Sociedades encauzadas: Geografía, Historia y Realidad

Esaú Márquez Espinosa
María del Rocío Ortiz Herrera
Coordinadores

Sociedades encauzadas: geografía, historia y realidad

Esaú Márquez Espinosa
María del Rocío Ortiz Herrera
(coordinadores)

UNICACH
POR LA CULTURA DE MI RAZA

CONACULTA
CONECULTA CHIAPAS
GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIAPAS
CHIAPAS NOS UNE

Primera edición: 2015

D. R. ©2015. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Avenida Sur Poniente número 1460
C. P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
www.unicach.mx
editorial@unicach.mx

D. R. ©2015. Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas
Boulevard Ángel Albino Corzo 2151, Fracc. San Roque
C.P. 29040, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
publicaciones@conecultachiapas.gob.mx

ISBN 978-607-8410-14-9

Diseño de portada: Noé Zenteno Ocampo

Impreso en México

Contenido

Presentación 13

Alteridad, memoria e imagen

Memoria y representación simbólica tras la matanza en Acteal, Chiapas, 22 de diciembre de 1997 17
Alejandro Sacbé Shuttera Pérez

La *marcha de los claveles rojos:* representación fotográfica de una historia 43
Erika González León
Juan Carlos Vázquez Médeles

Las funciones de la memoria de la violencia del conflicto armado en Río Negro, Guatemala 61
Felix A. Kupprat

Memorias de lucha. Movilización campesina y lucha por la tierra en el caribe de Costa Rica (1980-2011) 81
José Julián Llaguno Thomas

Ideas y representaciones sobre la muerte en el retrato mortuorio guatemalteco. Reflexiones desde la antropología de la imagen 103
Lucía del Carmen Pellecer González

Interpretando la tragedia: santos, demonios y la desaparición de pueblos de indios en Chiapas (s. XVII-XVIII) 125
Luz del Rocío Bermúdez Hernández

La conquista de México en hebreo: Yosef Hakohen y su traducción de López de Gómara, *Historia general de las Indias y la conquista de México (s. XVI)*. Un estudio preliminar 143
Misgav Har-Peled

Bandolerismo durante la reforma en México

Bandidos por el camino real de Colima 157
Mirtea Elizabeth Acuña Cepeda

Configuración de espacios

Neopentecostalismo en Chiapas. El caso de la iglesia familiar Bethel de San Cristóbal de Las Casas 175
Alicia Muñoz Vega

La Virgen de Izamal: ¿traslado de un modelo de culto Mariano guatemalteco a la península de Yucatán? 187
Bertha Pascacio Guillén

Poder local, cambio social y exclusión: la municipalidad de San Juan Sacatepéquez (1826-1845) 199
Jorge Luis Rodríguez Díaz

Manifestaciones religiosas en los testamentos de la provincia de Sonsonate a finales del periodo colonial 215
María Celestina Monserrat Benítez Castillo

Facciones y parcialidades en la conformación de los pueblos indígenas de la época colonial: una perspectiva etnohistórica 231
Marie Annereau-Fulbert

Creación y muerte de un departamento en Guatemala. Amatitlán como alternativa de solución a la crisis económica estatal (1829-1935) 245
Necely Lorena Miguel Coronado

Economía agrícola

Las señales del mercado: revolución verde y transformaciones socioproductivas en el sistema agroalimentario de la papa en Costa Rica (1950-2010) 265
Wainer Ignacio Coto Cedeño

Historia y género

Honduras: mujeres al margen de su historia, esbozo de vida de Josefa Lastiri, Clementina Suárez y Mayra Oyuela 285
Anarella Vélez

Bajo el prisma porfirista: las mujeres en la sociedad tlaxcalteca (1880-1910)..... 309
Blanca Esthela Santibáñez Tijerina

Mujer moderna en Colombia: relaciones entre la modernización y la construcción discursiva del sujeto femenino (1930–1940) 319
Claudia Angélica Reyes Sarmiento

Primeras diputadas en la asamblea legislativa de El Salvador (1956-1958) 331
Claudia Elizabeth Iraheta D.

Oraciones transgresoras: poetas centroamericanas del entresiglo 347
Consuelo Meza Márquez

A cuarenta años del movimiento estudiantil. Universitarias de los años setenta en la Universidad Autónoma de Puebla, México..... 373
Gloria A. Tirado Villegas
Elva Rivera Gómez

Alaíde foppa: aportes epistemológicos al desarrollo de los estudios de género 389
Guisela López

Mi mejor momento es ahora: trabajo y educación de las mujeres de los barrios del sur de San José, Costa Rica, durante las décadas de 1950-1970 411
Jéssica Ramírez Achoy

Transversalización de la perspectiva de género en la Universidad Autónoma de Guerrero: una experiencia 429
Luz Alejandra Cárdenas Santana
Elena Susana Pont Suárez
Esperanza Hernández Arciga
Manuel Ángel Rodríguez

Las mujeres cubanas antes y después de la revolución..... 439
Olivia Torijano Navarrete

Mujeres, escrituras y exilios o el éxodo de las escritoras centroamericanas hacia México 449
Teresa Fallas Arias

El "ser mujeres" a través de tres organizaciones de mujeres guatemaltecas durante su refugio en México 459
Zulma Saraí Gallegos Velásquez

Lucha social y Derechos Humanos

Un paso a la izquierda y la militancia: las universitarias de Puebla, México (1968-1975)..... 477
Gloria Arminda Tirado Villegas

Mujeres anticomunistas en Guatemala durante la primavera democrática (1944-1954)..... 495
Guadalupe Rodríguez de Ita

Zapata y Sandino: forjando el mito en el fuego de Prometeo..... 509
Jorge Alejandro Cruz Domínguez

¿Espacio para la verdad en Guatemala?..... 521
Norma de los Ángeles García Carrera

La solidaridad desencantada: comunistas argentinos y sandinistas en Nicaragua (1979-1990) 533
Paula Fernández Hellmund

Patrimonio histórico

"Entre aserrín, incienso y corozo, camina lento, por la ciudad, el rey"..... 557
Douglas Aníbal Ruiz Alvarez

Omoa, una visión general de su historia a través de la arqueología 575
Óscar Neil Cruz Castillo

Pensando historia desde la educación

Reflexiones sobre educación o prolegómenos de un mundo infeliz 611
Esaú Márquez Espinosa

Desarrollo y transformación del mercado de la educación comercial privada en Costa Rica (1950-1985). Una perspectiva desde la publicidad de las escuelas 617
Gustavo Sánchez Carballo

Pensar históricamente: aportaciones del cine para la enseñanza de la historia..... 643
Horacio Meléndez López

Los juegos de rol y la enseñanza de la historia 655
Jordi Torres Serra

Cambios en los valores de la identidad nacional en estudiantes de tercer año de secundaria de la Ciudad de México 667
Julia Salazar Sotelo

La enseñanza de la historia y la perspectiva de género. Algunas notas sobre la práctica docente en la Universidad de Colima (1990-2011) 687
Mirtea Elizabeth Acuña Cepeda
Florentina Preciado Cortés

Cultura desde las letras en Chiapas

Faustino Miranda en el *Ateneo* Chiapas 703
Antonio Durán Ruiz

Mito y representación del pozol como alimento emblemático en la poesía escrita en lengua española en Chiapas en el siglo XX 707
Blanca Viridiana Chanona López

Chiapas en la narrativa de Rafael Bernal..... 715
Fernando Daniel Durán Ruiz

Una necesaria tristeza, la poesía de Enoch Cancino Casahonda..... 723
Gustavo Ruiz Pascacio

La ficción y la poesía en la revista *Chiapas*..... 735
Rafael Araujo

La escritura de la historia suele ser a menudo como las conversaciones entre individuos apasionados o intransigentes cuya información hay que revisar una y otra vez, con el entendido, en el caso del primero, llegado el momento ha de acudir al recurso impreso, mientras que la oralidad seguirá en su eterno devenir. En tales casos, si alguna vez hubo un atisbo de verdad, al final queda una realidad, que, como el cuento, es el producto del imaginario de quien se empeña en ello.

En *Prolegómenos epistémicos sobre la escritura de la historia y las pretensiones historiográficas*

Esaú Márquez Espinosa

Presentación

El libro *Sociedades encauzadas: geografía, historia y realidad* incluye un total de 44 trabajos y una conferencia magistral, los que constituyen una muestra de las discusiones y enfoques analíticos más relevantes de la actual historiografía de Centroamérica, Chiapas y el Caribe. Los textos que aquí se presentan reflexionan sobre revoluciones y levantamientos sociales, Guerra Fría, anticomunismo, procesos territoriales, política, relaciones internacionales, historia de género, población, salud, comercio, alimentación y consumo, así como temáticas relacionadas con la historia y la literatura, el rescate y conservación del patrimonio histórico y cultural, la enseñanza de la historia y el papel de los cronistas en la construcción del conocimiento histórico.

