista, Joris Ivens.

Ivens llegó a Chile probablemente porque el seminal *Primer Festival de Cine Documental*, iniciativa de Universidad de Chile, mostró films de la URSS, Polonia, Alemania, Francia y España; además de que el prolífico Sergio Bravo hizo *Láminas de Almahue* (1961), intento de cine experimental asumiendo la imperfección como posición moral: no permitía panorámicas, era inmoral entrar en la casa de una campesina con una cámara en una grúa. “Pero en este film de solo 20 minutos hay un cuidado de la puesta de cámara y del relato, celebrando el trabajo físico al construirse ruedas de carreta; observación, poesía, retórica y música mental, hablando de los hombres como una entidad nacional colectiva” (Ruffinelli, 2012, págs. 30-31).

Lo anterior colocó a Chile en el mapa cinematográfico mundial, y con su finísimo olfato político, Joris Ivens llega en 1962 a la Universidad de Chile, haciendo el bellissimo documental *Valparaíso*, aunque su documental maoísta *Comienza la primavera* fue rechazado ese mismo año por la censura.

Tras él, llegó el sociólogo Edgar Morin, quien filma el documental *La Alameda*, con cámara de unos jovencísimos Patricio Guzmán y Pedro Chaskel. El documentalismo chileno es indetenible, en un país optimista y con una progresiva cultura política. Indetenible, Sergio Bravo hace *Día de organillos*, en 1962, y Aldo Francia triunfa en el Primer Festival de Cine aficionado en Viña del Mar con *Lluvia*. Otra vez, Bravo hace *Amerindia*, y un documental explícitamente social, *Banderas del pueblo* (1964) sobre el movimiento huelguístico de 1963 de los mineros de carbón de Lota. Sergio Bravo se merece



Imagen 3. Yo tenía un camarada. Niños buscando flores en las calles chilenas.  
<https://calichsangriento.wordpress.com>



tesis, investigaciones y libros enteros por su inconmensurable labor. Ese año, Rafael Sánchez hace *Chile, paralelo 56* y *Faro Evangelistas*. Y tres futuros maestros comprometidos con el socialismo y la democracia, presentan sus primeros cortometrajes: Miguel Littin *Por la tierra ajena*; Helvio Soto *Yo tenía un camarada*, que no es sobre políticos sino sobre niños de la calle; y Patricio Guzmán sigue creciendo con un registro de título hiper-explicito, *Viva la libertad*.

En 1966 un nuevo cineasta, Álvaro Covacevic, presenta *Morir un poco*, de crítica social explícita. En 1967 hay una andanada de cortos: *Solo* de Aldo Francia, *Testimonio* de Pedro Chaskel, *Érase una vez* de Chaskel y Héctor Ríos, *Reportaje a Lota* de Diego Bonacina y José Román, y *La tortura y otras formas de diálogo* de Patricio Guzmán. Es la burguesía progresista, y la naciente clase obrera, filmándose a sí misma y con perfil político. En 1969, como ecoo del mundo en revuelta y revolución, Claudio Sapiaín hace *Por Vietnam* (Mouesca & Orellana, 1998).

## Segunda etapa. El documental *De la Revolución*

El periodo de las *vísperas* ha terminado. Era inevitable la politización en una sociedad como la chilena, tan dinámica en esa época. El subcontinente está en revolución, en llamas, además que llega la influencia del documentalismo argentino, explosivo y militante. En 1970 hubo un documento hoy olvidado, el *Manifiesto de los Cineastas de la Unidad Popular*, cuerpo de principios y guía programática del trabajo cinematográfico de obras inscritas en el nuevo proyecto político que tiene a Salvador Allende como candidato. Su victoria electoral es excepcional.

El primer vehículo natural de este cine militante chileno serán los cortos y medimetrajes documentales políticos: *Venceremos* (1970) de Pedro Chaskel y Héctor Ríos, *Brigada Ramona Parra* (1970) de Álvaro Ramírez y un colectivo anónimo, *Casa o mierda* (1970) de Carlos Flores y Guillermo Cahn, y *Escuela Santa María de Iquique* (1970) de Claudio Sapiaín.



Imagen 4. Un fotograma de *Venceremos* (1970) de Pedro Chaskel y Héctor Ríos. [www.youtube.com](http://www.youtube.com)

930

Con o sin apoyo del nuevo régimen, socialista y efervescente, se pasó a los largometrajes documentales, comprometidos con el proceso pero de diferente calidad artística: *Primer año* (1971) de Patricio Guzmán, es un balance propagandístico del régimen; *Compañero presidente* (1971) de Miguel Littin, registra la entrevista intelectualista y acrítica entre Allende y el francés Régis Debray; pero un panfletario e irregular *Diálogo de América* de Álvaro Covacevic sigue de manera convencional la visita y diálogos entre Allende y Fidel Castro.

Raúl Ruiz hizo un documental sobre los mapuches, *Ahora te vamos a llamar hermano*, y el cubano Santiago Álvarez incide en sus *films-manifiestos* de montaje con *Cómo y por qué se asesina a un general*, sobre el asesinato del general Schneider. Incluso el maestro neorrealista italiano Roberto Rossellini filmó en Chile por cuenta de la RAI otra enésima y larga entrevista con Allende en 1972.



Imagen 5. Regis Debray entrevista a Allende en *Compañero presidente* (1971).  
ww3.museodelamemoria.cl

1973 es el año decisivo. Se presenta *La respuesta de Octubre*, de Patricio Guzmán, largometraje documental sobre la huelga de los camioneros; el cineasta, desde seis meses antes del sangriento golpe militar, rueda los hechos cotidianos del país, confiando más en el reportaje comprometido que en el montaje intelectual de estilo soviético; después del 11 de setiembre, se exilia llevándose lo filmado, y monta un largometraje documental, de fama superlativa, *La batalla de Chile*, en tres partes que se exhibirán entre 1975 y 1979.

En una carta de 1972 a Chris Marker, Guzmán había descrito su proyecto: “Película libre, que use el reportaje periodístico, el ensayo de foto-fija, la estructura dramática del cine argumental, el discurso filmado, el montaje trepidante y el plano secuencia, todo empalmado según la realidad lo proponga, sin esquema previo”. Pero resultó un mosaico comprometido y casi didáctico de un gobierno popular aplastado por un golpe militar evidente. La segunda parte del film, sobre el esfuerzo inútil del gobierno legal por evitar el golpe, es un relato denso, complejo y lento; mientras la tercera tomó elementos anteriores, filmaciones previas al golpe,

enfaticando los elementos positivos y utópicos con planos-secuencia y primeros planos. No se proyectó en Chile, aun siendo el documento histórico más importante del país. En 1995 Guzmán recibió apoyo de la Fundación Mac Arthur para restaurar el film y cambiar su banda sonora, *desideologizando* por desgracia el texto del narrador, por el peso histórico del lenguaje militante; lo hizo para adecuarse a los nuevos espectadores, una juventud chilena que Guzmán quiere que sea el público natural para recuperar la historia de su país, el pasado de sus padres y su perdida identidad (Ruffinelli, 2012, págs. 58-59). Ahora define el documentalismo chileno y forma parte del patrimonio cinematográfico de todo el continente.

En junio de 1973 el camarógrafo argentino Leonardo Henricksen filma su propia muerte cuando intenta registrar para la televisión sueca una asonada militar; y en 1974 Jorge Müller, camarógrafo de Patricio Guzmán, es detenido y hoy es un desaparecido. Ambas muertes son, de manera literal y simbólica, el final de esta segunda etapa del documentalismo chileno, porque es el final de la democracia chilena. Con el



Imagen 6. Fidel y Allende en *Diálogo de América* (1971). [www.elmundo.es](http://www.elmundo.es)

criminal golpe de Estado de Pinochet, termina la república, toda la cultura nacional, y el cine de un país en su estado normal. Ha sido, desde exactamente el año 1900, un periodo de nacimiento, crecimiento y muerte. Todo el desarrollo cinematográfico fue una víspera de la revolución y de lo ocurrido en 1973.

Es el tiempo del exilio, de la clandestinidad, del refugio, del fascismo que hay que combatir, pero sobre todo del que hay que huir, y del cine solidario del mundo entero.

### **Tercera etapa. El documental *Del exilio***

Por supuesto, todo el documentalismo del exilio es de contenido político y de denuncia de la dictadura militar. En la Unión soviética, Francia, Cuba, Alemania Oriental, Canadá y México trabajaron los cineastas chilenos Sebastián Alarcón, Álvaro Ramírez, Sergio Castilla, Valeria Sarmiento, Angelina Vásquez, Claudio Sapiaín y Leutén Rojas (Mouesca & Orellana, 1998, pág. 320).

En 1975 Helvio Soto ha llegado a Francia y ha hecho el extraño pero comprometido *Llueve sobre Santiago*, semidocumental de buena propaganda y exaltación por el socialismo y la democracia.<sup>1</sup> Ese fue el inicio de una extensa producción cinematográfica de solidaridad con el pueblo chileno y su experiencia socialista destruida. Los marxistas franceses Armand Mattelart y Chris Marker filman el largo documental *La espiral*, también sobre el golpe fascista. El maestro del documental soviético Roman Karmen, el marxista alemán Peter Lilienthal, el mexicano Carlos Ortiz Tejeda, los cubanos Santiago Álvarez y Humberto Solás, el australiano

---

1 Soto la filmó con actores franceses -un comprometido Jean Louis Trintignant en primer fila- y con extras búlgaros y argelinos, que intentan reconstruir el golpe de Estado e incluso la muerte de Allende, con la poca información que aún se tenía en 1974 y 1975. El ejército búlgaro representa a los golpistas chilenos, y los argelinos a la población chilena en las protestas y marchas muy idealizadas. La música, por cierto, fue de Astor Piazzola que también estaba exiliado en esos años en Francia.



Imagen 7. *La Batalla de Chile* (1973), el mejor documental de la escuela chilena.  
[www.patricioguzman.com](http://www.patricioguzman.com)

David Bradbury,<sup>2</sup> los franceses Bruno Muel y Theo Robichet, y los ingleses Stanley Forman y Martin Smith.

Pero, sobre todo, dos documentalistas de Alemania Oriental, Heynowski y Scheumann, solidarios con Chile, latinoamericanistas el resto de su vida, teóricos del cine militante, el cine comprometido y el cine revolucionario; autores de la trilogía de *La guerra de los momios*, *Yo fui, yo seré*, y *El golpe blanco*, vastísimo cuadro fílmico sobre el golpe desde tres ángulos: los preparativos y antecedentes, su ejecución y sus consecuencias; seguido de *Los muertos no callan*, testimonios sobre los asesinatos de José Tohá y Orlando Letelier. Los cineastas completan así un impresionante conjunto de once filmes dedicados al caso chileno, de los cuales siete son largometrajes (Mouesca & Orellana, 1998, pág. 334).

En 1977 Sebastián Alarcón, instalado el resto de su vida en la Unión Soviética, filma en Moscú el largometraje documental *La noche sobre Chile*, recreación de los días inmediatamente

---

2 La obra de este cineasta australiano, latinoamericanista hoy olvidado, debe ser recuperada en investigaciones sobre comunicación social.

posteriores al golpe de Estado. Y en España empieza la producción bibliográfica sobre el cine del exilio.<sup>3</sup>

En 1978 la televisión francesa exhibe un reportaje sobre la dictadura militar chilena del español José Berzosa, dividido en cuatro partes, *Chile-impresiones*, filmado íntegramente en Chile. Al año siguiente, Pedro Chaskel filma en Cuba *Los ojos como mi papá*; Marilú Mallet realiza en Canadá *Evangelio de Solentiname*, sobre el poeta y sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal; y el 1980 sigue el documental del exilio: Wolfgang Tirado y Jackie Reiter filman en Colombia *Guambianos*, el primero de una larga obra de la pareja. Chaskel es ahora el prolífico: en Cuba hace *Una foto recorre el mundo* (1981), sobre el origen de la célebre fotografía del Che Guevara; y en Nicaragua, Tirado y Reiter siguen su obra con *Gracias a Dios y a la revolución*, bello reportaje a la revolución sandinista. Otro exiliado, Gonzalo Justiniano, hace en Francia su primer corto *Inti Illimani*, sobre el conjunto musical (Mouesca & Orellana, 1998, págs. 344-348).

Pero el maestro Sergio Bravo no desapareció, en 1982 exhibió en Francia el largometraje de *docuficción No eran nadie*, filmado por él mismo en la isla de Chiloé. Y la tempranamente feminista Valeria Sarmiento filma en Costa Rica *El hombre cuando es hombre*, documental que se atreve con el tema del machismo latinoamericano, provocando una carta pública de protesta del embajador costarricense en París (Mouesca & Orellana, 1998, pág. 352).

En 1983, empiezan las protestas masivas de la población chilena contra la dictadura. Es la sociedad dando temas al cine, que aún no puede filmar en Chile.<sup>4</sup> El primer reportaje fílmico,

3 Ese año 1977 aparecieron en España dos libros: de Patricio Guzmán, *La batalla de Chile. La lucha de un pueblo sin armas* (Madrid: Ayuso), sobre el itinerario de la filmación de su trilogía documental; y del mismo Guzmán con Pedro Sempere, *El cine contra el fascismo* (Valencia: Fernando Torres).

4 Aun no hay estudios conocidos en el Perú sobre el problema de la televisión chilena de esos años. Por la absoluta censura fascista, la TV está imposibilitada de informar sobre las protestas. El cine, y desde el exilio extranjero, es el único medio social que puede reflejar el proceso.