Este texto auspicia el encuentro de historiadores y especialistas de distintas ciencias sociales provenientes de Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras, Costa Rica, Panamá, Colombia, Cuba, Argentina, Brasil, Suiza, Francia, Alemania, España, México, Canadá y los Estados Unidos, lo que demostró el gran interés de la comunidad académica internacional por entender la historia de la Región. Espacio del mundo que enfrenta el reto de superar un pasado caracterizado por la inestabilidad política y social, y un presente en el que prevalece la desigualdad, la pobreza, la falta de oportunidades de empleo y la migración forzosa.

La presentación de los trabajos se llevó a cabo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, desde 6 hasta el 10 de agosto de 2012. Su realización por primera vez en México fue posible gracias a que en 2008, en el marco del IX Congreso celebrado en la Universidad de Costa Rica, la Coordinación de la licenciatura en Historia de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) solicitó su ingreso a la red organizadora de los Congresos Centroamericanos, a la vez que propuso ser sede de uno de los Congresos. En esa ocasión, Adolfo Bonilla, director de la Escuela de Historia de la Universidad de San Salvador accedió a dar el lugar de su Universidad para que la UNICACH fuera la sede, con la aprobación del Comité Organizador.

La UNICACH asumió el compromiso de llevar a cabo el reto, convencida de la necesidad de profundizar en la comprensión de los lazos históricos y problemas presentes que unen a Chiapas con Centroamérica de cara al nuevo milenio. Para el desarrollo del Congreso se invitó a comunidades universitarias e instituciones estatales y nacionales, tales como el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, Unidad Sureste, (CIESAS-Sureste), la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste del

Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (PROIMMSE–IIA–UNAM), el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas (IEI–UNACH) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Nuestro agradecimiento a todos los participantes, que, con sus investigaciones, han dado motivo para la actual Memoria.

Alteridad, memoria e imagen

Memoria y representación simbólica tras la matanza en Acteal, Chiapas, 22 de diciembre de 1997[1]

Alejandro Sacbé Shuttera Pérez

...y quedaron impresos ya en la memoria,
como manchas de historia en el salitre de las
paredes y en el material inasible de los recuedos.
Antonio García de León

Introducción

Quien examina la representación simbólica de la memoria, debe atender a la posibilidad de lo que muy probablemente está allí en juego es la búsqueda de la recuperación de la soberanía por parte de su depositario original, el pueblo, entendido éste en los términos de la filosofía política ilustrada y la teoría del derecho.

América Latina es un escenario idóneo para las pesquisas sobre memoria, simbolización, identidad y soberanía porque en esta tierra las tensiones y las pugnas por el poder se exhiben con la nitidez más cruda, hasta alcanzar no pocas veces una violencia desoladora. Las batallas por el poder son, en efecto, un indicio crucial en el estudio de la cambiante correlación de fuerzas alrededor de la soberanía y del ejercicio de ésta. La preservación y la simbolización de hechos violentos son susceptibles de ser vista como manifestaciones de un contrapoder, el de representantes del soberano originario, a partir de la evidencia empírica de que la cultura en general y las artes en particular han actuado en nuestros países como antídotos y contrapropuestas frente a las avasalladoras imposiciones de distintas hegemonías.

Las páginas siguientes buscan ejemplificar lo anterior mediante el análisis de la matanza en Acteal el 22 de diciembre de 1997.

[1] La presente ponencia es continuación de un trabajo anterior presentado por Alberto Vital Díaz en el coloquio organizado por el Instituto de las Américas (IDA), por el Laboratorio Interdisciplinario de la Investigación sobre las Américas (LIRA, por sus siglas en francés) y por la Universidad de Rennes 2, del 10 al 13 de febrero de 2010. En esta segunda edición constituye una extensión y ahondamiento de la investigación original, en recuerdo de Carlos Montemayor (1947-2010), poeta, novelista, experto en estos temas.

Antecedentes

El 1 de enero de 1994 México vivió un momento histórico y paradójico. Ese día el país inauguró el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá y tuvo noticia de la declaración formal de guerra por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) contra el gobierno federal: el país entraba en el Primer Mundo sin haber salido del Tercero.

Un rasgo novedoso del EZLN atrajo a la opinión pública internacional: el grupo rebelde mostró un fuerte componente discursivo, simbólico e incluso poético mediante las proclamas del célebre subcomandante Marcos, un antiguo estudiante de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de Comunicación en la Universidad Autónoma Metropolitana. De inmejorables dotes como comunicador, Marcos tuvo por años a su disposición las páginas de uno de los diarios más prestigiosos e influyentes del país, *La Jornada*, el medio que más cobertura ofreció tanto al levantamiento zapatista como a la matanza de indígenas en la comunidad de Acteal. Se trataba, así, de una gesta que quería construir su propio entramado discursivo, simbólico y estético.[2] Desde luego, la insurgencia entera se asumía como un contrapoder frente a los poderes formales y fácticos de la entidad federativa y del país entero.

Primeras publicaciones sobre la masacre

Cuatro años después, el 22 de diciembre de 1997, la matanza de niños, mujeres (cinco de ellas embarazadas) y hombres indígenas en la población de Acteal, ha sido vista por los estudiosos como un castigo manifiesto a ese contrapoder y una advertencia de los sectores más regresivos y conservadores del oficialismo federal, estatal y municipal contra todos aquellos que busquen una reivindicación mediante el levantamiento armado o simplemente apoyen pacíficamente a luchadores sociales o planteen estrategias de bienestar por medio de proyectos autogestionarios, con la consecuente ruptura del cerco de los monopolios y oligopolios locales, regionales, nacionales e internacionales.[3]

[2] Alain Touraine afirma que un "*movimiento social* es simultáneamente un conflicto social y un proyecto cultural. Esto es cierto tanto en el caso de los dirigentes como en el de los dirigidos" (*Crítica de la modernidad*, p. 238). Agrega que todos "los movimientos sociales están interiormente desgarrados, pues ninguno de ellos puede servir conjuntamente y de la misma manera a la racionalización y a la subjetivación" (p. 238).

[3] El historiador y antropólogo Andrés Aubry, gran conocedor de la realidad concreta de la región, escribió en 2007, poco antes de morir en un accidente de carretera, con respecto a la ofensiva militar y paramilitar contra las comunidades zapatistas: "En esta área reocupada, los peces bravos desarticulan los municipios autónomos, amenazan sus escuelas y clínicas alternativas, contaminan tierras regeneradas o reforestadas por la agroecología zapatista [...]", en Andrés Aubry y Angélica Inda, *Los llamados de la memoria*. Gobierno del Estado de Chiapas. Más adelante recordaremos que la comunidad se ha bautizado como "Las Abejas" para destacar los valores del trabajo pacífico y constante.

La introducción al libro bilingüe *Acteal. Una herida abierta*, publicado por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores (ITESO) de Guadalajara, con pie de imprenta del 12 de diciembre de 1998, alude precisamente a la necesidad de que se conserve el recuerdo:

> Hay una memoria que resiste al olvido; empecinada en no diluirse en la maraña del tiempo y la insuficiencia de las versiones; es una memoria terca que nos remite con insistencia al hecho desnudo: el 22 de diciembre de 1997 un nutrido grupo de paramilitares indígenas (armados y adiestrados por los gobiernos municipal y estatal, con el consentimiento de las autoridades y protegidos por la policía de seguridad pública del estado) masacraron a 45 tzotziles (18 mujeres adultas, cinco de ellas con embarazos de hasta siete meses de gestación; 7 hombres adultos; 16 mujeres menores de edad, entre los 8 meses y los 17 años [...]; 4 niños entre los 2 y los 15 años [...]) e hirieron a 26, en su mayoría, menores de edad, varios de ellos con heridas permanentes.[4]

Este libro es digno de analizarse como una de las estrategias para vencer el anonimato y contrarrestar la frialdad del dato periodístico o sociológico tras una premeditada masacre a sangre fría como la de Acteal, mucho menos conocida dentro y fuera de México que los hechos concretos y la simbología del levantamiento de 1994. El volumen se construye mediante varias secciones, todas ellas relacionadas con el tema de la memoria y de una representación simbólica que contrarresta el olvido tras un hecho de sangre. Inicia con palabras de sacerdotes (el iteso es una prestigiada institución jesuita en el centro-occidente del país), incluidos el rector del iteso, tres presbíteros de la Compañía de Jesús y el obispo Samuel Ruiz; continúa con una estremecedora sección con una foto y una semblanza bilingüe de cada una de las víctimas, con fecha de nacimiento (siempre distinta) y fecha de muerte (siempre la misma); y concluye con una sección de testimonios. Se intercalan fotos de habitantes de la región y fotos de murales, dibujos y otras manifestaciones de carácter estético. Es revelador que una publicación institucional como ésta refleje, en palabras del entonces rector, la necesidad y aun la obligación de las universidades de contribuir a la preservación y difusión de la memoria.[5]

[4] *Ipuc sc'oplal milel ta. Acteal. Una herida abierta*, p. 9.

[5] No todos ignoran la relativa sequedad y la fugacidad intrínseca de la mayoría de los géneros periodísticos. Entre las estrategias para impedir que la desmemoria, la rapidez y la multitud de los acontecimientos favorezcan la impunidad se encuentra el hábito en Katia D'Artiguez, famosa columnista mexicana, de mencionar cada día al final de su texto por nombre y apellido a uno de los 49 niños asesinados el 5 de junio de 2009 en una guar-

Iglesia y sociedad civil

El papel de las diferentes confesiones es sumamente complejo tan solo en cuanto se refiere a Chiapas durante los últimos treinta años. Aquí solo nos es posible decir que en esta entidad sureña se hace visible aquella fractura que Leonardo Boff, uno de los padres de la teología de la liberación (junto a Gustavo Gutiérrez Merino y el mismo Samuel Ruiz), ha visto entre la Iglesia devocional y la Iglesia social: la primera predomina en la cúpula del Vaticano, con fuerte empuje desde el ascenso de Juan Pablo II a la silla papal en 1978; la social en Chiapas ha exigido que obispos originalmente conservadores cambien su percepción de la realidad y se involucren en una acción pastoral mas comprometida con las causas de la pobreza, aun con riesgo de disgustar a la Santa Sede. El libro mencionado se inscribe en el contexto de una dinámica que debe disuadirnos de juzgar a la Iglesia como una estructura monolítica. Por cierto, las víctimas de Acteal eran representantes de la sociedad civil y de la Iglesia social; tanto más irónico es que en los minutos cruciales se hayan dividido y arriesgado por un acto devocional: las víctimas, desprendidas del grupo grande, se refugiaron en un templo y se encontraban orando como un esfuerzo por conjurar una masacre más que anunciada.[6]

El carácter de sociedad civil moderna atribuible a los indígenas asesinados y a sus familiares y cofrades se manifiesta en el nombre elegido para la comunidad: Las Abejas, símbolo de trabajo y constancia. Otro rasgo inequívoco de modernidad es que desde su inicio se caracterizaron por una voluntad negociadora, no violenta; aquélla que Jürgen Habermas juzga formalmente como paradigma de la acción comunicativa. Sin embargo, en esa simbología y esas actitudes hay un rasgo paradójico: se trabaja pacientemente para extraer lo que ellos llaman la "miel de la esperanza" y compartirla a través de su confianza en la palabra, pero también para "tejer los hilos de la histo-

dería de Hermosillo, Sonora; el crimen, fruto de la negligencia, del afán desaforado de lucro y de complicidad entre gobernantes y sus familiares y socios, ha generado hasta ahora intentos de memoria concentrados en actividades que se relacionan con juegos infantiles. La rampante impunidad llevó a un padre de familia a declararse en huelga de hambre. La huelga de hambre es un paradigma de manifestación física y simbólica sin componente estético y representativo: es realidad pura. A su vez, el poeta y columnista Javier Sicilia termina su texto semanal en *Proceso* con un invariable párrafo que enlista una serie de palpables injusticias por cuyo cese claman desde hace años diferentes sectores. Por cierto, existe en México una suerte de periodista-escritor-historiador que tiene en Sicilia, en Carlos Monsiváis, en Miguel Ángel Granados Chapa y en Juan Villoro algunos de sus representantes distinguidos.

[6] Desde semanas atrás, *La Jornada* y *Proceso* advertían del clima de peligro y crispación que se estaba engendrando; ese clima era campo propicio y deliberado para el desplazamiento de indígenas y el consecuente robo de sus tierras y pertenencias; experta en el tema de desplazamientos de indígenas desde tiempos antiguos, María Isabel Pérez-Enríquez es autora de *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas: Chinalhó, Larrainzar y Chamula*. México, Claves Latinoamericanas, 1994.

ria", esa que los confirma como habitantes originarios y cuyo transcurrir se desplaza esencialmente a un ritmo distinto. La alteridad es un ingrediente inequívoco en el reconocimiento de las identidades sociales en la región: se puede tener relación con el entorno urbano o hablar otra lengua o ataviarse de arquetipos modernos o ladinizantes, pero no se puede ocultar la pertenencia a otro pasado, por mas que intentos como la masacre de Acteal se esmeren en borrarlo. La preservación así de la memoria es uno de los focos del trabajo realizado por Las Abejas de Acteal, cuya osadía no podía menos que castigarse. Las siguientes palabras pueden verse como una lúcida síntesis de la problemática que aquí nos ocupa: "[mientras nosotros] tejemos la verdad y la memoria –declaran integrantes de esa comunidad varios años después–, el mal gobierno y las personas que defienden y protegen a los paramilitares cambian nuestra palabra y arman estrategias políticas para borrar la memoria".[7]

IMÁGENES Y FRASES CARISMÁTICAS

La fotografía como práctica social ha ocupado un sitio clave en la difusión de los acontecimientos y en la conservación de la memoria tanto en enero de 1994 como en diciembre de 1997. La fotografía del 2 de enero de 1994 en la primera plana del periódico *La Jornada*, inauguró el papel crucial de la imagen gráfica en cuanto se refiere al levantamiento armado zapatista y sus consecuencias. La imagen presenta los portales de la plaza central de San Cristóbal de Las Casas con armas y soldados que poseen un inconfundible aire de revolucionarios de 1910: el periódico no dudó en representar simbólicamente enero de 1994 como una prolongación y una recuperación de noviembre de 1910, fecha emblemática del origen de la primera revolución social del siglo xx.[8] Pocos días después, Carlos Fuentes remachó y matizó las similitudes al calificar el levantamiento del EZLN como "la primera revolución de la era postcomunista"; con-

[7] H. Bellinghausen, "Quieren liberar a más responsables por la masacre de Acteal", p. 21.

[8] No obstante, es de llamar la atención que en su editorial el diario haya mostrado la misma sensación de aturdimiento que rebasó a la opinión pública mexicana durante los primeros días del conflicto: titulada "No a los violentos", se inclinaba por aislar al grupo armado y presionarlo a la deposición de las armas y al ejercicio de la vía política institucional. Conforme fueron avanzando los hechos, su lectura del conflicto fue decantando –en sus propias palabras– "cuidadosamente los elementos", hasta atenuar e incluso contravenir la postura inicial. Cabe hacer notar que, de las columnas de opinión publicadas en esa data, es la de Carlos Montemayor la que puede considerarse más cuidadosa y sensible a la situación indígena, llamando a la pertinencia de escuchar sus clamores y reivindicaciones ancestrales. *Vid.* "Chiapas: ¿Solución pacífica o solución militar?". Los estudiosos coinciden en que Chiapas quedó al margen de la Revolución mexicana: pervivieron los latifundios, las pésimas condiciones de vida para los pobres y la discriminación de éstos, en especial si eran indígenas. Una lógica histórica, descubierta *a posteriori*, señaló que en este estado sureño, fronterizo con Guatemala, era inevitable un alzamiento como el de 1994 a causa sobre todo del creciente desprecio de las clases opresoras hacia las oprimidas.

travenía así las aseveraciones de Gilles Lipovetsky en el sentido de que ya no eran posibles las revoluciones sociales en la época finisecular y muy difícilmente lo serían en el futuro.[9]

La gráfica del 2 de enero y la sentencia de Fuentes tenían un fuerte contenido simbólico y eran portadoras y promotoras de una *aesthesis* particular, propia, original. En otros términos, no se reducían ni mucho menos a la mera descripción periodística, en el primer caso, o histórica, en el segundo, de un acontecimiento en el mundo real, sino que se proponían seriamente contribuir de inmediato a proveer a este de una carga simbólica que lo volviera único y que lo instaurara o bien como parte de una larga e imponente línea de continuidad (la foto de *La Jornada*: la Revolución mexicana, paradigma de revoluciones sociales) o bien como generadora de una nueva línea, esto es, nada menos que como punto inaugural de una inédita época histórica (la frase de Fuentes: primera revolución, con la palabra "comunista" a la vez presente y superada y con un "post" de poderoso efecto retórico y mediático).