Imagen 8. Cartel de *Llueve sobre Santiago*, primer film del exilio chileno.  
<http://cinechile.cl>

*Somos más*, de Pablo Salas y el incombustible Pedro Chaskel, fue seguido por *Chile, no invoco tu nombre en vano*, del colectivo Cine-Ojo, con montaje hecho en París; *Chile: donde comienza el dolor*, de Orlando Lubbert, hecho en Alemania con material recibido desde Chile; *Fragmentos de un diario inacabado*, de Angelina Vásquez; *Los muros de Santiago*, codirigida por Carmen Castillo; y *Así golpea la represión y Rebelión Ahora*, de Rodrigo Goncalves, rodados en Santiago, y procesados y exhibidos en Finlandia, Francia y Suecia (Mouesca & Orellana, 1998, pág. 356).



Raúl Ruiz, el mejor cineasta chileno dentro y fuera del país, realiza el breve documental *El regreso del amateur de bibliotecas*, que recoge sus impresiones de Chile en un fugaz primer regreso tras diez años de exilio. Es el símbolo de un proceso: el retorno de los cineastas exiliados, los cambios en la situación política chilena, y los propios contenidos de la producción cinematográfica, cierran esta etapa, el del exilio. El balance de una década de filmes de documental y de ficción es de 176 películas, de las cuales 56 son largos, 34 medimetrajes y 86 cortos, “cifras sin paralelo en ningún periodo anterior o posterior de la historia del cine nacional” (Mouesca & Orellana, 1998, pág. 358).

#### **Cuarta etapa. El documental *Del retorno y la memoria***

En cierta forma el símbolo del retorno es el film de ficción *Hechos consumados*, de 1985, filmado en el Chile de la dictadura por el marxista Luis Vera, retornado del exilio rumano y sueco, donde realizó varios documentales. Ahora se trata de recuperar la memoria aplastada por la dictadura, de recuperar el pasado, de reconstruir el proyecto perdido.

El film de Vera fue seguido del documental *Dulce Patria*, de Andrés Racz, filmado en Chile con apoyo de la televisión inglesa y productores norteamericanos, amplio muestrario de la vida chilena durante los años de la dictadura. Al año siguiente, el ya famoso Miguel Littin presenta un largo film dividido en cuatro partes, *Acta General de Chile*, filmado en un viaje clandestino en cierta forma registrado por Gabriel García Márquez en un ensayo testimonial. Y el ya mencionado David Bradbury hace *Chile ¡hasta cuándo!*, sobre el asesinato de los comunistas Parada, Nattino y Guerrero (Mouesca & Orellana, 1998, págs. 364-370).

En 1987 Rodrigo Goncalves, cineasta exiliado en Mozambique, dedica a su país de acogida el documental *Mozambique, imágenes de un retrato*, y en el 27º festival de TV de Montecarlo, recibe el primer premio al mejor reportaje el documental *¡Viva Chile, caramba!*, de la cadena alemana ZDF.



Imagen 9. *Los ojos como mi papá* (1978), de Pedro Chaskel, uno de los tres mejores documentalistas chilenos. <http://cinechile.cl>

938

Faltaba el papel comprometido de la Iglesia popular en la lucha por los derechos humanos, y lo hace Patricio Guzmán con *En nombre de Dios*, documental filmado íntegramente en Chile, y que los españoles recuerdan hasta hoy.<sup>5</sup>

Guzmán continuará, ya en el siglo XXI, con sus documentales sobre Allende, cuya doble presencia histórica como cabeza de una de las experiencias revolucionarias más originales del siglo, y como víctima emblemática del golpe de Estado, lo instalan en la memoria colectiva universal. Pero también por oposición dialéctica se ha enfocado en Pinochet, el golpista y dictador, precisamente como asesino de Allende, de la democracia, del socialismo y de toda una etapa de la república chilena.

---

5 Este documental fue proyectado por la TV española inmediatamente después de la transmisión de la quema de las Fallas de Valencia, que ocurre en la noche del día de la Fiesta de San José. Al ser una transmisión valenciana a todo el Estado español, fue visto por ocho millones de telespectadores (Mouesca & Orellana, 1998, págs. 372-374).

... tengo muy claro que Pinochet es un criminal. Fracturó el país y lo sometió a un régimen de terror con el pretexto de salvar la democracia. Barrió con todo: parlamento, partidos, universidades. Ha sido más que lamentable que nos haya caído encima un general tan fascista. Allende había sido un demócrata que respetó en todo momento la constitución y la libertad de prensa... La detención de Pinochet me causó sorpresa, nunca imaginé que un corrupto como él fuera a caer preso. En mi documental *El caso Pinochet* incluyo al juez Garzón. Me pareció un hombre notable, tuve una excelente impresión de él. Lo mismo que de Garcés, quien de asistente personal del dictador pasó a convertirse en abogado de los deudos de las víctimas... Uno de los momentos más delicados fue grabar los testimonios de los deudos. Y los partidarios del general... En Chile la sociedad todavía está muy polarizada y es un lastre el pasado (Diario El Comercio, Lima, 10 de agosto de 2002. Entrevista de David Hidalgo).

Para 1988, la dictadura aún no ha muerto. Ese año la censura derechista prohíbe dos veces la exhibición en salas de *Imagen Latente*, de Pablo Perelman, semi-documental con actores y que reconstruye el caso del hermano de Perelman, fotógrafo detenido-desaparecido (Mouesca & Orellana, 1998, pág. 376). Aun se reprime la recuperación de la memoria política y social.

El documentalismo chileno busca nuevos temas, se diversifica su temática, llega la democracia, y se da paso a contenidos heterogéneos. Ignacio Agüero hace el mediometrage documental *Cien niños esperando un tren*, sobre la niñez de las poblaciones marginales y el taller de cine de Alicia Vega, investigadora del cine. En 1989 Patricia Mora con *Nube de lluvia* incursiona en la cultura aimara que esos años aun subsistía en Chile.

1990 fue en cierta forma el año del final de esta etapa y de un tipo de cine chileno. Por un lado, en Viña del Mar se

realiza el tercer festival Internacional Latinoamericano, y se le llamó *El Festival del Reencuentro*. La muestra comprende películas chilenas producidas en el país, y también las del exilio nunca exhibidas antes en Chile. Pero el 21 de octubre de 1990 un incendio en las bodegas de Chile Film destruye el 50% de su archivo fílmico: noticiarios, documentales y largos argumentales, un tesoro audiovisual que se convierte en cenizas en minutos (Mouesca & Orellana, 1998, págs. 378-390).

Algo más que una época terminó. El film *Neruda, Isla Negra*, de 1991, es un semidocumental en video de TV, y este nuevo espacio técnico, comunicacional y estilístico cuaja en la Asociación de cortometrajistas en 1992. Es ya otro universo.



Imagen 10. *Chile, no invoco tu nombre en vano* (1983) del colectivo anónimo Cine-Ojo. Su montaje debió hacerse en Francia. Hasta hoy se desconoce el nombre de los autores.

<https://m.elmostrador.cl>

## Referencias bibliográficas:

- Alsina, H., & Romaguera, J. (Edits.). (1993). *Textos y manifiestos del cine*. Madrid: Cátedra.
- Barnouw, E. (1996). *El documental. Historia y estilos*. Barcelona: Gedisa.
- Casanovas, A. (2002). Texto y escritura. La construcción de la imagen de la revolución. “La batalla de Chile” (1975-1978) , de Patricio Guzmán. *Cine Film-Historia*, XII(3). Obtenido de <http://www.publicacions.ub.edu/bibliotecaDigital/cinema/filmhistoria/2002/annacasanovas.htm>
- Elena, A., & Díaz López, M. (1999). *Tierra en Trance. El cine latinoamericano en 100 películas*. Madrid: Alianza.
- Ferro, M. (1995). *Historia contemporánea y cine*. Barcelona: Ariel.
- Galiano, C., & Caballero, R. (1999). *Cien años sin soledad. Las mejores películas latinoamericanas de todos los tiempos*. La Habana: Letras Cubanas.
- Gortari, C., & Barbáchano, C. (1984). *El cine*. Barcelona: Aula Abierta Salvat.
- Guevara Flores, E. (2008). *Aproximaciones a la historia y los esquemas teóricos del cine documental. Tesis para obtener el Título de Licenciado en Comunicación*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Obtenido de <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/1293>
- Guevara Flores, E. (2016). *Aproximaciones a la historia y a las corrientes del cine documental peruano, 1910-1990. Tesis para obtener el grado de Magister en Comunicación*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Obtenido de <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/4745>
- Mestman, M., & Peña, F. (2002). Una imagen recurrente. La representación del “cordobazo” en el cine argentino de intervención política. *Cine Film-Historia*, XII(3). Obtenido de <http://www.publicacions.ub.edu/bibliotecaDigital/cinema/filmhistoria/2002/elcordobazo.htm>

- Mouesca, J., & Orellana, C. (1998). *Cine y Memoria del Siglo XX. Cine en Chile/Cine en el Mundo/Cuadros sinópticos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Nichols, B. (1996). *La representación de la realidad. Cuestiones y conceptos sobre el documental*. Barcelona: Paidós.
- Paranagua, P. (Ed.). (2003). *Cine documental en América Latina*. Madrid: Cátedra.
- Rabiger, M. (1989). *Dirección de documentales*. Madrid: Instituto Oficial de Radio y Televisión.
- Ruffinelli, J. (2012). *América Latina en 130 documentales*. Santiago de Chile: Uqbar.
- Torreiro, C., & Cerdán, J. (Edits.). (2005). *Documental y vanguardia*. Madrid: Cátedra.

# La (buena) ciencia como (un acto de) rebelión

Carlos Eduardo *Maldonado*

Universidad El Bosque, Colombia  
maldonadocarlos@unbosque.edu.co

Recibido: 10-08-2019

Aceptado: 05-09-2019

**Resumen:** La ciencia puede y debe ser vista como un proceso de liberación, como un acto emancipatorio, en contraste con la visión positivista, eficientista y desarrollista hegemónica que alumbra a las políticas de ciencia y tecnología. Este artículo sostiene que formar en ciencia consiste exactamente en formar en gente adversa a los dogmas, las doctrinas y la mediocridad. La piedra de toque consiste en distinguir entre la ciencia, y la *buena* ciencia. La buena ciencia sabe de escepticismo, incertidumbre y riesgo, y es una apuesta radical de desafío e innovación. Precisamente por ello es muy difícil hacer buena ciencia. La mayoría de los investigadores, según parece, simplemente hacen la tarea, pero no son críticos ni libres.

**Palabras clave:** *ciencia, investigación, filosofía, libertad, emancipación.*

943



## The (good) science as (an act of) rebellion

**Abstract:** Science can and should be viewed as a process of liberation, as an act of emancipation, in sharp contrast with the hegemonic positivist, efficiency and development-funded vision – which seems to ground the current policies of science and technology. This paper claims that the education in science consists in forming people who refuse to follow dogma and doctrines as well as mediocrity. The touchstone consists in distinguishing between science and *good* science. Good science knows of skepsis, uncertainty and risk – as a radical bet for challenge and innovation. This is exactly the reason why it is very difficult to do good science. Most of researchers, it appears, just do the homework, for they are not critical or free.

**Keywords:** *science, research, philosophy, freedom, emancipation.*



## A (boa) ciência como (um ato de) rebelião

**Resumo:** A ciência pode e deve ser vista como um processo de libertação, como um ato emancipatório, em contraste com o positivista, eficiente e desenvolvimentista hegemônico que ilumina as políticas de ciência e tecnologia. Este artigo argumenta que o treinamento em ciência consiste precisamente em treinar pessoas que são adversas a dogmas, doutrinas e mediocridade. A pedra de toque consiste em distinguir entre ciência e *boa* ciência. A boa ciência sabe do ceticismo, da incerteza e do risco, e é um compromisso radical com o desafio e a inovação. É precisamente por isso que é muito difícil fazer boa ciência. A maioria dos pesquisadores, ao que parece, simplesmente faz o dever de casa, mas eles não são críticos ou gratuitos.

**Palavras-chave:** *ciência, pesquisa, filosofia, liberdade, emancipação.*



## Introducción

Alrededor del mundo, no sin buenas justificaciones se promueven, en toda la línea de la palabra, políticas de ciencia y tecnología, acaso igualmente llamadas políticas de investigación y desarrollo. Son numerosos los países que tienen un ministerio de ciencia y tecnología, con algunas variantes en sus denominaciones, y los planes de desarrollo de cada gobierno parecen darle una importancia creciente al tema. Como denominador común, la promoción de políticas de ciencia y tecnología conforman –¡deberían conformar!– una sola cosa con políticas educativas en toda la línea de la palabra. La importancia del conocimiento obliga, necesariamente, a tener en cuenta, al mismo tiempo y de forma paralela a las políticas culturales (Sabbagh, 2017). Ahora bien, de manera generalizada la justificación en todos los países acerca de la importancia de la ciencia y la tecnología estriba en factores de desarrollo, así: desarrollo económico, desarrollo social, desarrollo humano. He aquí un serio problema.

Es indudable que la ciencia en general implica más y mejores condiciones de vida, mayor calidad de vida y mayor dignidad en la sociedad. Pero esa justificación –siempre de tipo oficial, institucional, gubernamental, intergubernamental e incluso de organismos multilaterales-, oculta (¿deliberadamente?) aquello de lo cual en realidad se trata a propósito de la ciencia, a saber: de libertad, de autonomía, de independencia, y más radicalmente, de rebelión. Este artículo se concentra en este aspecto.