Solo que existe una ley implacable dentro de una disciplina híbrida que podríamos denominar física histórica, que consiste en que a cada revolución corresponde una contrarrevolución. Capítulo central de esta última fue la espantosa matanza en Acteal. La Presidencia de la República se deslindó de los hechos destituyendo al secretario de Gobernación. Se procedió a perseguir, encarcelar y juzgar a buena parte de los asesinos materiales, todos ellos indígenas, paramilitares entrenados en campos del gobierno estatal. Sin embargo, la papelería judicial se elaboró tan mal (al parecer de manera deliberada) que en 2009, después de 12 años de prisión, más de la mitad de aquéllos han salido libres mediante un inexplicable fallo de la Suprema Corte de Justicia; esta instancia, en vez de reponer el caso y ordenar la revisión de las actas y de los demás documentos, se concretó a ordenar una inmediata excarcelación masiva, pese a que los sobrevivientes de la masacre habían identificado a los asesinos sin asomo de dudas, asumiendo el

[9] Véase Andrés Ordóñez, "Gilles Lipovetsky. El individualismo democrático y una nueva moralidad para los tiempos del hedonismo, el espectáculo y el consumo": "Todos estos asuntos (aborto, caridad masiva mediante conciertos de rock, eutanasia, cruzadas contra las drogas, antitabaquismo, acoso sexual), y más, aparecen vinculados en *Le crépuscule du devoir. L'etique indolore des nouveaux temps democratique*s, de Lipovetsky, como una nueva forma de lealtad social a partir de la preservación a ultranza de la individualidad. Fin de las utopías sociales y fin del sacrificio personal en aras del prójimo; fin del imperativo moral, sí, pero no el fin de la moral, sino el comienzo de un nuevo estadio de la moralidad occidental", en Andrés Ordóñez, *Entremundos*, pp. 39-47, p. 41. El levantamiento zapatista se planteó desde antes del 1 de enero de 1994 como una utopía social, según puede constatarse en numerosas declaraciones del subcomandante Marcos, entre ellas la siguiente: "Cuando amaine la tormenta, cuando lluvia y fuego dejen en paz la tierra, el mundo ya no será el mundo, sino algo mejor...", en *cartel conmemorativo:* "Guerra de Baja Intensidad, 7 heridas y una esperanza", sobre la exposición escultórica de Carmen M. Genis, realizado por Alejandro Sacbé Shuttera Pérez, México, 2000. Podría pensarse que las utopías sociales se habrían refugiado en comunidades marginadas, rurales, a modo de último resquicio, de esperanza terminal.

riesgo de una siempre posible represalia.[10] Nuevamente el máximo poder judicial del país se aliaba con otros poderes formales y fácticos, no dejando a los ciudadanos otro camino que el del contrapoder simbólico, eventualmente estético.[11]

Ya desde 1994 fotógrafos, pintores y cartonistas habían aprovechado el carisma del subcomandante Marcos y la fuerza mediática nacional e internacional del alzamiento zapatista para ir en pos de ese carisma y de la realidad concreta, expuesta en los cientos y miles de rostros y paisajes del sur profundo de México. El notable magisterio de artistas de la lente como Manuel Álvarez Bravo, Nacho López y Juan Rulfo se deja sentir en las imágenes de Graciela Iturbide (mujer que es ejemplo de quienes buscaron imágenes de la región desde mucho antes), Antonio Turok, Pedro Valtierra,[12] Raúl Ortega, Carlos Martínez, Lorenzo Hagerman, Martín Salas, José Luis

[10] En una nota publicada el 25 de agosto de 2010 integrantes de Las Abejas manifestaban su preocupación ante la posibilidad de nuevas represalias, pero sobre todo su indignación por el recubrimiento de la verdad por parte de las versiones oficiales y su intención de borrar los hechos de la historia. Los asesinos señalados y confesos fueron presentados como víctimas de un conflicto religioso en el que se les habría consignado por el hecho de ser evangélicos, en pugna con los partidarios de la Iglesia social mayoritaria: "es una vieja táctica de los poderosos y los opresores presentar a las víctimas como victimarios y a los victimarios como víctimas [...]; ahora resulta que los paramilitares que robaron y mataron son las víctimas que sufren por su religión evangélica, mientras que las víctimas y sobrevivientes de la masacre somos los malos que hacemos que metan a la cárcel a unos 'inocentes'", en Bellinghausen, "Quieren liberar a más responsables de Acteal", p. 21).

[11] Muy pocos días antes de la matanza de Acteal, el conocido conductor televisivo y reportero Ricardo Rocha visitó la zona de los desplazados y constató la gravedad de la situación y la inminencia de una escalada. El videocasete con el reportaje pudo llegar a la Ciudad de México y transmitirse solo gracias a que el autor y los productores enviaron tres copias: una por avión, una por autobús y otra por automóvil. solo una alcanzó su destino. Las otras dos fueron interceptadas y confiscadas por agentes de la Secretaría de Gobernación. Este simple hecho demuestra que altas esferas del gobierno por lo menos sabían de los preparativos de un hecho grave y no querían testigos. Como contraste, en 2009 el poderoso canal 13 de televisión promovió (y Rocha físicamente avaló) la muy dudosa idea de que los presos liberados por esos días eran inocentes. El comentarista en turno, uno de los más vistos a nivel nacional, recordó los nombres de varios posibles encubridores, si no es que autores intelectuales, entre ellos un ex presidente de la República; pero no mencionó al responsable más probable, el entonces secretario de Gobernación, quizá porque éste ha vuelto a la política activa y es uno de los promotores de la candidatura presidencial para el 2012 de un joven político a quien también los consorcios televisivos respaldan. Tenemos entonces dos momentos característicos de la televisión mexicana actual: en 1997 hay un valiente reportaje que esquiva la censura; en 2009 el mismo conductor y reportero apoya con su presencia física y con su asentimiento tácito una muy notoria simplificación y una muy probable tergiversación de los hechos en el rubro de las responsabilidades en las más altas esferas. El cuarto poder asume las funciones del tercer poder en la medida en que dicta sentencia inapelable sobre la inocencia de los asesinos.

[12] En "Mujeres indígenas, participación política y fotografía", la doctora Deborah Dorotinsky Alperstein del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México se ocupa de la emblemática fotografía de Pedro Valtierra que apareció en primera plana de *La Jornada* el 4 de enero de 1998. La foto muestra a una mujer que detiene con sus manos a un soldado con fusil, todo ello en el contexto de tres días de cerco y hostigamiento (incluido el bloqueo de flujo de agua) por parte de los uniformados; advierte la investigadora: "La mujer está fotografiada de espaldas; eso implica que Valtierra estaba parado del lado del cerco donde estaban las indígenas, entre ellas" (pp. 5-6). Se trata, así, de un fotógrafo que plasma y "narra" los hechos desde dentro, desde la perspectiva de las agredidas.

Contreras, Francisco Olvera, Julio Candelaria, Laura Cano, Miguel Juárez, Duilio Rodríguez, Francisco Mata, Luis Jorge Gallegos, Ernesto Ramírez, Fernando Castillo, Ulises Castellanos, Fabián Ontiveros, Rodolfo Valtierra, Mariana Yampolsky, Víctor Mendiola, entre otros. En el corpus colectivo rescatado y reunido en *Mundo sin tiempo*, de Ediciones Escaramujo, se advierten muestras de fotografías *in situ*, captadoras del instante, sin retoque, y de fotografías preparadas, organizadas, expresamente simbólicas, con una intención estética casi más fuerte que la testimonial. En términos de Roland Barthes, diremos que aquéllos buscaron el *punctum* en lo inmediato, fueron al encuentro de él, mientras que éstos lo construyeron.[13]

En ocasiones ha habido alianzas entre géneros, como cuando una foto de *La Jornada* captó una práctica posiblemente original y originaria de los indígenas, el día en que los deudos de Acteal colocaron sobre la tierra irregular una inmensa secuencia de veladoras encendidas con la silueta de una cruz. También aquí, en la práctica urbana moderna llamada fotografía y en la práctica quizá centenaria, sin nombre, consistente en plantar una cruz luminosa, de cera, pabilo y fuego mínimo, es dable detectar una intención de memoria que aprovecha el doble poder testimonial y tentativamente simbólico y estético de un género o de una serie de instrumentos para un género. En la alianza no prevista ni previsible de dos géneros o prácticas se produce la consumación de un efecto simbólico y estético que no se queda en el lugar de los hechos y que llega a tener una difusión internacional.[14]

Poesía sobre la violencia: "Altares"

Un poema aparecido en 1996 se apropia del ritual de los altares y de las velas en el marco de la escritura provocada por el levantamiento de 1994:

> Altares
>
> Para saber si la veladora
> es un llanto de espanto,
> debo llenarme de cera el cuerpo,

[13] El *punctum* en la fotografía, dice Roland Barthes, "es ese azar que en ella me despunta [...] Surge de la escena como una flecha que viene a clavarse" (*La cámara lúcida*, p. 60).

[14] Tras el infortunado accidente en carretera chiapaneca del antropólogo, historiador y activista francés Andrés Aubry el año de 2007, los muchos amigos y admiradores practicaron el arte efímero de las veladoras encendidas y las frutas para acompañar primero el cuerpo y luego las cenizas de quien desde 1974 se había convertido en una figura muy respetada por diversas poblaciones indígenas y mestizas.

recurrir al santo de palo
que con sus ojos lisos
paseo por mi cabeza.

Tener en cuenta que soplar
a esas flores amarillas
es provocar a las migas secas un rezo.

Nada debe crepitar en la madera
por mucho que sea un sahumerio.

Hay ramas delictuosas en el miedo
de las sombras,
truenos negados del copal
por las vestiduras del papel picado.

Si es llanto,
hay que buscar la bruma
de la cruz sumergida
por el campo a media noche.

Es preciso encontrar el alma tutisera
entre las ofrendas,
en los restos de pan, por la miel de higo,
y en la propia harina habrá algún signo de fantasmas.

Con ganas de invertir el altar,
cubrir de velos las manos
y discernirlo todo con un desplome de rodillas.

A tientas tragarse el hollín:
que se vaya en la boca negra
el espanto y el vía crucis de su salvación.