La ciencia –mejor aún, la buena ciencia– es un ejercicio de rebeldía: esta es la tesis de este artículo. Los argumentos que sostienen a la tesis son cuatro, así: en primer lugar, la educación en ciencia en general debe ser entendida como educación en la rebeldía. Los niños y los jóvenes deben poder ser cuestionadores del mundo, del status quo, de las cosas dadas. El segundo argumento afirma que las comunidades científicas, a diferencia de la comunidad académica, se caracteriza por una

fuerte capacidad de apuesta, de riesgo, incluso de ludopatía. Tal es el caso, particularmente cuando se trata de investigación de punta (*spearhead science*). Seguidamente, se argumenta que la lógica de la investigación científica se caracteriza por un espíritu de debate y emulación antes que de acuerdos y pactos. El contraste con el mundo de los intereses prácticos es radical. Finalmente, el cuarto argumento sostiene que la ciencia es un estilo de vida y, por tanto, bastante más que una ocupación, un oficio o una profesión. Esto implica una reconfiguración de la investigación. Al final se extraen algunas conclusiones.

### La educación como rebeldía

Existe en inglés una diferencia que no hay en español. Se trata de la distinción entre *education* y *formation*. La primera hace referencia al pregrado (y claro, implícitamente incluye también a la primaria y al bachillerato). La segunda se refiere a la maestría y el doctorado (y puede, por extensión, acoger al postdoctorado). Así, alguien se forma en un campo y lugar, pero se educa en otro(s). Pues bien, aquí hablaremos de formación en ciencia, que es lo que sucede, de manera puntual, en un doctorado, pues el doctorado forma investigadores. El investigador es, hoy por hoy, el nombre para el científico. Esta sección es el resultado de experiencias personales y de universidades alrededor del mundo. Su talante es prescriptivo: cómo debería ser la educación en ciencia.

Es imposible una política de ciencia y tecnología sin, al mismo tiempo y como condición, establecer una política educativa fuertemente inclinada hacia la investigación, la creatividad, la capacidad de reflexión y la capacidad de juego y experimentación. Ciencia implica y exige educación de calidad, crítica, no memorística ni doctrinaria.

Cuando surge la primera forma de ciencia en Occidente – eso que se denominaba como *episteme* (que era más y diferente sencillamente a la ciencia y a la filosofía)– es gracias a la desaparición de la Tiranía de los Treinta, el advenimiento de la democracia, los gobiernos de Solón y de Pericles; esto es, en el

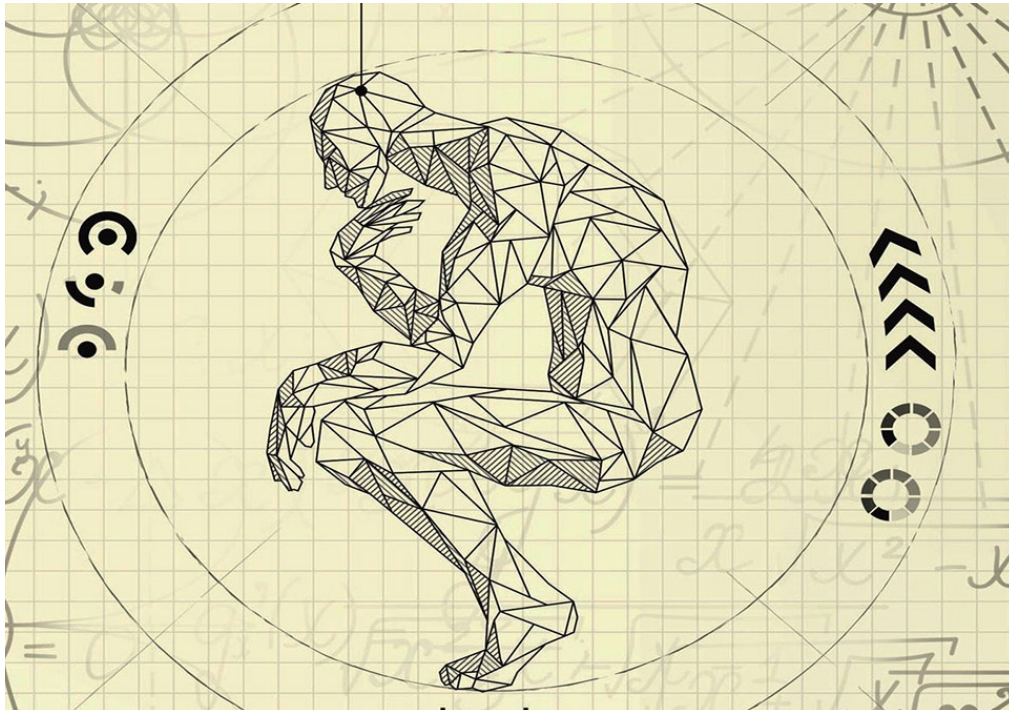


Imagen 1. <http://socompa.info>

tránsito de la Grecia arcaica a la Grecia clásica. Así, la ciencia demanda condiciones de democracia y al mismo tiempo promueve condiciones de democracia. Entonces Sócrates, muy notablemente, puede ir cuestionando a los sofistas, a los lugares comunes, a los saberes circulantes, en fin, a la autoridad de cualquier tipo. Y también, claro, Sócrates, concomitantemente, inaugura la ironía y el sarcasmo como métodos de indagación (Vlastos, 1991). Subrayemos esto: la ironía y el sarcasmo, la capacidad de risa y el humor –fino tanto como negro– forman parte de la inteligencia del científico que se contrapone a los poderes de cualquier tipo, siempre graves y adustos.

La formación en ciencia consiste en la formación de estudiantes con un suficiente bagaje de la historia de los problemas, pero con un conocimiento robusto en el estado-del-arte, de suerte que tengan todas las condiciones para poder ser creativos. La creatividad es la antípoda de una educación doctrinaria, centrada en aspectos como un mito fundacional, un acatamiento de ritos, la aceptación de autoridades, de ayer o de hoy.

Sin embargo, aún más importante, se trata de formar estudiantes críticos, siempre esencialmente críticos, que entiendan que sólo el propio razonamiento, la observación de los hechos, y el procesamiento sólido de buenos datos son criterios necesarios para poder hablar de “verdad” o de “falsedad”, o de los matices y gradientes entre ambos.

Un buen estudiante de ciencias debe serlo como de filosofía, humanidades o artes. Las diferencias son sólo técnicas en cada campo, pero ello no debe conducir a la idea, errónea, de compartimentos de conocimiento – ciencias y disciplinas. Es fundamental romper los criterios analíticos, esto es, compartimentadores y segmentadores, que hacen creer que existen campos o áreas de conocimiento. Por el contrario, el acento debe situarse en los problemas: los problemas que no se han resuelto en la historia, los problemas que definen el presente.

Bien entendida, la metodología de la investigación científica consiste en el estudio y aprendizaje de *estructuras mentales*; esto es, por ejemplo, cómo es pensar como Galileo o como Newton, como Pasteur o como Koch, como Einstein o como Planck, como Prigogine o como Feynman, por ejemplo. Así, contrariamente a la creencia más difundida, la metodología de la investigación científica es todo lo contrario al estudio y aprendizaje de técnicas de investigación. Desde este punto de vista la metodología es una sola y misma cosa con la filosofía de la ciencia desde el punto de vista de la formación de un espíritu crítico, riguroso, pero también abierto.

La ciencia contemporánea de punta ya no pontifica; esto es, ya ni le pone techo al conocimiento, de un lado, ni por otra parte sostiene que tal o cual cosa es así taxativa y concluyentemente y que no puede ser de otra manera. En radical contraste, el estudiante debe poder aprender que la verdad es una sola y misma cosa con la investigación, y que, por consiguiente, un buen científico habla, por ejemplo, de la siguiente forma: “hasta donde se sabe”, “se ha llegado a la conclusión que  $x$ , pero no es definitivo”, “creemos que” y otras expresiones próximas y semejantes.

La educación debe descansar enteramente en el proceso mismo de la niñez y la juventud, esto es, en su curiosidad. Un joven sano e inteligente es alguien curioso y deseoso de saber y preguntar y no contentarse con la primera respuesta. La buena educación no destaca competencias, destrezas y habilidades, sino curiosidad y duda, alegría y mucho entusiasmo, y más deseo de aprender y de estudiar, de comprender y de explicar los fenómenos del mundo, la naturaleza y el universo. Ahora bien, la curiosidad se alimenta de la imaginación y a su vez es modelada por actos ideatorios. Imaginar posibilidades, pensar las cosas que suceden y han acontecido reconociendo que siempre pudieron haber sido distintas, y que la escritura de la ciencia es un proceso inacabado y en incesante perfeccionamiento.

Ahora bien, la ciencia acontece, a través, y en la forma misma de revoluciones, genéricamente revoluciones científicas. Es claro que toda revolución científica consiste en el rechazo de la tradición y que implica procesos sociales, culturales e incluso políticos. El buen científico ha sido siempre un rebelde, en ciencia, en filosofía o en las artes y humanidades. No de otra manera se puede ser verdaderamente creativo.

Pero de forma singular, el estudiante debe poder plantearse de entrada que en el curso de su formación como científico debe poder llevar a cabo contribuciones al campo mismo del conocimiento en el que se formó. Esta es quizás la más radical diferencia –diferencia, no oposición– entre la comunidad académica y la comunidad científica. La historia de los “grandes” consiste exactamente en el hecho de que han llevado a cabo contribuciones *por lo menos* al área en el que se formaron.

El rigor científico y la imaginación no son incompatibles. Así, un científico libre –¡libre!– es alguien que conoce y trabaja con experimentos mentales antes que con el dominio de técnicas (de cualquier índole). Los experimentos mentales son, sin lugar a duda, la *conditio sine qua non* – de un científico, un filósofo, un pensador. Se trata, específicamente, de la

capacidad de imaginar que las cosas pueden ser de otra forma que como han sido o como actualmente son. De hecho, toda la historia de las ciencias descansa, ulteriormente, en la capacidad de llevar a cabo experimentos mentales, un tema que, sin embargo, no aparece, para nada, en el primer plano en la formación y el trabajo de investigadores. Experimentos mentales son actos ideatorios, juegos de imaginación y fantasía esencialmente creativos, no simplemente asociativos, mediante los cuales nos damos a la tarea de concebirle posibilidades antes inimaginables a los comportamientos y las estructuras que observamos en la realidad. Los experimentos mentales incluyen, *latu sensu*, la capacidad onírica del investigador. Desde la caída de cuerpos libres o el movimiento del péndulo en Galileo, hasta los viajes de los gemelos de Einstein; desde la organización de la tabla periódica por parte de Mendeleiev, hasta el demonio de Maxwell; desde la radiación y el principio de exclusión de Pauli, hasta el sueño de Kekulé, desde el gato de Schrödinger, hasta el hotel de Hilbert, por mencionar tan sólo algunos casos (Fischer, 2016).

La historia de la ciencia está plagada de ejemplos de dos hechos:

- a) Nadie ha descubierto nada en lo que venía trabajando; todo descubrimiento científico, en el sentido amplio e incluyente de la palabra, sucede en las proximidades o en las vecindades de aquello en lo que se venía trabajando; y
- b) Todo gran descubrimiento en la investigación sucede usualmente por azar (Roberts, 2013).

De suerte que una buena educación en ciencia incluye una estructura de mente abierta al azar, a lo imprevisible, a lo inesperado. Contra el positivismo, que es esencialmente domador, el azar ese quizás la mejor maestra, justamente contra la idea de determinismo de cualquier índole, de reduccionismo de cualquier clase, y de mecanicismo de cualquier tipo.

Un buen científico es ante todo un científico *libre* – de prejuicios, de métodos, de constricciones y restricciones. Habitualmente la ciencia se hace incluso contra o pesar de las instituciones científicas. No es suficiente con esperar a que haya condiciones para hacer buena ciencia; se pueden crear las condiciones. El ejercicio de la buena ciencia es ante todo un ejercicio libre y radical del pensamiento y la constitución de redes de cooperación en toda la línea de la palabra.

### **La ciencia como un acto de apuesta, riesgo y desafío**

Hacer ciencia es sumamente difícil, ya que en ciencia no existe medalla de plata, medalla de bronce, premio de participación o premio de consolación. La razón estriba en que, en buena ciencia, es imposible pensar lo pensado, descubrir lo que ya se ha descubierto, inventar lo ya inventado. Hay dos formas puntuales como recientemente hemos aprendido este ejercicio: hacer buena ciencia consiste en buscar y trabajar con cisnes negros (Taleb, 2008), tanto como trabajar y concentrarse en eventos raros (Maldonado, 2016).

La idea misma de ciencia implica la de revolución, por ejemplo la de revoluciones científicas. Así fue desde la lectura clásica de la primera revolución científica (cuatro siglos, desde Galileo hasta Einstein y que incluye a Vesalius o Pasteur, entre otros) la de la ciencia clásica o moderna, hasta la fecha, y que incluye a la segunda revolución científica (la teoría cuántica, y que va desde agosto de 1900 hasta la fecha) y la tercera revolución científica (la ciencia de la información, y que va desde el artículo de Shannon y Weaver de 1949, hasta la fecha y que incluye a la computación cuántica).

Es suficientemente sabido, ya desde Kuhn y otros, que toda revolución científica implica, es, también una revolución política – social y cultural. Pues bien, las revoluciones científicas en general son el resultado de mentes verdaderamente libres, que osan levantarse contra la tradición y el presente, y que arriesgan todo –nombre, prestigio, trabajo, vida personal, y demás-, por las ideas en las que creen y en las que trabajan.



Imagen 2. [www.pinterest.com](http://www.pinterest.com)

Ahora bien, este rasgo general se aprecia, si cabe la expresión, también fractalmente en los investigadores de punta que en cada momento, ciencia, disciplina y país, han contribuido activa, pero literalmente, a ampliar las fronteras del conocimiento. “Correr las fronteras”, se dice genéricamente en la jerga de la ciencia.