Un páramo de veladoras
se fragua con las almas

y las hace llorar febriles
en el temblor del pabilo
y sin escape alguno.[15]

Es así como una práctica ritual se desplaza a la poesía con ayuda del recurso de una variante de metalepsis: el ritual íntegro se traslada del mundo concreto al mundo del papel, con la evidente posibilidad de que el propio dolor y la impotencia lo subviertan ("con ganas de invertir el altar") en un esfuerzo por buscar el sentido mediante una desesperada modificación del rito.

"Hojamarga"

Muy pocos días después de la matanza de Acteal, el suplemento Masiosare de *La Jornada* rescató un poema de Juan Bañuelos, viejo militante del grupo poético La Espiga Amotinada. Si bien escrito antes de la masacre (pero después de enero de 1994, además de que aparece fechado y situado en el municipio de Chenalhó, donde se encuentra la comunidad de Acteal), el sutil poema rescata la atmósfera de angustia y recelo en el marco del creciente contragolpe de la contrainsurgencia y de la contrarrevolución en la zona de los hechos; el texto tiene además la característica de que busca recrear, en español, algunas cadencias sintácticas de una suerte de lengua maya a la vez idealizada y rescatada, e incorpora usos de la poesía moderna como la disposición gráfica, el empleo significativo de los signos de puntuación, la frase corta y la ausencia de un evidente yo lírico y de un no menos evidente tú lírico, todo ello en una suerte de sincretismo que se practica en el magma de la poesía (asimismo, el título que aglutina y funde sustantivo y adjetivo es una práctica moderna vanguardista que aquí cumple la función de ensamblar definitivamente lo amargo con la hoja, a la vez que transmite un cierto efecto de palabra indígena, en la medida en que lenguas como el náhuatl, la lengua indígena más hablada en México, tiene una notable característica aglutinante):

Hojamarga

No están mudos
Nunca han partido nuestros muertos
: se les oye en la leña
que arde

[15] Cecilia Isabel, "Altares", en *El amor en tiempos de guerra (...de baja intensidad)*, s/p.

: en el sollozo
del humo
: en los labios
de la llaga
Hombro con hombro
vivos y muertos
vamos
hija del campo
y de la luz /
vientre de piedra
so llamada /
nunca
se elevó
tan bajo
tu hambre /
tu sombra sin
su cuerpo /
la impostura /
la ceniza
de tus trojes
quemadas /
el látigo / los nadies
de la sed...
—¡que sé yo qué!—

Y a punto
de salpicar
está
la sangre estando
fraternal
estaba
y doliente
dolida

La muerte
entona
entonces

zancudona
mente
una canción
de cuna
a donde el sol
camina

Perdida
a lo lejos
no puedo asir tu mano seca
como un río
Sé que vives: ven
—no sé dónde— sé
que vives / van
a acudir /
vendrán
todos tus hijos: las mujeres
y los hombres *murciélago* /
los *cigarra* los *abeja*
y los hombres *hormiga*
también
los pobladores de las Siete
Cuevas /
son los hombres de
maíz
con su rostro de limo

Dime
qué ves / vuelve
la cara /
gira /
danza
alrededor
de nuestro Árbol
de la Vida
Sordomuda

(no se dice tu nombre
se respira)

Habla
me
aunque es de noche
no tardes en llegar
oh Patria amarga:
acompáñanos
aunque es de noche
En tierra de acahuales
andamos andando
Bailemos
Bailemos[16]

"ACTEAL"

Un poema escrito expresamente sobre Acteal es el texto homónimo de Francis Mestries, aparecido trece meses después del genocidio:

ACTEAL

Cicatriz en la memoria.
La camioneta dando tumbos durante cuatro horas,
el olor a sudor de cotones y morrales bajo la lona.
San Pedro Chenalhó:
capillas entre nubes y pinos,
cruces foliadas sobre los cerros,
Gólgotas o patíbulos.
La velada con el padre Miguel en torno a una botella de Ricard,
único recuerdo del lejano terruño,
mientras escuchábamos el crepitar de su ingenio contando
su diario batallar en su segunda Patria
sin poder [dar] crédito.
El mercado dominguero que languidece

[16] Juan Bañuelos, "Hojamarga", en *Masiosare*, pp. 8-9.

en la música raída de los altavoces
y en las alcoholizadas coplas resueltas en quejas.
El camino de regreso a los parajes
se siembra de víctimas del "posh"
destinado de penas:
magra cosecha, escuálida venta, centavo sobre centavo.
Las mujeres estoicamente recogen los restos.

Mujeres magulladas, violadas desde la secundaria por sus mentores,
mujeres hastiadas que de tanto agravio anidan panteras.
El crimen navideño fue contra ellas,

para matar la semilla, para callar la voz de la tierra
que ellas alimentan con el ombligo de sus crías,
su lenguaje como arrullo de manantial,
se plegaria invocando la paz,
para arrancar sus cuerdas de raíces entreveradas.
Durante cuatro horas las venadearon por los cerros y el arroyo,
y ellas buscando su prole en el fragor de las balas.
No fue suficiente la muerte a filo de machete,
fue preciso humillarlas en su dignidad,
y apagar la pregunta insistente en los ojos de los niños.

Levantando su lápida emergen las sobrevivientes,
pero no del silencio: emparedadas en su mutismo,
empozadas en el espanto, el estupor y la rabia,
lanzan un grito entre dientes,
un alarido sofocado en la garganta
vuelta puño cerrado.
Los rezos, el humo de las veladoras y del acre copal,
las azucenas, la juncia y las semillas de maíz
no alcanzan a cubrir este grito,
este rencor fosilizado.
Parecen esperar la muerte o una vida habitada por sonrisas de ángeles.
¿Para qué huir otra vez?
¿Algún día se acabará esta diáspora?

> Las voces desde la selva callaron entonces como las suyas
> durante muchas lunas ensangrentadas.
>
> Los demonios siguen sueltos en Chenalhó,
> y los que afilaron el cuchillo se limpian las manos
> con frases lapidarias sobre el atavismo de los indios.[17]

Dignas de destacarse, así sea someramente, son la noción de "diáspora", que nos recuerda que en vísperas de la matanza las futuras víctimas y sus inminentes deudos huían de un lado a otro, desplazados, expulsados, así como la utilización de la palabra para culpar a los propios indígenas de la masacre ("el atavismo de los indios"), esto último a partir del hecho de que los paramilitares asesinos fueron indígenas de otras comunidades, preparados en campos de adiestramiento de los poderes municipal, estatal y federal.

OTRAS ESCRITURAS

Por lo menos tres géneros más han sido relevantes para el intento de denuncia y de preservación de los hechos: el testimonio, la crónica y el relato de vida. La importancia de estos géneros concomitantes se ratificó tanto en 1994 como en 1997. Más aún, puede decirse que la crónica, género a la vez (potencialmente) literario y periodístico, tuvo en 1994 y 1997 un resurgimiento en México debido a la sorpresa, a la vertiginosidad de los acontecimientos, a la gran suma de participantes y a la rapidez con que los aparatos represivos quisieron silenciar y tergiversar los hechos manipulando escenas y escenarios, amenazando y acusando a inocentes, protegiendo a culpables y ensayando interpretaciones falaces que luego se reprodujeron en los medios controlados por los poderes estatuidos. Por ejemplo, Hermann Bellinghausen, uno de los grandes especialistas del tema ya desde antes de 1994, ha dedicado una parte importante de su vida al rescate de los fenómenos concretos y de la memoria en Chiapas. He aquí el testimonio directo de un testigo:

> Después de reconstruir la ruta de la huida, Pablo y su compañero nos llevan a recorrer las casas de otro barrio de Acteal. Su compañero, Javier, llega a su casa, ve un alambre mal puesto donde él dejó ayer un candado. Javier es de Acteal, de las bases de apoyo zapatistas, dice.
>
> ¡Mi grabadora!, exclama al detectar su ausencia en la casa saqueada. A partir de ahí cada casa que visitamos está igualmente saqueada, destruida.

[17] Francis Mestries, "Acteal", en *La Jornada del Campo*, p. 8.

> Éstos no fueron los paramilitares. Ellos hubieran quemado. Éstos fueron los policías, asegura Javier. Poco después encontrará tirado en el dormitorio un sombrero de policía. Lo recoge, se lo lleva a la nariz con sorprendente instinto y dice: "Huele a *caxlán*."[18]

Otro fragmento de testimonio de vida parece ya no necesitar nada para haber sido escrito por un Ernest Hemingway: "Llegué como a la una y media de la noche y encontré los cuerpos amontonados; parecía que los iban a quemar; grité, ¿hay alguien vivo? Nadie me respondió".[19]

Otras artes

También la escultura y la pintura han tenido un desempeño estratégico. En épocas de las sociedades letradas, como la Francia revolucionaria de fines del XVIII, los argumentos escritos pesaban más que las imágenes y que los símbolos visibles y transportables, susceptibles de multiplicación:

> A pesar de sus horrores totalitarios, la Revolución francesa no fue un arrebato irracional. Fue un periodo de escritura, no de creación de imágenes. Los argumentos y la retórica importaban sin duda más que estos emblemas, [...]. solo la British Library posee unos 50.000 panfletos y revistas impresas durante la revolución, y solo unos pocos de ellos están ilustrados. De hecho, Salaville, como se recordará, había advertido a sus compatriotas que no deberían tolerar las fuerzas irracionales que se alimentan más de imágenes que de argumentos.[20]

[18] H. Bellinghausen, "Estaban de rodillas, rezando, y los mataron por la espalda", p. 4.