Los científicos de punta, aquellos que contribuyen activamente: a) al conocimiento en la base de la sociedad; b) a ampliar las fronteras de la ciencia, se caracterizan por una alta capacidad de desafío, de apuesta, algo que ya ha sido puesto de manifiesto hace tiempo (Simon, 1977; Klahr & Simon, 2001). En otras palabras, por una fuerte capacidad de autonomía e independencia.

Digámoslo sin ambages: la ciencia consiste en un trabajo de rebeldía, mucho más que de resistencia, de subversión y de



emancipación. Hacer ciencia consiste, simple y llanamente, en preocuparse por el futuro – pensar el futuro, investigar y concebir problemas de cara al futuro; así, incluso, aunque se haga ciencia del pasado (historia, arqueología, paleontología y otras). Mientras que la religión es una preocupación por el pasado, la ciencia consiste en una preocupación y un compromiso con el futuro.

En otras palabras, la ciencia es una de esas manifestaciones del espíritu humano que consiste en el reconocimiento, más explícito que tácito, de que la realidad es fea por vulgar, y que la realidad en general merece ser cambiada, re-interpretada, re-concebida, en fin, transformada. Y nada transforma tanto a la realidad como una nueva teoría, en fin, un nuevo modelo explicativo y comprensivo. La ciencia, esto es, la buena ciencia, no es simple y llanamente otra cosa que una transformación del mundo y de la realidad. Esta transformación se lleva a cabo a través de dos vías principales, así:

- a) Por medio de modelos explicativos y teorías;
- b) A través de las tecnologías, dado que la tecnología en general no es otra cosa que ciencia aplicada.

Dicho en otras palabras, sin ambages, los hombres y mujeres de ciencia son mujeres y hombres de acción: la ciencia es algo con lo cual se actúa en el mundo. De esta suerte, como se aprecia, el concepto de acción se amplía y se enriquece, comparativamente con la imagen habitual de los activistas de todo tipo (incluidos los hacktivistas, activistas cada vez más importantes en el contexto de la sociedad de la información, del conocimiento y de redes).

De forma más explícita, la ciencia en general no consiste simplemente en una cosmovisión (*Weltanschauung*), sino, es una forma de acción en el mundo. Exactamente, es una forma de acción emancipatoria y rebelde en el mundo. Con una condición: cuando es *buena* ciencia, esto es, ciencia de punta, ciencia revolucionaria, para decirlo con Th. Kuhn.

Y es que hacer ciencia en general es (relativamente) fácil. Lo difícil es hacer *buena* ciencia: algo que se dice fácil pero que es extremadamente difícil de llevar a cabo. Es justamente la buena ciencia aquella que contribuye activamente a la comprensión del mundo y de la realidad, y la que exactamente amplía las fronteras del conocimiento. En la cuarta sección ampliaremos esta idea.

Pues bien, lo que menos existe en general es la capacidad de llevar a cabo síntesis teóricas magníficas, o lo que es equivalente, la posibilidad de hacer buena ciencia *con* filosofía, que fue exactamente lo que aconteció en los orígenes de cada una de las tres revoluciones científicas (Turok, 2015; Hands, 2017). Digámoslo de manera franca y directa: la *buena* ciencia es ciencia *con* filosofía. Algo que la especialización, la sub, y la hiper-especialización en la gran mayoría de las investigaciones aún ignora. Contra todas las apariencias, la gran mayoría de académicos y científicos publican, participan en numerosos eventos, contribuyen incluso al “desarrollo humano y social” (*horribile dictum*), pero no por ello hacen *buena* ciencia. Simple y llanamente su capacidad de apuesta, de riesgo, de desafío es baja o nula. Son académicos y científicos adaptados al establecimiento y cooptados por el capital. No en vano, como es sabido, recientemente hemos aprendido el concepto y al práctica del capitalismo académico (Slaughter & Leslie, 1999; Slaughter & Rhoades, 2009; Münch, 2014; Cantwell & Kauppinen, 2014).

El capitalismo académico consiste en la adopción – habitualmente de forma acrítica– de conceptos como: rankings, acreditaciones (nacionales e internacionales), publicaciones de alto impacto, emprendimiento, excelencia académica y otros próximos y semejantes que designan a la vida académica y científica normales; esto es, estandarizadas e institucionalizadas. Pues bien, esta es la clase de trabajo y de vida que se contrapone frontalmente a la ciencia como rebelión. Aquella es ciencia cooptada, neutralizada, corporativizada, que se refuerza positivamente a sí misma a

través de redes de conocimiento y de financiamiento, y que nada sabe ni quiere saber de liberación, crítica, emancipación, independencia, criterio propio o libertad. Toda la gente y el mundo del capitalismo académico apuesta poco, asegura lo que tiene, alcanza lo que puede, se acomoda a lo que hay, y no cuestiona ni critica para nada; en el mejor de los casos hacen academia y ciencia minimalista –exactamente en el sentido que el concepto tiene en arte y en estética.

También en la academia como en ciencia lo que menos hay es gente libre. La mayoría se ha convertido sencillamente en empleados. Y piensan corporativa o institucionalmente; es decir, no piensan por sí mismos. Obedecen, acatan, son leales y no causan problemas. Y cuando los causan, callan y se corrigen; a menos que, claro, los expulsen.

La imagen institucionalizada –por parte de universidades que juegan a los rankings, a gestores del conocimiento que juegan a los indicadores, por parte de ministerios y gobiernos que juegan a las macro-políticas de ciencia y tecnología-, de la ciencia se define por cualquier idea de “desarrollo”, pero no de liberación, crítica y emancipación.

Sócrates fue acusado por impiedad por dos personajes oscuros entregados al poder: Anito y Melito; Galileo fue juzgado por el jesuita R. Bellarmino, el mismo que llevo a la pira a G. Bruno; ni cristianos ni judíos querían ni favorecieron jamás a B. Spinoza; M. Planck publicó el famoso paper que da origen a la física cuántica en 1900, pero nadie le puso atención hasta que un joven “don nadie” en la época, funcionario de la oficina de patentes llamó la atención sobre él: Einstein; D. Bohm fue llevado ante el Gran Jurado en medio del macartismo por acusaciones de pertenecer al partido comunista, cosa que nunca lo fue, y perdió su cátedra en la Universidad de Princeton; H. Everett escribe su tesis doctoral en la que introduce la interpretación de los muchos mundos (*many-world interpretation*), pero nadie le puso atención a pesar de haberse graduado y termina trabajando en cualquier cosa menos en su campo; al cabo, existe casi una unanimidad en la comunidad científica acerca de lo brillante

de su idea; R. Feynman desarrolla las ideas que lo conducirán al premio nobel por sus contribuciones a la electrodinámica cuántica en la ciudad de Río de Janeiro, mientras adelantaba un post-doctorado, debido a dramas personales y a dificultades académicas en los E. U. en su momento; L. Margulis vio rechazado su artículo sobre endosimbiosis durante doce años por parte de diferentes revistas y eso pudo haber impedido, al cabo, que ganara el premio nobel; pero se mantuvo en su eje y finalmente nadie desconoce la valía de su teoría. Los ejemplos se pueden multiplicar sin ninguna dificultad en números campos y áreas del conocimiento.

En todos los casos, lo que se destaca es una complejidad psicológica apasionante propia de los “grandes” (Feist, 2006): una enorme confianza en sí mismos, una gran capacidad de resistencia frente a la ciencia normal, hegemónica e institucionalizada, una capacidad de trabajo y de pasión de investigación sin iguales, una ilimitada capacidad de apuesta y de riesgo, un afán de desafío que no claudica, entre otros rasgos determinantes de científicos revolucionarios. Es decir, de *buenos científicos*.

956



Imagen 3. [www.eldiplo.info](http://www.eldiplo.info)

En ciencia, como en la vida, jamás hay garantías ni seguridades. Todo implica de entrada siempre necesariamente incertidumbre, y mucho riesgo y desafío. Al fin y al cabo, la investigación científica se caracteriza por tres rasgos que son los siguientes:

- La investigación científica es inversión a fondo perdido
- La investigación científica es inversión a largo plazo
- La investigación científica es inversión de alto riesgo

Como se aprecia fácilmente, el apoyo a la investigación científica es la excepción y no la regla. Pensar y vivir a fondo perdido, a largo plazo y con alto riesgo son características de estilos de vida de gente verdaderamente libre. Incluso alguien tan comprometido con el *establishment* en su momento como W. von Braun sostenía: “Yo sólo hago investigación cuando no sé a dónde voy con lo que hago”. Von Braun: alguien a quien el nazismo no terminó de escuchar del todo, alguien a quien el Departamento de Estado cooptó todo lo que pudo, terminó siendo siempre alguien libre, según parece.

### **La ciencia nos permite aprender a debatir: reflexiones**

El mundo de los intereses prácticos –economía, finanzas, negocios, administración, política- está construido a partir de acuerdos, pactos, convenios, mayorías y consensos. Precisamente por ello en política no hay amigos, y en economía y negocios en general, sólo hay socios. El mundo de los intereses prácticos disocia el mundo social y disuelve el convivio.

Por el contrario, la ciencia se hace con base en debate, argumentación y contra-argumentación, pruebas y refutaciones, conjeturas y demostraciones, y en mucha crítica. En ciencia no existen las mayorías, y sí, de un lado, una fuerte convicción, y de otra parte, una construcción incesante, nunca acabada e imperfecta y cambiante de objetividad, sin arribar jamás a una última palabra, hoy.

Y, sin embargo, en general, sorpresivamente, existe mucho colegaje y, sobre todo, amistad en el mundo de la comunidad científica. Pues los, en ocasiones, muy fuertes debates, no son jamás personales, sino eminentemente argumentativos. La ciencia clásica se hizo, usando la metáfora conocida, “sobre hombros de gigantes”. La ciencia contemporánea de punta se hace con base en redes y procesos cooperativos. Redes de conocimiento, redes de escritura, redes de aprendizaje recíproco. Esta es la diferencia radical entre la formación y el trabajo en ciencia, y la formación y el trabajo en eso que eufemísticamente se llaman los “tomadores de decisión” (*sic*).

La ciencia en general requiere de condiciones de democracia para hacerse posible, pero también es cierto que genera las condiciones de su propia aparición y sostenimiento. La gran dificultad para la existencia de ciencia es justamente el mundo de los intereses, del poder, los dogmas y las doctrinas, todos, nombre de un solo y mismo fenómeno.

Por definición los poderes solo saben de sí mismos, esto es, justamente, de sus propios intereses, y nunca, o muy difícilmente, saben del mundo en general. Análogamente, los dogmas y las doctrinas son eminentemente tautológicas, auto-referenciales, y gustan trabajar siempre, consiguientemente, con definiciones. Como le gustaba decir a Einstein: cualquier cantidad de confirmaciones de una observación, una hipótesis o una conjetura jamás serán suficientes para sostener que se tiene razón; pero una sola contraprueba o refutación será suficiente para reconocer que se estaba equivocado. En ciencia aprendemos el que quizás es el elemento más radical de la democracia, en sentido filosófico: la objetividad consiste en la intersubjetividad.

En efecto, sólo el tirano define la realidad desde sí mismo; y tiranos los hay con muchos ropajes y con diferentes banderas, ayer tanto como hoy. En ciencia, lo verdadero, la objetividad de un fenómeno es el resultado de construcciones argumentativas que tienen ciertamente una fuente pero que se construyen y se sostienen mancomunadamente, en redes de confirmación o de

refutaciones. Así, por ejemplo, el congreso mundial de biología en el año 2011 estableció que no había absolutamente ningún problema con que se adoptara la lectura de Darwin, o bien la de Laplace en la comprensión de la evolución, reconociendo las especificidades de cada una; anteriormente, en la historia, las comprensiones de Laplace y de Darwin era opuestas y contradictorias. Asimismo, en otro plano, el congreso mundial de astronomía estableció en el año 2015 que Plutón no era un planeta, sino un gran asteroide, y así Plutón, que había sido considerado hasta la fecha un planeta, en los límites del Cinturón de Kuiper, perdió su estatuto. Numerosos otros ejemplos en otros campos pueden aportarse.

De esta suerte, la objetividad es la propia intersubjetividad, pero una intersubjetividad calificada, crítica, reflexiva, y abierta siempre a que las cosas puedan ser de otra manera que como son o como aparecen. Esto permite una consideración adicional.

Prigogine y Stengers sostienen, con toda razón, que la modernidad es la continuación de la Edad Media por otros medios. Así, la ciencia clásica es la prolongación del pensamiento medieval (= teología) con otros lenguajes y por otros caminos. Pues bien, la ciencia clásica elabora teorías completas y afirma que las cosas son de tal manera y que no pueden serlo de otra manera. Consiguientemente, la ciencia moderna es ese tipo de mentalidad de pontifica: de un lado le pone techo al conocimiento, y de otra parte, afirma que las cosas son como lo han establecido las teorías o las explicaciones pertinentes y que es imposible que sean de otra forma. Aún persisten universidades pontificias, y en ellas el conocimiento tiene un techo (la teología), y se promociona fuertemente saberes disciplinados, en toda la línea de la palabra. Esas universidades son rezagos del pasado o bien, en el mejor de los casos, de ciencia normal (Th. Kuhn).

La ciencia es un ejercicio incesante de rebelión porque la “verdad” es un proceso de construcción permanente e inacabado, en disputa y que no termina de consolidarse o

de concluir. “Verdad” en la buena ciencia de punta se dice: “investigación”, y por definición la investigación es un proceso en marcha continua, abierto a la formación de nuevas generaciones que lograrán mejores frutos que lo que se ha alcanzado hasta la fecha, que sabe que lo que se ha logrado era inimaginable en el pasado, pero que está abierto siempre a disputas, deliberación, confrontación, revisión, en fin, justamente; investigación.