[19] *Ipuc sc'oplal milel ta. Acteal. Una herida abierta*, p. 90. Carlos Lenkersdorf apunta que "*Kaxlán* es el no indígena, a menudo representante de los opresores en muchas partes de Chiapas. Se deriva de la palabra *castellano*. Véase la nota 23 de este capítulo y también Robert M. Laughlin 1975: 1969" (*Indio 'otik ja jtz'eb'ojtiki. Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*", p. 65). Cabe añadir que la palabra Kaxlán es para los tzotziles un adjetivo para designar al huevo de gallina *ton' kaxlán*, y solo en segunda instancia al hombre blanco. Para un vínculo entre Laughlin y Juan Rulfo.

[20] E. H. Gombrich, *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*, p. 181. Por el contrario, en su ponencia sobre la fotografía de mujeres tras Acteal, la investigadora Deborah Dorotinsky Alperstein considera que la Revolución francesa fue la primera gran expresión social en que las imágenes, concretamente de mujeres, tuvieron una presencia estratégica: "Janis Bergman-Carton nos presenta en un capítulo de su libro *The Woman of Ideas in French Art, 1830-1948*, las imágenes iniciales de las revolucionarias de octubre de 1789. En una de sus imágenes, de autor desconocido, las mujeres de las clases proletarias marchan a buscar a Luis XVI para traerlo de regreso de Versalles a París para ser juzgado. Sus cuerpos se funden en uno solo, el cuerpo social femenino. Hasta 1791, por lo menos, las imágenes de mujeres participando en la República no presentaron, según Bergman-Carton, una representación que denostara al género femenino" (p. 6).

En tiempos de las sociedades iconográficas, esto es, de las sociedades que se escriben a sí mismas mediante imágenes, sería imposible que la sociedad civil no buscara construir un contrapoder con la ayuda de imágenes y en general de artes visuales. Artistas como Patricia Mota, Beatriz Aurora, Arbey Rivera, Antún Kojtón, Margarita de la Peña, Carmen Martínez Geni, buscan traer a cuentas los símbolos milenarios de las culturas asentadas en suelo mexicano y aprovecharlos para su expresión contemporánea. En enero de 2004, en el marco del evento "20 y 10: el fuego y la palabra", se tuvo la oportunidad de ver converger en el Centro Cultural Jaime Sabines de Tuxtla Gutiérrez, éstas y otras expresiones de la plástica. Como simple muestra, mencionamos aquí dos trabajos:

En *A pesar de la guerra la palabra es nuestra*, Antún Kojtón mezcla colores contrastantes y pinceladas nerviosas y gruesas y así pinta un rostro cuya tensión se concentra en cuencas sin ojos y en una boca cercada de púas; de ese modo alcanza una variante sumamente sugestiva y dramática de *El grito*, de Edvard Munsch. La oscilación entre lo figurativo y lo abstracto va de la parte inferior a la superior, como si la víctima de la tortura se fuera literalmente desfigurando hacia la zona de su pensamiento. Las lágrimas de sangre remiten al pasaje bíblico de la víctima inocente por excelencia en la civilización occidental.

En *El duelo de Acteal*, Patricia Mota remite a fotografías y a escenas literarias de Juan Rulfo, así como a fotos de Graciela Iturbide y de otros artistas de la lente, a figuras del Doctor Arlt y a colores y simetrías de Rufino Tamayo, todo ello para recrear el tema universal de las mujeres desamparadas que en medio del luto transitan por el infierno del rojo y del amarillo con tal de hacerse oír.

En cuanto a la escultura y a las instalaciones, destaca Carmen M. Genis, quien a juicio de Alberto Híjar,

> ha decidido ofrecer su obra al esclarecimiento de la verdad social, pero evita el panfleto a fin de conseguir –con recursos estrictamente escultóricos– dar a entender la guerra de baja intensidad incorporada por la globalización capitalista a nuestra vida cotidiana.
>
> Para ello, significa los bloques de madera con incisiones, heridas y cortes para producir una gran metáfora de la inclusión de la brutalidad en nuestras vidas. Recurre a instalaciones cuando descubre la complejidad circundante donde la violencia irrumpe sin avisar, hasta el punto de instalarse en el umbral de la fatalidad. A fin de no hacer de ésta destino manifiesto, Carmen combina tersuras con texturas aparentemente naturales, a modo de hacernos sentir ese continuo vaivén de la guerra declarada por los neoliberales a los pueblos desprevenidos e indefensos.[21]

[21] www.laneta.apc.org/menriquez/12oct2001/cartel/cartel09.htm (consulta 08/07/2009).

Una de sus imágenes más notables, la de una máscara mortuoria de una figura indígena que es simultáneamente heredera de viejos señoríos y simple ser humano masacrado, aparece en el centro de la composición del cartel que en 2000 se preparó para difundir una exposición de la escultora en el marco de la "I Bienal Olga Costa de Pintura y Escultura", celebrada en La Habana en julio de 2001. La escultura, titulada *Herida VI:* Trauma, recibió el reconocimiento de Mención Honorífica. A su vez, el cartel, titulado *7 heridas y una esperanza*, aprovechó la apertura del género propagandístico para mezclar interdiscursivamente poesía, fotografía y reseña con las propias imágenes de las esculturas, relacionadas entre sí por una espiral que busca el efecto de un poder centrífugo que, a la vez que sacuda de las heridas y sus marcas traumatizantes, trace un camino ascendente y envolvente (en cierta forma como el *Aufhebung* hegeliano), con miras a la construcción de un nuevo tipo de sociedad (*7 heridas y una esperanza*). Dato relevante con relación al cartel es que fue elaborado antes del Comunicado que en el año 2003 anunció la desaparición de los llamados Aguascalientes zapatistas[22] y su reemplazo por los denominados Caracoles-Juntas de Buen Gobierno que, entre otros cambios de organización y administración con respecto a aquéllos (principalmente, el de ser sedes del gobierno autónomo), contemplaban la preeminencia simbólica de la espiral en la figura del caracol para los propósitos políticos y retóricos que perseguían. En la fundamentación de esta imagen como metáfora del nuevo gobierno, Marcos escribía:

> Durante varias horas, estos seres de corazón moreno [los hombres y mujeres indígenas] han trazado, con sus ideas, un gran caracol. Partiendo de lo internacional, su mirada y su pensamiento ha ido adentrándose, pasando sucesivamente por lo nacional, lo regional y lo local, hasta llegar a lo que ellos llaman "El Votán. El guardián y corazón del pueblo", los pueblos zapatistas. Así desde la curva más externa del caracol se piensan palabras como "globalización", "guerra de dominación", "resistencia", "economía", "ciudad", "campo", "situación política", y otras que el borrador va eliminando después de la pregunta de rigor: "¿Está claro o hay pregunta?". Al final del camino de fuera hacia dentro, en el centro del caracol, solo quedan unas siglas: EZLN.[23]

En síntesis (para finalizar), estos casos son solo una muestra de cómo diferentes artistas mexicanos y extranjeros se han visto estremecidos y convocados por la perversidad de una contrarrevolución que, desde los primeros días de enero de 1994, quiso que

[22] El nombre recuerda el primer sitio donde se celebró en 1914 la Convención que dio origen a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

[23] Chiapas: la treceava estela. Primera parte: un caracol. Comunicado del EZLN, *La Jornada,* 24 de julio de 2003, pp. 5-6.

el antiguo (y nuevo) orden neoliberal volviera a tener bajo su control la conducción de la República. Poco se ha mejorado desde 1994. Más allá de algunas mínimas reivindicaciones, la pobreza y la marginación, empero, se han agudizado. La matanza de Acteal buscaba suprimir definitivamente una alternativa de autonomía y de participación política pacífica por parte de aquellos que, habiendo sido dueños de estas tierras durante cientos de años, a lo largo del último medio milenio han padecido sojuzgamiento y humillación. El lado poético del levantamiento de 1994 ya insinuaba que el depositario original de la soberanía, para recobrarla, no iba a recurrir a la violencia sino en caso extremo. Ejemplo clarísimo de ello es la manifiesta intención simbólica del nombre Las Abejas, que trabajan con la palabra en pos de la paz justa y digna que desde centurias sus hermanos de sangre han anhelado. El recurso así a lo simbólico, a las representaciones artísticas, constituye una vocación por la paz, pero una vocación *estratégica* que lucha y resiste frente a cualquier imposición y recubrimiento ideológico, al tiempo que mira esperanzadoramente a un mundo distinto, posible, marcado de parte a parte por la huella imborrable de la alteridad de la que surge.

Bibliografía

Autores varios (1998), *Ipuc sc'oplal milel ta. Acteal: una herida abierta*. Tlaquepaque, ITESO.

Autores varios. *Mundo sin tiempo*. s/l., s/e., s/f.

Bañuelos, Juan, "Hojamarga", en *Masiosare* de *La Jornada*, domingo 28 de diciembre de 1997, pp. 8-9.

Barthes, Roland (2009), *La cámara lúcida*. Barcelona, Editorial Paidós.

Bellinghausen, Hermann, "Estaban de rodillas, rezando, y los mataron por la espalda", en *La Jornada*, miércoles 24 de diciembre de 1997, p. 4.

—, "Quieren liberar a más responsables de Acteal", en *La Jornada*, miércoles 25 de agosto de 2010, p. 21.

Borges, Jorge Luis (1976), *La moneda de hierro*. Buenos Aires, EMECÉ.

Dorotinsky Alperstein, Deborah, "Mujeres indígenas, participación política y fotografía", ponencia presentada en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos. Río de Janeiro, 11-14 de junio de 2009.

Flusser, Vilém (2000), *Hacia una filosofía de la fotografía*. México, Trillas / SIGMA.

Girón Zapata, Rosalina, "El alma de Manuelito", en *Ch'uel* (Alma), http://www.laneta.apc.org/menri quez/ skayojil/asg.htm (consultada el 8 julio de 2013).

Gombrich, E. H. (2003), *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunica ción visual*. México, Fondo de Cultura Económica.

Lenkersdorf, Carlos (2003), *'Indio 'otik ja jtz'eb'ojtiki. Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Mestries B., Francis, "Acteal", en *La Jornada del campo*, miércoles 27 de enero de 1999, p. 8.

Montemayor, Carlos, "Chiapas: ¿Solución pacífica o solución militar?", en *La Jornada*, domingo 2 de enero de 1994, pp. 1, 3.

Ordóñez, Andrés (2004), *Entremundos*. México, Siglo XXI Editores.

Pérez Enríquez, María Isabel (1994), *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larráinzar y Chamula*. México, Claves Latinoamericanas.

Sontag, Susan (1996), *Sobre la fotografía*. Barcelona, Editorial Hasa.

Sánchez Gómez, Armando. "Pinceladas poéticas", en http://www.laneta.apc.org/menriquez/skayojil/ asg.htm (consultada el 8 julio de 2013).

Sánchez Prado, Ignacio M., "El giro (post) humanista. A manera de introducción", en *revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXXIV, núm. 68, segundo semestre de 2008, Lima, Hanover NH, pp. 9-18.

Subcomandante Marcos , "Chiapas: la treceava estela. Primera parte: un caracol", comunicado del EZLN, en *La Jornada*, miércoles 16 de julio de 2003, pp. 5-6.

Taller Literario Bertolt Brecht (1996), *El amor en tiempos de guerra (...de baja intensidad)*. Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas.

Touraine, Alain (2000), *Crítica de la modernidad*. México, Fondo de Cultura Económica.

ILUSTRACIONES

(S. a., *Mundo sin tiempo. Imágenes de Chiapas, México.* Ediciones Escaramujo, 1997.)

Fotografía. Graciela Iturbide
Título. "Chiapas, México, 1976".

Fotografía. Carlos Martínez
Título. "Chichihustán, Chiapas, 1991".

Fotografía. Lorenzo Hagerman
Título. “Selva Lacandona, 1994”.

Fotografía. Martín Salas
Título. “Ejido Morelia, Chiapas, 1994”.

Fotografía. José Luis Contreras
Título. “Selva Lacandona, Chiapas, 1995”.

Fotografía. Francisco Olvera
Título. "San Andrés Larráinzar, Chiapas, 1996".

Fotografía. Laura Cano
Título. "Chiapas, México, 1994".

Fotografía. Duilio Rodríguez
Título. "Ejido Morelia, Chiapas, 1994".

Fotografía. Francisco Mata
Título. "Selva Lacandona, Chiapas, 1994".

Fotografía. Ernesto Ramírez
Título. "Selva Lacandona, Chiapas, 1995".

Fotografía. Fernando Castillo
Título. "San Juan Chamula, Chiapas, 1994".

Fotografía. Rodolfo Valtierra
Título. "San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1994".

Fotografía. Víctor Mendiola
Título. "Teopisca, Chiapas, 1994".

Fotografía. (S. a.) en *La Jornada. Suplemento de Masiosare*,
Fecha. 28 de diciembre de 1997, p. 1.

Fotografía. Antún Kojtón
Título. *A pesar de la guerra la palabra es nuestra.*

Fotografía. Patricia Mota
Título. *El duelo de Acteal*.

Fotografía. Carmen Martínez Genis
Título. *Herida III: Nonato*.

La *marcha de los claveles rojos:* representación fotográfica de una historia

Erika González León[1]
Juan Carlos Vázquez Médeles[2]

Resumen

El fotógrafo sueco Mauro Calanchina captó con su cámara la marcha realizada el 28 de julio de 1977, durante el sepelio del estudiante Robín Mayro García, asesinado durante el conflicto armado interno guatemalteco. De las cientos de imágenes que se tomaron ese día, una de ellas trascendió por su simbolismo, aquélla que mostraba un joven asistente a la marcha empuñando en su mano un clavel rojo. Esta fotografía fue publicada por primera vez en la revista cultural de la Universidad de San Carlos de Guatemala: la revista *Alero*, en su portada de color carmesí mostraba el clavel rojo como símbolo de la molestia por la represión en el país. De ahí el significado de dicha flor se ha modificado hasta transformarse en un emblema de la lucha estudiantil, un ejemplo de ello es un mural dentro de la propia Universidad donde se dan las primeras asociaciones de este clavel como parte de la lucha ideológica y de los asesinados durante el conflicto, por lo que el discurso de la propia imagen se transformó ya que se le consideró como la representación de los mártires, víctimas de la guerra.

La desaparición de los aquechistas

Durante la segunda mitad de los años setenta, las prácticas contrainsurgentes desatadas por el conflicto interno guatemalteco, golpearon a diversos actores de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC). Una de estas muestras de violencia fue el asesinato del abogado Mario López Larrave, suscitado el 8 de junio de 1977, miembro del Consejo Superior Universitario y representante legal de diversas organizaciones sindicales a través del Bufete Popular (Cazali, 2001: 409-410). Su muerte fue perpetrada por la organización paramilitar Ejército Secreto Anticomunista (ESA), comandado por el jefe de la policía guatemalteca Germán Chupina Barahona; este acto llevó a la calle a más de cien mil personas que se reunieron para protestar ante tal hecho.

[1] Maestra en Historia del Arte, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE). Estudiante del doctorado en Historia del Arte, UNAM, IIE.
[2] Maestro en Historia (opción Historia de América) Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, IIH. Estudiante del doctorado en Estudios Latinoamericanos. FFYL-UNAM.

Sin embargo, este no fue un acontecimiento único, al mes siguiente, el 28 de julio, fueron secuestrados y detenidos por cargos de supuesto robo los estudiantes Aníbal Leonel Caballeros Ramírez, alumno del Instituto Rafael Aqueche y Robín Mayro García Dávila, matriculado en la carrera de Agronomía; además de los dirigentes sindicalistas de la fábrica Cordelería La Rápida, Dionisio Pascual Ramírez, Rodrigo García y los hermanos Antonio y Eusebio Pérez Vásquez. El cuerpo torturado de Leonel Caballeros apareció dos días después de su secuestro, la consternación del estudiantado guatemalteco llevó a una movilización durante su sepelio que se prolongó por varios días y en diversos departamentos del país, el conglomerado reunido sorprendió a la sociedad, como lo explica un diario local:

> Por primera vez, desde la creación de la Ciudad Universitaria, una marcha estudiantil recorre las calles de la ciudad y aproximándose al centro, realizaron un emotivo mitin en la Avenida Bolívar, insistiendo en la consigna *¡Queremos a Robín vivo!* (Álvarez, 2002: 146).

Aunque se exigió la aparición del joven Robín García con vida, la amenaza que éste había recibido días atrás junto con otros dieciocho estudiantes por las críticas publicadas en la revista *Pueblo y Estudiante*, se cumplió y su cadáver fue encontrado el 4 de agosto, en el kilómetro 48 de la carretera rumbo a Palín, con muestras visibles de tortura y múltiples heridas de bala, además de una nota del Ejército Secreto Anticomunista que se adjudicaba la autoría del asesinato (Secretaría de la Paz, 2009: 8).