Manifiestamente que cada generación reinventa la historia y la reescribe, permanentemente. La historia no cesa de re-escribirse, pero cada proceso de re-escritura al mismo tiempo que re-considera lo previamente dicho, arroja nuevas y distintas luces sobre el objeto de trabajo o en consideración. La historia es un proceso inacabado, y cada época, con los logros del conocimiento, permite más y mejores comprensiones que las que se habían alcanzado hasta el momento. Precisamente por ello la historia es una ciencia políticamente incorrecta; y con ella, naturalmente, la historia de la ciencia.

Los debates en ciencia son en ocasiones venenosos.<sup>1</sup> Pero por regla general se trata de debates que promueven la agudeza de la inteligencia y el ingenio y que los requieren, pues se fundan y se vehiculan a través de argumentos, publicaciones y contra-publicaciones, eventos, seminarios y coloquios; en ocasiones requieren demostraciones incluso, y se prologan generalmente en el tiempo. El más famoso de estos debates inteligentes, terribles, pero nunca personales en la historia reciente de la ciencia fue justamente el debate entre Einstein

1 Tres ejemplos distintos son, de un lado, el debate que M. Gell-Mann sostuvo con I. Prigogine; el debate lo ganó políticamente Gell-Mann, pero científicamente lo ganó Prigogine. De otra parte, existe el debate casi a muerte entre K. Popper y I. Lakatos. En ese debate estuvo siempre mediando, incluso como lazarillo Th. Kuhn. Adicionalmente, cabe mencionar también el debate agudo e imperdonable de punta y punta, entre Lenin y Lukacs. Nuevamente, el debate lo ganó políticamente Lenin, pero histórica, filosófica y científicamente lo ganó Lukacs. Según parece, a veces hay peleas que vale la pena perder. Numerosos otros ejemplos pueden aportarse sin dificultad.



y Bohr. Ninguno de ellos logró finalmente demostrar que el otro estaba equivocado; sólo la muerte interrumpió ese debate de inteligencias. Pero siempre, siempre, en la génesis, están los diálogos de Sócrates, en la Grecia antigua, con Trasímaco, Glaucón, Lisis, y muchos más. Un debate que fue interrumpido por razones extracientíficas debido a la intromisión vulgar y de poder de Anito y de Melito, en nombre de “la buena institucionalidad” (Medrano, 1998).

Debatir con argumentos de todo tipo; entender que la contraparte puede llegar con descubrimientos, experimentos, ideas y logros que no se habían anticipado. Todo esto hace que en ciencia en general, el debate se lleve a cabo siempre con los mejores argumentos disponibles porque quizás no pueda haber una segunda oportunidad. Muchas veces, como ha sido el caso, la primera publicación implica llevarse los premios y ganar el reconocimiento. Demorarse en publicar puede ser una derrota fatal.



Imagen 4. [www.hunedoara.online](http://www.hunedoara.online)

En este sentido, la buena ciencia se lleva a cabo particularmente por escrito, sin que se menosprecie jamás el valor de la palabra hablada. Mientras que el derecho, la política y los negocios se fundan ampliamente en la retórica, la ciencia se expresa y existe en textos escritos. La verdad, no es que impere el *publish or perish*, que es en realidad un fenómeno superficial porque es simplemente laboral o administrativo. Lo que impera en verdad es el *publish first, or perish*. Toda la historia de la ciencia del siglo XX y lo que va del XXI consiste puede resumirse en este problema.

La investigación sólo existe si está publicada; pero no basta con que se publique; debe estarlo, además, en un nivel y en un canal idóneo. Pero por encima de todo, debe estar publicada primero, antes que los demás, antes que los contrincantes o rivales o colegas. Precisamente en esto consiste el hecho de que en ciencia sólo hay medalla de oro, punto.

El asunto se torna muy difícil. Pues nunca hay garantías, y ciertamente no de antemano.<sup>2</sup>

En ciencia el debate ulteriormente se lleva a cabo en la escritura.

### **Ciencia es investigación: un estilo de vida**

La mayoría de los investigadores no investigan: simplemente hacen la tarea. Por esta razón lo que abunda en el mundo hoy por hoy es mucha ciencia, pero poca *buena* ciencia. En otras palabras, lo que se aprecia sin ninguna dificultad es que existe una profusión impresionante –geométrica–, en realidad, de publicaciones alrededor del mundo, pero la infinita mayoría de estas publicaciones son minimalistas por técnicas. Esto es precisamente buena ciencia. Ya lo ponía de manifiesto, en su época Kuhn (1964): aproximadamente por cada diecisiete avances técnicos o tecnológicos hay (= había) una revolución teórica. Hoy la proporción ha aumentado considerablemente en favor de las revoluciones técnicas y/o tecnológicas sobre las teóricas o conceptuales.

Más exactamente, no por publicar –un artículo, un

capítulo de libro, un libro por ejemplo-, se es investigador. Y a fortiori, mucho menos científico – o filósofo. (No que haya que ser científicos, o filósofos, naturalmente). El buen científico es alguien que apuesta, y apuesta en grande; alguien que desafía y tiene rasgos fuertes de ludopatía (Maldonado C. E., 2018), y fundamentalmente alguien libre – radicalmente libre: con criterio propio, con independencia, con mucha autonomía. En otras palabras, ninguna es una *buena* investigación – no simplemente un producto de la investigación- si esa investigación no *transforma* al investigador; por lo menos.

Sucede algo análogo a la salud: nadie se cura verdaderamente de una enfermedad si no se transforma a sí mismo. De lo contrario, la enfermedad volverá a emerger – esa u otra enfermedad y la persona, al cabo, termina por sucumbir.

Nadie enseña a pensar a nadie. Y manifiestamente nadie hace libre a nadie si cada quien no busca por sí mismo(a) su libertad. La libertad no es un regalo, sino una conquista desde dentro. Pues bien, en eso consiste la ciencia como emancipación, como rebeldía (Dyson, 2008), como un proceso de independencia.

La verdad es que la gran mayoría de académicos e investigadores están prisioneros del *publish or perish*, que es, en realidad, la forma de mantener a la comunidad académica y a la comunidad científica ocupadas, para que hagan tareas y realicen informes, y así, no piensen. Existe, hoy por hoy, mucho conocimiento, pero muy poco pensamiento – esto es, pensamiento crítico, liberador.

Recabemos en esto: la buena ciencia consiste, de plano en plano, de un extremo al otro, en el rechazo de cualquier tipo de autoridad, en una enorme y muy nutrida capacidad de duda (*skepsis*), y en aceptar la incertidumbre. El escepticismo, esa herramienta fructífera contra los dogmatismos, los pragmatismos de cualquier índole, y las doctrinas de cualquier tipo (Sextus Empiricus, 1990). El escepticismo, quizás la escuela más políticamente incorrecta en toda la historia de la filosofía. Pero, adicionalmente, la buena ciencia consiste en el

reconocimiento de que las verdades que alguna vez se alcanzó en la historia de la cultura humana, no se pierden para nada; además, se gana la incertidumbre. Heisenberg realizó una enorme contribución a la historia del pensamiento humano, y se sitúa en la misma constelación que Gödel, uno en la física, y el otro en la lógica.

El escepticismo, el rechazo de cualquier autoridad, y la ganancia de la incertidumbre se aúnan, naturalmente, a la capacidad de desarrollar ese fino sentido de humor que es la ironía y el sarcasmo – ante el poder, ante la tontería y ante los pretensivos de todo orden. Pues bien, sin la menor duda, una de las mejores expresiones del sarcasmo y la ironía es esa forma totalmente incorrecta desde el punto de vista político que es el humor negro. Esto es, convertir a las más corrientes de las ocasiones en objeto de burla con ingenio. Y siempre, saber reír de sí mismo, por parte de cada quien, de quien es verdaderamente libre.

Ser científico es una especie de vida como quien está enamorado: esto es, es una forma de psicosis. No sabe de horarios habituales de trabajo, no se restringe a lugares determinados, y su mente como su corazón están pivotando siempre alrededor de sus pasiones de investigación. Como en el amor, esa experiencia fantástica es muy escasa, según parece, en la que la psicosis nos invade y no sabemos entonces nada de “principio de realidad”. Y mucho menos de “principios de poder” o autoridad. Los buenos científicos, como los buenos pensadores abundan en su escasez (¡oximorón!), pues estamos rodeados de gente que simple y llanamente hace la tarea, son obedientes, cumplen con las exigencias y terminan acomodándose a las cosas. Aunque publiquen, y alcancen indicadores de impacto (todo resultado de ecuaciones bien elaboradas que se convierten en indicadores).

Simple y llanamente, es imposible la ciencia sin ejercicios y actos de liberación. Así sucedió en la historia reciente con Hobbes, con Locke y con Hume, pero también con Feynman, Bohm y Prigogine, por ejemplo. La ciencia es un estilo de vida,

no una profesión. En otras palabras, la ciencia, bien entendida, es algo en lo que lo que está en juego es el mundo, la realidad y el universo, y no simplemente un salario y algún pequeño reconocimiento. Esto es, el destino del universo y la realidad depende de excelentes explicaciones y comprensiones, de modelos y teorías rigurosos, de la capacidad para discutir asunciones generalizadas y vigentes y ver lo que nadie ha visto, en fin, arriesgarse a buscar y ver cisnes negros. Debe ser posible pensar en grande (*big picture*).

Por esta razón, hay que decirlo, las facultades, programas y departamentos no forman, por regla general, buenos científicos. Y por ello mismo el esquema predominante en la formación es el positivismo de los métodos de investigación científica, y demás. Los poderes administrativos y demás quieren gente dócil, y forman entonces gente sumisa. En este sentido, ha sostenido un autor, América Latina no forma científicos e ingenieros, sino, tan sólo, en el mejor de los casos, cohortes (*horribile dictum*) (Cereijido, 2012).

La historia de los gobiernos y poderes que han entendido verdaderamente a la ciencia y la han apoyado en toda la línea es escasa en la historia en la humanidad. La excepción ha sido el apoyo a políticas de ciencia y tecnología en toda la línea de la palabra de corte eficientista, efectista, desarrollista; recientemente parece imponerse la “gestión del conocimiento”, y políticas de conocimiento determinadas por criterios de eficiencia, eficacia, productividad y crecimiento económico. Esto es no haber entendido nunca a la ciencia y la filosofía.

El científico es alguien con un umbral muy alto al desafío, la apuesta y el riesgo, y con un umbral sumamente bajo a la estandarización, la mediocridad y la vulgaridad. La ciencia requiere acaso la misma *finesse d’esprit* que la buena literatura, la pintura o la poesía. Vale recordar que siempre, dentro de los criterios de verdad o veracidad el primero es la belleza. Es tan elemental como decir que nadie dice verdad si al mismo tiempo no dice belleza, o que quien simplemente habla, muy seguramente estará haciendo muchas cosas, menos

decir verdad pues no dice nada hermoso. Los momentos más elevados de la historia del espíritu humano alcanzan a verse desde esta cima. Y la belleza es, en el más fuerte de los sentidos, una experiencia. La ciencia es una forma de vida.



Imagen 5. [www.mindomo.com](http://www.mindomo.com)

## Conclusiones

La ética imperante es, manifiestamente una ética mafiosa: a los trabajadores –empleados, eufemísticamente llamados también como “colaboradores” y demás- de todos los órdenes lo que se les pide es lealtad, fidelidad, sentido de pertenencia. No espíritu crítico, independencia o criterio propio. Se les pide ajustarse a la Misión, Visión, Himno, Bandera, Objetivos, y Estrategia –todas usualmente con mayúsculas-.

Como se sabe por los estudios sobre las mafias: Yakuza, Camorra, Pablo Escobar, el Chapo Guzmán, y muchas más, la ética mafiosa coincide exactamente con la ética corporativa. El valor más apreciado de todos es el sentido de pertenencia y la lealtad. Jamás la autonomía y manifiestamente nunca la rebeldía, la insumisión o el desacato.

Digámoslo de forma clara y directa. Vivimos una época caracterizada por fascismo, nazismo, corporativismo, (neo) institucionalismo – todo es exactamente lo mismo (Goldberg, 2009) y que quiere hacerle saber a todos que: “*The New Age: We’re All Fascists Now*”. Evidentemente, el fascismo y el nazismo fueron militarmente derrotados, pero al cabo, lo que vivimos hoy en día es el triunfo del nazismo y de la mafia, y eso se denomina mentalidad corporativa, institucionalismo y neoinstitucionalismo, en todos los órdenes y gamas. La *derrota militar* del nazismo se tradujo, al cabo, en el *triunfo cultural* suyo.

La rebeldía –no simple y llanamente la resistencia– requieren un acto de insubordinación, insumisión y desacato; y mucha organización. La rebeldía es el primer paso para la emancipación. Pero ello requiere de gente que ya ha hecho de sus propias vidas un acto de autonomía en el que, antes que la disciplina, lo que prima es el criterio propio, el ejercicio de la propia razón, el balance dinámico entre pensamientos y sentimientos o sensaciones. Es esto y no otra cosa lo que se encuentra verdaderamente en la base de la gran ciencia, de la buena ciencia.

Es la buena ciencia la que redundará en beneficio de la sociedad y de las gentes. Nadie es científico para sí mismo, y ciertamente cada vez menos, en los tiempos que corren. Nadie es científico –o filósofo– si no es por opción propia, pero el *target* de la investigación es algo bastante más y bastante diferente que el sí mismo de cada quien.

Es posible, desde luego, formar buenos científicos. Pero ello requiere que sus profesores sean ya, ellos mismos, independientes, autónomos, y todo lo contrario a sumisos y obedientes. Nadie puede formar gente inteligente si ellos mismo no se han hecho, al cabo, inteligentes; de la misma manera que nadie puede hablar de libertad si no han alcanzado antes autonomía y criterio propio.

Vivimos en la sociedad del conocimiento, o por lo menos en los albores suyos. En una época semejante, el conocimiento es de todos, y no es ya patrimonio de nadie en particular, y ciertamente no de un grupo en contraste con el resto de la sociedad. En el lenguaje en boga, esto se denomina *open data*, *open knowledge*, *open source*. El inglés funge simplemente como la *lingua franca* de la ciencia; nada más, nada menos.

### Referencias bibliográficas:

- Cantwell, B., & Kauppinen, I. (Edits.). (2014). *Academic Capitalism in the Age of Globalization*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Cereijido, M. (2012). *La ciencia como calamidad. Un ensayo sobre el analfabetismo científico y sus efectos*. Barcelona: Gedisa.
- Dyson, F. (2008). *El científico rebelde*. Barcelona: Debate.
- Feist, G. J. (2006). *The Psychology of Science and the Origins of the Scientific Mind*. New Haven/London: Yale University Press.
- Fischer, E. (2016). *El gato de Schrödinger en el árbol de Mandelbrot. Una aproximación distinta al fascinante mundo de la ciencia*. Barcelona: Crítica.





- Goldberg, J. (2009). *Liberal Fascism. The Secret History of the American Left from Mussolini to the Politics of Change*. New York: Broadway Books.
- Hands, J. (2017). *Cosmosapiens. Human Evolution from the Origin of the Universe*. New York-London: Overlook Duckworth.
- Klahr, D., & Simon, H. (2001). What Have Psychologists (And Others) Discovered about the Process of Scientific Discovery? *Current Directions in Psychological Science*, 10(3), 75-79. doi:<https://doi.org/10.1111/1467-8721.00119>
- Maldonado, C. (2016). El evento raro. *Epistemología y complejidad. Cinta de moebio*(56), 187-196. doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2016000200006>
- Maldonado, C. E. (2018). La investigación científica como ludopatía. *Pacarina del Sur*, 10(37). Obtenido de <http://pacarinadelsur.com/home/alma-matinal/1677-la-investigacion-cientifica-como-ludopatia>
- Medrano, G. (1998). *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*. Madrid: Trotta.
- Münch, R. (2014). *Academic Capitalism: Universities in the Global Struggle for Excellence*. London: Routledge.
- Roberts, R. M. (2013). *Serendipia. Descubrimientos accidentales en la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sabbagh, U. (2017, abril 25). *Science Has Always Been Inseparable From Politics. Scientific research doesn't take place in the vacuum; it can only happen with society's blessing*. Retrieved from Scientific American. Guest Blog: <https://blogs.scientificamerican.com/guest-blog/science-has-always-been-inseparable-from-politics/>
- Sextus Empiricus. (1990). *Outlines of Pyrrhonism*. New York: Prometheus Books.
- Simon, H. (1977). Scientific discovery and the psychology of problem solving. *Models of Discovery. Boston Studies in the Philosophy of Science*, 54, 286-303. doi:[https://doi.org/10.1007/978-94-010-9521-1\\_16](https://doi.org/10.1007/978-94-010-9521-1_16)
- Slaughter, S., & Leslie, L. (1999). *Academic Capitalism: Politics,*

*Policies, and the Entrepreneurial University.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Slaughter, S., & Rhoades, G. (2009). *Academic Capitalism and the New Economy: Markets, State, and Higher Education.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Taleb, N. (2008). *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable.* Barcelona: Paidós.

Turok, N. (2015). *El universo está dentro de nosotros.* Barcelona: Plataforma Editorial.

Vlastos, G. (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher.* New York: Cornell University Press.



# Mauricio Macri. Después de mí, el diluvio

José Miguel *Candia*

Universidad Nacional Autónoma de México  
jcandia17@gmail.com

Recibido: 01-09-2019

Aceptado: 20-09-2019

Parfraseando a Mario Vargas Llosa, podemos preguntar: ¿Cuándo se jodió el gobierno de Mauricio Macri? La pregunta admite una diversidad de respuestas tan amplias como relativamente acertadas sobre el deterioro del régimen conservador que gobierna Argentina desde diciembre de 2015. Pero podemos señalar un punto de inflexión, un hecho emblemático que se encargó de desbaratar el trabajo ideológico pacientemente armado por los escribas del gobierno. La mañana del sábado 18 de mayo y mediante una grabación de poco más de 30 segundos, Cristina Kirchner sacudió el tablero y arruinó la fiesta. Los vacunó, como dijo con gran sentido del humor el escritor Jorge Asís. Contra la mayoría de los pronósticos designó como candidato a la presidencia de la república a Alberto Fernández reservando para ella el cargo de candidata a la vicepresidencia. Todo el fuego de artillería mediática previsto para demoler la figura de la expresidente debió reorientarse con el fin de apuntar contra un nuevo enemigo.

La mayoría de los analistas se preocupan en poner el acento en los factores de carácter económico, todos relevantes a la hora de explicar la degradación material de la sociedad argentina y el creciente desprestigio del gobierno. Nadie puede cuestionar que la suba descomunal de las tarifas de los servicios básicos, las tasas de inflación descontroladas, la caída de la actividad industrial, el deterioro del poder adquisitivo de los salarios y la fuerte devaluación de la moneda constituyen motivos, más que sobrados, para incubar un extendido malestar social y el marcado repudio popular a la gestión de un gobierno





Imagen 1. Alberto y Cristina Fernández. [www.adnsur.com.ar](http://www.adnsur.com.ar)

que prometió corregir lo hecho por las administraciones anteriores, sin sacrificar el nivel de vida de la población.

Sin embargo, el dato político que mencionamos –la fórmula presidencial Alberto Fernández-Cristina Fernández de Kirchner (CFK)– cambió de manera súbita todo el entramado institucional y mediático que el gobierno del presidente Macri preparó con el fin de asegurar su propia sucesión. Haciendo uso de un complejo dispositivo electoral y de prensa, la alianza oficialista Cambiemos, abonó el terreno con el fin de asegurar su continuidad en el manejo del Estado. Se trató de ofrecer al universo de votantes, una visión binaria del proceso electoral que se desarrollará este año en tres etapas: el 11 de agosto la elección primaria, conocida en la nomenclatura institucional por la abreviatura PASO (Primarias abiertas, simultáneas y obligatorias), el 27 de octubre la primera vuelta y de ser necesario, una segunda vuelta o *ballotage* a fines de noviembre de este mismo año.

El armado discursivo del gobierno tenía un eje que articulaba el resto de los argumentos y propuestas: el enemigo de la democracia es la corriente política que expresa la exmandataria Cristina Fernández de Kirchner (CFK), figura

en la cual se condensan – al menos de manera simbólica - los valores de la disolución nacional y del encono político que fractura la sociedad argentina. La construcción cultural de la “grieta” – una expresión que popularizó el periodista Jorge Lanata, reconocido vocero del oficialismo – le sirvió al gobierno para machacar las conciencias populares contra el riesgo que supuestamente representa el posible regreso del peronismo y en particular, de la versión “kirchnerista” de ese vigoroso movimiento popular.

Las cosas parecían estar claras para los ideólogos y publicistas del oficialismo. La difusión hasta el hartazgo, de los actos de corrupción cometidos por algunos funcionarios de los gobiernos de CFK (2007-2015) con imágenes y audios cuidadosamente editados, más la aureola de supuesta intolerancia política atribuida a la exmandataria, constituían un reaseguro inviolable contra cualquier posible regreso de ciertas formas demagógicas de gobierno y de manejo inescrupuloso de los recursos públicos.

Pero la vaca se volvió toro. La mañana del pasado sábado 18 de mayo – un día poco asociado con las noticias políticas – el gobierno de Macri se encontró con un escenario electoral impensado, la candidata no era Cristina Kirchner por lo cual la línea argumental de Cambiemos, formulada por Jaime Durán Barba y Marcos Peña, dos supuestos “imbatibles” de las batallas electorarias, y cuyo núcleo duro se centraba en la satanización de la expresidente, sufrió una fisura argumentativa de la que no logra recuperarse.

### **Adiós a la estabilidad. El derrumbe de la economía**

La batalla cultural no era solo de las fronteras hacia adentro, el gobierno de Macri insistió y en buena medida lo logró, en mostrarse ante los ojos de los organismos financieros internacionales, como parte de esa nueva derecha latinoamericana que supo dejar atrás el horror de los regímenes dictatoriales y que es capaz de administrar los asuntos públicos sin necesidad de violentar el orden institucional. La cercanía

y apoyo del mandatario brasileño Jair Bolsonaro, en un gesto de injerencia electoral pocas veces visto y las manifestaciones explícitas de respaldo a Cambiemos de Sebastián Piñera de Chile y de Iván Duque de Colombia, recomendando a los electores argentinos sobre la orientación del voto, generaron un panorama electoral un tanto inusual para la Argentina. Esta cargada mediática de la derecha internacional, fue rubricada por el respaldo del presidente Donald Trump y de Christine Lagarde, directora del Fondo Monetario Internacional (FMI).

Tanta lambisconería con los grandes centros capitalistas dio sus frutos. A mediados de 2018 el presidente Macri y su ministro de Hacienda Nicolás Dujobne pudieron anunciar eufóricos, la aprobación de una línea de crédito de una magnitud que resulta descomunal para los antecedentes argentinos y para buena parte de los países afiliados al FMI. Este organismo crediticio lo materializó a través de un crédito que supera los 57 mil millones de dólares. Más de la mitad de los recursos disponibles de ese organismo fueron comprometidos para paliar la escasez de divisas y sustentar el programa económico de ajuste que impuso el presidente Macri. Este hecho no deja de ser otro acto de curiosa solidaridad financiera con un gobierno que empleó, buena parte de esa deuda, en sostener la paridad cambiara peso/dólar y permitir como testigo mudo, la fuga de divisas que ingresaban a través de ese préstamo.

La corrida hacia el dólar de grandes y medianos inversionistas que se vivió a principios de 2018, y que elevó la paridad cambiaria de 24 a 45 pesos, puso en cuestión todo el programa económico del gobierno. Si los agentes económicos determinantes en la operación de los mercados, escapan hacia la divisa extranjera y optan por sacar las ganancias con rumbo a otras plazas más confiables, es evidente que las políticas macro de ajuste del gobierno macrista resultaban insuficientes y poco creíbles. El gobierno no lo entendió así y optó por hipotecar todo su capital político en la ratificación de los principales lineamientos de política económica. Un ejercicio comparativo, que sonaba casi infantil, de las variables macro económicas

argentinas con otros mercados emergentes castigados por la hiperinflación –la situación de Venezuela fue la más socorrida– resultó el atajo argumentativo del gobierno para explicar el hundimiento de la paridad cambiaria y el descontrol de las tasas de interés. El gobierno afrontó el proceso electoral de 2019 con un eje discursivo central: solo un programa neoliberal de ajuste puede garantizar el manejo responsable de las finanzas públicas y sentar las bases para un futuro desarrollo económico, la meta que debía lograrse durante un hipotético segundo mandato de Mauricio Macri.

### Los límites de la narrativa conservadora

La batalla en el plano mediático y de la confrontación de las ideas adquirió especial virulencia desde el mismo momento en el cual el gobierno macrista asumió la responsabilidad de administrar los asuntos del Estado.

El discurso oficial se articuló a partir de tres ideas rectoras: a. La denuncia de la corrupción de los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner corporizada en la figura de algunos exfuncionarios y de manera particular en lo actuado y dicho por la propia exmandataria; b. El fantasma de la “grieta” –un eufemismo para denominar la natural división de los ciudadanos según sus preferencias políticas– como un factor de alto riesgo asociado a la confrontación de los argentinos y al germen de una posible disolución nacional. Según los argumentos de la narrativa oficial la mayor responsabilidad de las discordias ciudadanas eran una deriva “inevitable” de la prédica disolvente y confrontativa de los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner. Durante el segundo gobierno de CFK (2011-2015) se vivió un conflicto público que alcanzó enorme repercusión, entre el equipo gobernante y el corporativo mediático del diario *Clarín* que incluye radios y canales de televisión. La aprobación de la Ley de Medios, uno de los instrumentos jurídicos de mayor relevancia en la búsqueda de la democratización de las emisoras radiales y televisivas, fue la manzana de la discordia que detonó el conflicto y que llevó a instrumentar un “periodismo

de guerra” –según la definición de los propios articulistas de *Clarín*– contra el gobierno de CFK; c. La maquinaria cultural del gobierno desplegó una campaña sistemática destinada a estigmatizar a los movimientos populares de Argentina y de la región, como responsables de la crisis económica y de la enemistad que se gestó entre algunos estados latinoamericanos y los grandes centros financieros del mundo. Uno de los cargos más reiterados en la prédica oficial fue responsabilizar a los gobiernos “kirchneristas” de haber alejado a la Argentina de los mercados y de haber privilegiado las relaciones comerciales con economías alternativas, en particular Rusia, China, Venezuela y Cuba. La propuesta bolivariana de la unidad latinoamericana fue satanizada como responsable de la reducción de la inversión extranjera directa en las economías de región y de la confrontación geopolítica con Estados Unidos. El enemigo ideológico y cultural a vencer era el peronismo en el caso argentino, y las expresiones populares de Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador, Lula en Brasil, Chávez y Maduro en Venezuela.

El formidable blindaje mediático con que contó el gobierno de Cambiemos y la ofensiva ideológica contra la “vieja política” – solo comparable a la campaña de antiperonismo que se instrumentó después del golpe de Estado de 1955 – rindió sus frutos en vastos sectores de la clase media tradicionalmente adversarios del peronismo y dispuestos a aceptar que la expresidente era el principio y el fin de todos los males argentinos. En las elecciones legislativas de 2017 la alianza Cambiemos pudo capitalizar en votos el temor a un regreso del pasado cercano asociado al personalismo político y al manejo clientelar de la economía.

Los vaivenes de las finanzas públicas durante 2018 redujeron la base material del gobierno y obligaron a devaluar la moneda y entablar una negociación salvadora con el Fondo Monetario Internacional. El ministro Nicolás Dujobne se transformó en el héroe moderno del salvateje financiero y Christine Lagarde, la directora del FMI, en una entrañable y





protectora amiga de la economía argentina. Pero el crédito de 57 mil millones de dólares, sideral para un país emergente, fue pan para hoy y hambre para mañana. El propio FMI violando uno de sus preceptos fundamentales, autorizó al gobierno a destinar parte de los recursos en sostener la paridad cambiaria afectando con ello las reservas del Banco Central.

El descalabro de los mercados continuó pese a la ayuda externa y algunas variables rectoras de la marcha de la economía, como la tasa de inflación y los intereses para bonos públicos y plazos fijos, escaparon del control del gobierno. Una moneda devaluada es un factor de riesgo que castiga el nivel de precios de los bienes y servicios y lesiona la capacidad adquisitiva de los salarios.



Imagen 2. Christine Lagarde y Mauricio Macri (2018).  
<http://www.lavozdesanjusto.com.ar>

## Las PASO y el mandato de la realidad social

No obstante, y frente a ese panorama, el gobierno no percibió o no quiso entender, el creciente deterioro del empleo y el incremento del trabajo precario, tampoco acusó recibo de la quiebra de miles de pequeñas y medianas empresas, del aumento de la pobreza y del extendido disgusto de los sectores de ingresos medios que sufrían el deterioro de su capacidad de consumo.

Los ejes argumentativos con los que Cambiemos afrontó la campaña con la cual se buscó un resultado favorable en las elecciones primarias del domingo 11 de agosto, mantenían el mismo tono de “demonización” del adversario que había orientado la propaganda oficial desde el inicio de su gestión. Un razonamiento binario ocupó el centro de la propaganda oficial. Los votantes debían optar entre “democracia o populismo”, “república o dictadura”, “corrupción o juicio a los corruptos” “libertades o Venezuela”. La realidad del país era otra y la prédica machacona sobre el tema venezolano o la reiteración al infinito sobre los casos de corrupción de los exfuncionarios del gobierno de CFK, eran significantes que habían perdido eficacia y sentido político. Los electores daban señales de agotamiento y que estaban menos dispuestos a definir su voto a partir de ese llamado.

La estrategia que diseñaron el asesor Jaime Durán Barba y el jefe de gabinete Marcos Peña, pareció no haber medido la profundidad del deterioro material de la sociedad y la escasa disposición de los votantes a seguir acompañando al gobierno de Macri y su programa de ajuste económico. Ni las encuestas – algunas preparadas a modo – ni los estudios cualitativos de opinión a la que son tan afectos los publicistas modernos de la política, dieron cuenta del río revuelto en el que había que pescar los votos. El viernes 9 y el sábado 10 de agosto algunos datos previos de fuentes supuestamente insospechadas, alentaban a los candidatos del oficialismo con un empate o con una derrota ajustada de dos o tres puntos porcentuales, un resultado fácil de revertir en la primera vuelta del 27 de octubre.

Los resultados fueron catastróficos para el gobierno, la fórmula del Frente de Todos, Alberto Fernández – Cristina Kirchner alcanzó el 49 por ciento de los sufragios contra el 32 por ciento del binomio de Juntos por el Cambio, Mauricio Macri - Miguel Ángel Pichetto. Ni la incorporación del Senador Pichetto –un experonista tráfuga que se sumó a las filas neoliberales como candidato a vicepresidente– le alcanzó al macrismo para calmar las aguas y mantener la base electoral de noviembre de 2015, cuando derrotó al kirchnerista Daniel Scioli por algo más de un punto porcentual.

El discurso que ofreció el presidente Macri la noche del domingo 11 de agosto, reconociendo la derrota, pero sin ofrecer datos que confirmaran la magnitud del descalabro, resultó patético. Había enojo con los votantes y un reproche nada disimulado por las preferencias políticas de los electores.

Si lo del domingo 11 resultó lamentable en la imagen de un presidente que pretende reelegirse, lo del lunes 12 de agosto fue el *acabose*. Ante los medios locales e internacionales justificó la devaluación de la moneda y el pánico en los mercados financieros por el temor que inspira en los inversores el triunfo del candidato peronista Alberto Fernández. Para el gobierno la devaluación de 45 a 62 pesos por dólar, y la incertidumbre económica eran el justo castigo que se merecía una sociedad que había votado por el “retorno a un pasado repudiable”. La visión apocalíptica del gobierno – después de mi el diluvio - lo aleja de la cuidada imagen de modernidad conservadora con la cual se quiso seducir a la sociedad argentina y a los principales mandatarios de Europa y Estados Unidos. Recordemos la temprana visita de Barack Obama en marzo de 2016 y los reiterados elogios del presidente Donald Trump en plena negociación con el FMI.

La designación tardía de Hernán Lacunza en el Ministerio de Hacienda y la aplicación del cepo cambiario, son manotazos de ahogado con el fin de llegar a diciembre con una situación económica relativamente controlada. Macri que arribó al gobierno para desregular los mercados financieros se despide



con la aplicación de un instrumento que siempre combatió.

Las condiciones en las cuales surgió la alianza electoral Cambiemos a mediados de 2015, integrada por dos expresiones políticas de reciente creación, Propuesta Republicana (PRO) del propio Macri, la Coalición Cívica de la diputada Elisa Carrió más el valioso concurso territorial de una fuerza centenaria como la Unión Cívica Radical, marcaron dos objetivos fundamentales, uno de corto plazo, competir y ganarle al kirchnerismo y otro de carácter estratégico destinado a resolver un problema histórico de la derecha argentina: consolidar una expresión político-electoral estable que sea capaz de plasmar, en el terreno de los votos, el predominio que los grandes corporativos tienen en el espacio de la economía y las finanzas. Dicho de otra forma, gestar un referente simbólico y partidario mediante el cual un agrupamiento partidario que hace de la defensa explícita del mercado y del capitalismo el eje de su plataforma, pueda competir y ganar sin ocultar sus propósitos.

Es posible que los resultados de la elección primaria del pasado 11 de agosto se repitan y que en la primera vuelta del próximo 27 de octubre la fórmula Alberto Fernández-Cristina Kirchner resulte ganadora. ¿Qué quedará entonces de Cambiemos? ¿Será otra experiencia fallida de la derecha argentina? ¿Es una nueva demostración de la incapacidad de la burguesía para darse formas políticas que resulten competitivas en términos electorales? ¿Hay posibilidad de construir el *postmacrismo* y darle continuidad al esfuerzo de 2015?

Por ahora, no tenemos respuestas para esas interrogantes. Mientras tanto, habrá que esperar el 10 de diciembre de este año, para conocer la capacidad de convocatoria y la fuerza política que demuestre el gobierno del Frente de Todos y pueda emprender la tarea titánica de levantarse de las ruinas y sacar adelante un país y una sociedad que merecen mejor destino.

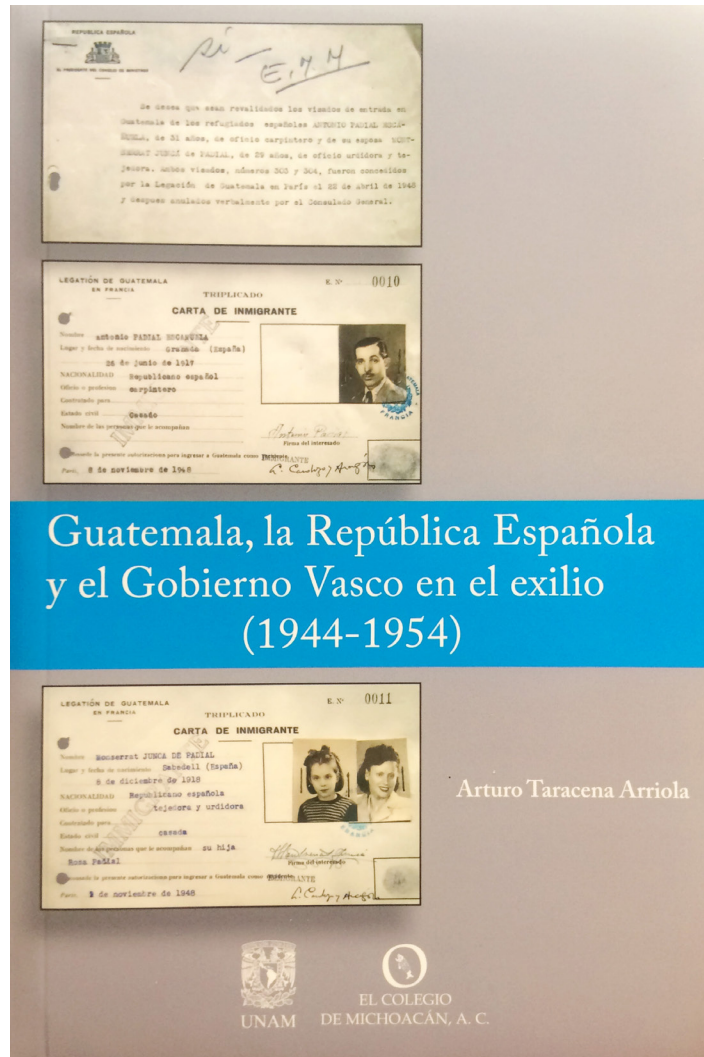


## *Guatemala, la República Española y el Gobierno Vasco en el exilio (1944-1954)*

Arturo Taracena Arriola.

México: UNAM/El Colegio de Michoacán, 2017, 543 p.

En esta obra se investiga el tardío reconocimiento de la Segunda República Española por parte de Guatemala en 1945, así como el desenvolvimiento de dichas relaciones diplomáticas y las razones de su cooptación por parte del Gobierno Vasco en el exilio en momentos en que a nivel mundial se debatía la viabilidad política del republicanismo español. En ese contexto, son abordadas las peripecias de la diplomacia guatemalteca para que a partir de 1948 fuera viable un programa de inmigración de refugiados españoles desde Francia y Portugal como medida de relevo a la política de México en la materia. A su vez, se analiza la vida de las principales instituciones con las que se dotaron los republicanos emigrados al país centroamericano en pleno despegue de la Guerra Fría. Ésta, una contienda con características mundiales, terminó por hacer caer en junio de 1954 el experimento revolucionario guatemalteco, iniciado con la Revolución de Octubre de 1944 y finalizado con la malograda presidencia de Jacobo Arbenz, por medio de una acción intervencionista de Estados Unidos cuando la dictadura de Franco ya gozaba del reconocimiento de Washington. Ello conllevó la salida hacia México y otros países latinoamericanos de la mayoría de los republicanos españoles asentados en Guatemala, los cuales se asilaron y fueron expulsados violentamente.



## Guatemala, la República Española y el Gobierno Vasco en el exilio (1944-1954)

Arturo Taracena Arriola

982

### Índice

#### Prólogo

#### Parte I. Las relaciones de Guatemala con la república española y el gobierno vasco en el exilio

La deuda guatemalteca con la España republicana

La labor pro republicana de Muñoz Meany, en Francia, y Arriola, en Portugal

El fervoroso entusiasmo republicano de Carlos Manuel Pellecer

El esfuerzo organizativo para lograr candidatos a emigrar a Guatemala y los desatinos diplomáticos de Pellecer

El inicio de la Guerra Fría y la ambivalencia diplomática del presidente Arévalo  
 La frustración de Cardoza y Aragón  
 El último aliento de Muñoz Meany  
 El ocaso de la relación guatemalteco-republicana

## **Parte II. Un modesto pero sincero programa de inmigración**

El ejemplo mexicano  
 Los refugiados republicanos españoles en Francia y Portugal durante la posguerra mundial, 1945-1950  
 Las medidas en Guatemala en favor de un programa de inmigración para los republicanos españoles de Francia  
 El procedimiento de la “Solicitud de inmigración” guatemalteca  
 La complejidad de los trámites y la diversidad de los solicitantes  
 El caso de Portugal y la poca información disponible  
 La impronta del diplomático mexicano Gilberto Bosques  
 Los otros inmigrantes

## **Parte III. Los republicanos españoles en Guatemala**

La Casa de la República Española o Centro Republicano Español en Guatemala  
 El Centro Vasco “Landíbar” y la revista Euzko Gogoa  
 Otros republicanos  
 Las acusaciones antirrepublicanas del Departamento de Estado y la CIA  
 Un caso de pérdida de los ideales

## **Parte IV. Un tercer exilio**

Un exilio republicano  
 Testimonios del asilo en las embajadas  
 La actividad de las embajadas de México, Chile, el Salvador y Ecuador  
 El caso espacial de los vascos  
 La batalla ideológica  
 Testimonios del exilio  
 El apego a Guatemala de algunos de los asilados republicanos españoles



**Parte V. Memoria, conflicto e historia**

Memoria, historia y olvido

Salvador Aguado Andreut

Rafael de Buen y Lozano

Antonio Román Durán

Isaías Rebolleda Ortiz de Zárate

**Archivos**

**Bibliografía**

**Entrevistas**

**Comunicaciones escritas**

**Anexo**

**Índice onomástico**





## *El anarquismo argentino. Bibliografía, Hemerografía y fondos de archivo*

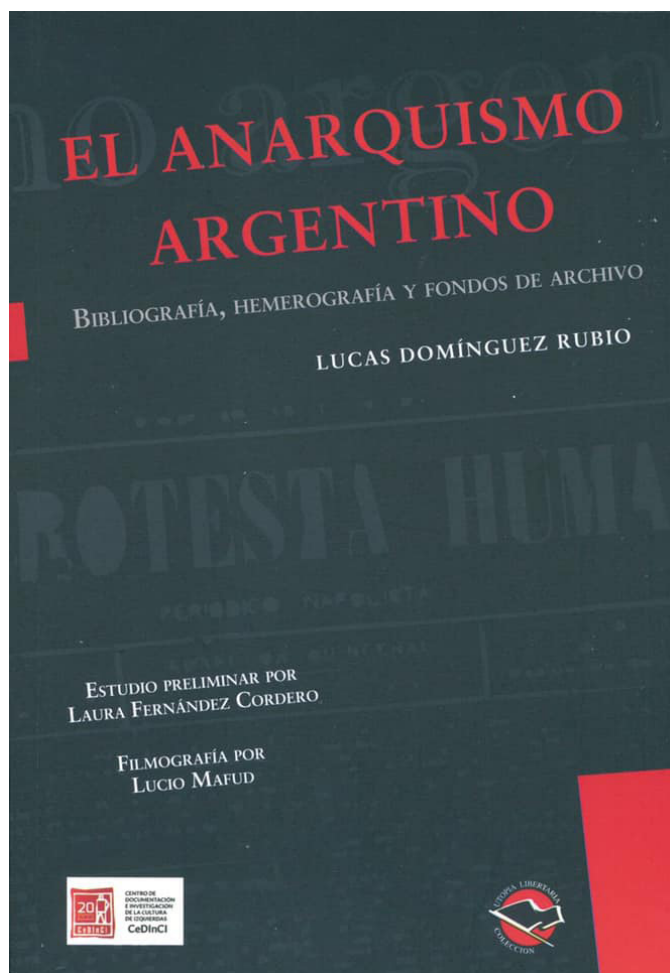
Lucas Domínguez Rubio.

Buenos Aires: Libros de Anarres, 2018, 512 p.

No parece haber un modo más elocuente de dar cuenta de la magnitud que alcanzó el anarquismo en la Argentina que refiriéndose a su actividad editorial, cuya amplitud asombró a unos y otros hasta la admiración o el miedo. Con diez títulos distintos en el año 1896, Buenos Aires era el lugar donde se publicaban más periódicos anarquistas. E incluso al año siguiente Buenos Aires superaba a Barcelona y se erigía como la ciudad donde se editaban más folletos. Aunque era relativamente pequeña, según Diego Abad de Santillán, en ese momento la demanda local permitía sostener iniciativas editoriales libertarias provenientes de Italia, España y Uruguay.

Claro que sólo se conservó una parte de lo que se publicó y el modo en que se resguardaron los distintos acervos documentales dice mucho sobre el mismo movimiento anarquista local. El objetivo de este libro es ofrecer un banco de nueva información sobre los acervos existentes en donde es posible consultar distinto tipo de material para el estudio del anarquismo en Argentina. Para ello, las secciones de esta obra recuperan la producción editorial del movimiento libertario desde aquel momento fundacional hasta la actualidad a través de entradas bibliográficas, hemerográficas y archivísticas.

Por esto, este libro es producto de las labores del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierda (CeDInCI) en su doble función como centro de documentación y unidad académica. Por un lado, forma parte del trabajo de recuperación, catalogación y puesta a disposición de documentos que el CeDInCI lleva a cabo desde hace ya veinte años. Por otro lado, se nutrió de las tesis, artículos, ediciones, libros y jornadas que se desarrollan desde sus grupos de investigación.



986

## Índice

### Agradecimientos

### Referencias, siglas y abreviaturas utilizadas

Introducción. Una literatura plebeya: de los proyectores editoriales a los acervos documentales del anarquismo en Argentina, *por Lucas Domínguez Rubio*

Estudio preliminar. Historias de un siglo largo: Estudios del anarquismo en Argentina, *por Laura Fernández Cordero*

Bio-biblio-hemerografías, por LDR

Hemerografía, por LDR

Colecciones editoriales y series monográficas, por LDR

Guías de fondo de archivo, por LDR y Eugenia Sik

Filmografía, por Lucio Mafud

Bibliografía secundaria, por LDR

Bibliotecas, hemerotecas y archivos

*Vanguardia andina, migrancia y heterogeneidad textual: hacia una poética de lo cósmico en Cábala para inmigrantes*  
de José Luis Ayala

Giovanna Iubini Vidal.

Lima: Editorial San Marcos, 2019, 270 p.

La tesis que defiende la doctora Giovanna Iubini Vidal es que *Cábala para inmigrantes* representa la *poética de lo cósmico* porque es la concretización literaria de la visión holística y totalizante de la cultura andina desde la perspectiva de un migrante andino desarraigado de su tierra. Esta poética de lo cósmico se plasma en tres dimensiones muy bien explicadas en este texto: lo personal-social, lo cosmovisional-cultural y lo estético-literario. Agrega la investigadora, con mucha razón, que también es una obra cultural y literariamente heterogénea que amplía y actualiza la tradición iniciada por la vanguardia andina en general y por la vanguardia del Titikaka en particular. En este sentido, el texto de José Luis Ayala es considerado paradigmático respecto de su proyecto estético, dado que se trata de una obra múltiple y heterogénea que le exige al lector crear sus propias rutas de lectura y transitar por muchos géneros discursivos que desafían las convenciones literarias tradicionales. En ese sentido, estamos hablando de obras desconcertantes. Sostiene la doctora Iubini que *Cábala para inmigrantes* es “una especie de dodecafonía escritural, una partitura de heterogeneidad en la que se conjugan múltiples instrumentos con timbres, tonos y afinaciones distintas, generando una obra que por su multidimensionalidad puede sentirse inarmónica, fracturada e incluso acabada”. Aun así, la investigadora considera que esta es una obra total que se caracteriza por romper con la escritura lineal de una novela. Es más, rompería incluso con la novela misma como género discursivo.

GIOVANNA  
IUBINI VIDAL

**Vanguardia andina, migrancia  
y heterogeneidad textual:  
Hacia una poética de lo cósmico  
en *Cábala para inmigrantes*  
de José Luis Ayala**



Editorial  
San  
Marcos

## Índice

### Introducción

#### El proyecto estético de José Luis Ayala

##### Introducción

La trayectoria literaria de José Luis Ayala en el campo cultural peruano

Poesía de raigambre andina

Experimentación y literatura de vanguardia

Memoria y reconstrucción histórica en las cronivelas de José Luis Ayala

Biografías literarias como cuestionamiento y reconstrucción de la historia

Ensayos de historia intelectual

Estudios de difusión de la cultura andina

**Una introducción a *Cábala para inmigrantes* (Antilaveno/Poemallages): arquitectura del libro total**

**Heterogeneidad sociocultural y migrancia andina: el devenir del sujeto en contrapunto entre la nostalgia y la memoria**

**Del desarraigo identitario al retorno espiritual: heterogeneidad sociocultural y migrancia en las prácticas vitales sujeto de *Cábala para inmigrantes***

**Cosmovisión y cosmopercepción andina: tránsito y despliegue epistemológico**

**Un yatiri en los bulevares de la soledad: las prácticas rituales del poeta prestidigitador en *Cábala para inmigrantes***

La formación cosmovisional del yatiri y la estructura de lectura de la suerte

La búsqueda del destino del protagonista de *Cábala para inmigrantes* por medio de la lectura de las hojas de coca

Estrés, angustia y pánico: la visión alópata de la enfermedad del sujeto de *Cábala para inmigrantes*

Los sueños de muerte como una forma de vinculación onírica con el mundo andino en *Cábala para inmigrantes*

**Vanguardia andina en el Perú: los intelectuales de la cima del Titikaka**

Vanguardia literaria en el Perú: entre lo estético y lo social

El espacio social y discursivo de la vanguardia andina

Los intelectuales de Puno y el *Boletín Titikaka*: una propuesta para construir lo andino

Ensayo, arte y poesía: tres vertientes críticas de lo andino en el *Boletín Titikaka*

**Heterogeneidad textual y neovanguardia en *Cábala para inmigrantes*: novela total, poemas acéntricos y quipullagemas como poética de lo cósmico**

La heterogeneidad textual y la neovanguardia: hacia una poética de lo cósmico

Los poemas acéntricos de *Cábala para inmigrantes* como continuidad de la vanguardia



Los nudos de la escritura en *Cábala para inmigrantes*:  
el tránsito del yatiri al quipucamayoc en los  
quipullagemas

La novela total en *Cábala para inmigrantes*: contrapunto  
entre lo fragmentario y totalizante

Conclusiones

Bibliografía

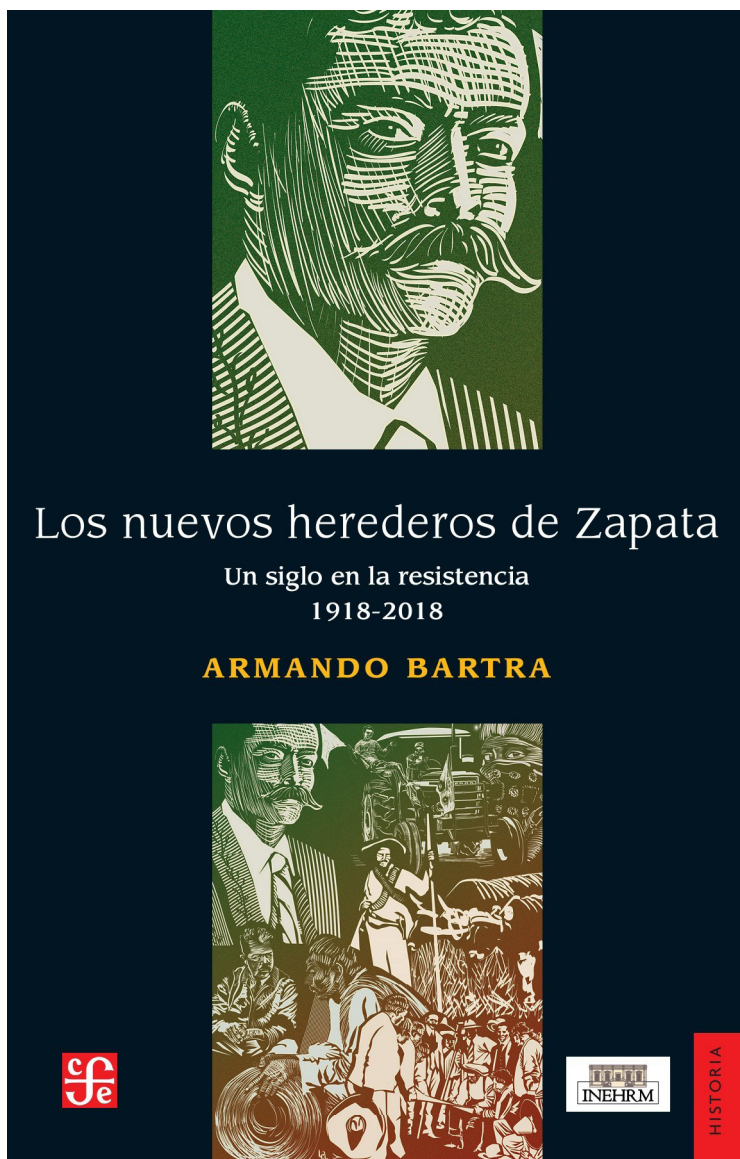


*Los nuevos herederos de Zapata.  
Un siglo en la resistencia, 1918-2018*

Armando Bartra.

México: Fondo de Cultura Económica/ INEHRM, 2019, 360 p.

*Los nuevos herederos de Zapata. Campesinos en movimiento 1920-2018* abarca la historia del movimiento campesino en México desde poco antes de la Revolución hasta la primera mitad del sexenio de Enrique Peña Nieto. Traza un mapa del recorrido del movimiento social y registra el resurgimiento del movimiento indígena en el país.



991

Señas y reseñas

## Índice

**Prólogo a la cuarta edición**

**Noticia sobre estos nuevos herederos de Zapata**

**Siglas y acrónimos**

**Introducción. De cómo se escamotea una historia**

- I. De la utopía conservadora a la utopía 23 revolucionaria
- II. La creación de un nuevo campesinado
- III. Entre la sumisión y la independencia. El movimiento campesino en los años veinte
- IV. Los campesinos contra el agrarismo hecho gobierno. La cristiada
- V. El cardenismo: ascenso social y coyuntura
- VI. A la defensiva: contrarreforma agraria y reflujo campesino
- VII. El medio siglo. Otra vez por la tierra
- VIII. Los años setenta y ochenta del siglo XX. Zapata cabalga de nuevo
- IX. El movimiento campesino entre dos siglos
- X. Originarios: del congreso indígena de 1974 a la Marcha del Color de la Tierra
- XI. En el tercer milenio: ¡El campo no aguanta más!
- XII. El movimiento campesino durante el gobierno de Calderón
- XIII. En el torbellino mexicano. El regreso del PRI al poder y los movimientos rurales

**Colofón. ¿Apocalípticos o integrados?**

**Bibliografía**





# *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](mailto:info@pacarinadelsur.com)



[www.pacarinadelsur.com](http://www.pacarinadelsur.com)



[www.twitter.com/pacarinadelsur](https://www.twitter.com/pacarinadelsur)



[www.facebook.com/pacarinadelsuoficial](https://www.facebook.com/pacarinadelsuoficial)