La marcha

El viernes 5 de agosto de 1977, fue llevado el cuerpo de Robín García a la Rectoría de la USAC, de ahí en procesión se le trasladó al Instituto Rafael Aqueche, donde estudiaba Leonel Caballeros, para finalmente ser sepultado en el Cementerio General. El sepelio de Robín se convirtió en una masiva y pacifica manifestación de repudio a la violencia generalizada en el país. Una nota periodística narra, sin ocultar la emotividad del autor, los acontecimientos de ese día:

> Una marea de jóvenes,, hombres y mujeres, de difícil cuantificación pero que no era menor a 50,000 o 60,000, acompañó silenciosamente ayer el cadáver del estudiante de la Facultad de Agronomía de la Universidad de San Carlos y ex dirigente estudiantil de la Escuela de Comercio Mayro Robín García Dávila (*sic*), de 19 años de edad. En un orden admirable, las interminables columnas de estudiantes de educación media y universitarios, sin un grito, sin una voz

> destemplada, ocuparon 20 cuadras del centro de la ciudad, llevando en hombros durante buena parte del trayecto el féretro del joven asesinado por el Ejército Secreto Anticomunista. [...] decenas de millares de adolescentes y jóvenes hombres y mujeres enarbolaron un clavel rojo [...]a su ingreso al Cementerio General, unánimemente todos levantaron a punta de brazo su clavel en lo que parecía una consigna previamente establecida (gráfico, 1977: 3).

Este momento fue captado por la cámara del fotógrafo de origen sueco Mauro Calanchina.[3] La fotografía original en blanco y negro, plasma el instante justo donde un centenar de hombres y mujeres reunidos frente al Edificio de la Policía Nacional de Guatemala de manera casi casual empuñan un clavel rojo[4] (figura 1. Cortejo fúnebre).

> Hay rostros de desconcierto, de introspección, de coraje. Algunas miradas sombrías permanecen ajenas a lo que sucede a su alrededor, las menos observan la lente de la cámara. Pese a que la composición de la fotografía dirige nuestra mirada al centro de la imagen para observar a la figura femenina que fija su mirada impávida hacia nosotros, son dos los rostros que llaman la atención y que sobresalen del resto, el de una mujer que alza su brazo sosteniendo un ramo de flores ya marchitas envueltas en un papel blanco y el de un joven que indiferente a la presencia del fotógrafo mira a la lejanía, su ceño fruncido refleja molestia; sus ojos contrastan con la sutileza con la que porta el clavel rojo en su brazo levantado, la cara de su acompañante es velada por otra flor que es portada por un pequeño niño. Los presentes permanecen en silencio, el instante refleja una calma perenne. El conglomerado humano se diluye inacabadamente entre árboles, carteles publicitarios y edificios que circundan el segundo plano de la imagen.

[3] Mauro Giussepe Francesco Calanchina Poncini nació en Lugano, Suiza, el 17 de diciembre de 1951. De 1965 a 1972 se desenvolvió en Suiza como fotomecánico, foto animador, sonidista y asistente de cámara para el periódico *Gironale* y para la agencia televisiva *GP Cartons Film*. En 1973, mismo año que se asentó en Guatemala, participó en la *XII Bienal de Sao Paolo*, Brasil, también expuso su obra en el Museo Nacional de Costa Rica. Colaboró en diversas publicaciones coligadas a la USAC pero sin desempeñar el papel de fotógrafo. En 1978 inició su militancia en el Partido Guatemalteco del Trabajo.

[4] "Fue durante el sepelio de Robín García donde aparecen los claveles por primera vez. Sorprendente porque no era una cuestión planificada, si bien, algún grupo los llevó con esa intención de hacer esa demostración, la gente los asumió como ese homenaje... bueno, nosotros llevamos flores a los muertos, pero flores alegres, si querés para las festividades, pero de hecho, yo creo, que eso constituyó la simbología que se instaurara la imagen del clavel como símbolo de lucha que era todo lo contrario. Yo creo que si es bien significativo pero fue un proceso, a partir que aparecen en un entierro, en un acto luctuoso, después aparecen en todas las manifestaciones, y de hecho, se siguen utilizando, cada vez que voy a una marcha, siempre hay algún clavel de por medio". Entrevista con Julio Rodolfo González.

> Esta fotografía fue publicada por primera vez en la revista cultural de la USAC: la revista *Alero*. La portada mostró únicamente un detalle: los claveles que izaron el conglomerado de asistentes al sepelio como sinónimo de su molestia por la represión y violencia que se vivía en el país.

La revista *Alero* resultó ser el mejor medio difusor para esta imagen, ya que desde la gestión del rector Rafael Cuevas del Cid, la USAC fomentó cambios institucionales. El proyecto editorial de *Alero*, tenía el interés de "superar la barrera de lo academizante, superar la actitud estéril, la falta de vitalidad y aumentar el sentido de lo auténtico". [5] Con lo cual buscaron materializar concepciones artísticas que delinearon el quehacer cultural de sus colaboradores, que resultaron en un grupo de intelectuales que paulatinamente contribuyeron en el quehacer literario e histórico de Guatemala, entre ellos destacan Mario Benedetti y Julio Cotázar.

La latinoamericanización de la revista convivió con los temas locales, así como con la realidad violenta que vivió el país centroamericano. Por ello la dinámica alrededor de la muerte de los estudiantes García Dávila y Caballeros Ramírez ocupó el interés y rechazo del Consejo Editorial de *Alero*, tanto que decidieron ocupar un número de la publicación para hacer público su sentir:

> Una vez más, nuestras páginas, hechas para hurgar los horizontes de la creación científica y artística se visten de negro para reiterar nuestra protesta por las manifestaciones inverosímiles que cobra la violencia institucionalizada en el país.
>
> [...] *Alero*, hecha para transmitir la vida de nuestro pueblo, de nuestra tierra, de nuestro continente, gasta la fuerza de su contenido en la protesta por la represión, el crimen y el exilio que hoy se abaten sobre casi toda Latinoamérica (*Alero*, 1977: 3).

En agosto de 1977, salió con un costo de Q. 0.40, el número 25 de la revista *Alero*, el sutil dramatismo de la portada color carmesí refería a los hechos recientes, la represión y el terror que enfrentaba la población guatemalteca. La publicación contó con un anexo que engrosó su tradicional formato a 210 páginas, mismas que mezclaron las reflexiones literarias, cartas de solidaridad, denuncias y posturas ante los asesinatos de los estudiantes García Dávila y Caballeros Ramírez (figura 2. Portada).

La fotografía de Mauro Calanchina se imprimió en la portada y será este el momento en el que se inician las modificaciones a la imagen. Se le recortó, limitándose a presentar

[5] En hoja mimeografiada anexa a la publicación y titulada: *Guía para autores y suscriptores*, se señala que "El pago por colaboración publicada es de Q.20.00 quetzales ($ 20.00 dólares)". Entrevista con Ramírez Amaya.

el ceño de un joven que iza un clavel y varios brazos levantados que sostienen la flor. Se invirtió en espejo el orden de los personajes y aunque el formato original fue una película en blanco y negro para la revista se publicó en negro sobre rojo, lo que dio más contraste y realce a los gestos faciales de los asistentes a la marcha y aportó cierto dramatismo que la fotografía original no contaba. Por lo que respecta al paisaje este se suprimió en su totalidad, le fueron retirados los edificios que circundaban a los manifestantes, así como los letreros con nombres de almacenes y el logotipo publicitario de Pepsi.

Esta composición trascendió con una fuerte carga simbólica, no solo resultó una de las imágenes más conocidas de Calanchina, considerado como un actor social e histórico durante el conflicto armado ya que gracias a él se conserva testimonio y la memoria de un tiempo;[6] sino que se convirtió en una imagen de evocación a Robín García, que si bien no se muestra su cuerpo inerte, es una apología al movimiento estudiantil y al ideario revolucionario, donde el concepto del martirio es una constante que se entretejió con la fotografía y el contexto para resultar en el prototipo del mártir guatemalteco. El recurso discursivo de la palabra mártir, deposita en la víctima un halo religioso, "derivado de la teología cristiana y aumentado por lo principios revolucionarios" (Cortez, 2010: 105), que se traduce en la glorificación del sacrificio. Los textos dentro de la revista *Alero* fortalecen esta percepción:

> Esta vez, se trata de la muerte de los estudiantes Robín Mayro García y Aníbal Leonel Caballeros, muertos salvajemente a golpes por haber vivido como corresponde a una juventud, con responsabilidad y con sentido entrañable por el futuro de nuestra sociedad.
>
> De nuevo reiteramos: la represión no podrá jamás acallar la inteligencia. Cada gota de sangre mártir derramada se multiplicará en la decisión del pueblo, que está dispuesto, pese a cualquier sacrificio, a construir su futuro luminoso. ¡No habrá claudicaciones! (*Alero*, 1977: 3).

La fuerza de la imagen estudiada contiene una alusión al joven estudiante Robín García y a la lucha estudiantil, que a través de la fotografía responde a los paradigmas

[6] "Mauro se convirtió, yo creo, en el fotógrafo [...] (Corresponsal de Guerra) dentro de la situación política tan alarmante en ese tiempo, Mauro andaba en todas partes tomando fotografías que ahora son testimonio de todo lo que pasó, quizá si no estuvieran las fotos de Mauro, no habrían esos testimonios" Entrevista con Roberto Díaz del Castillo.

[A] partir de la publicación de su trabajo en la *revista Alero*, su obra se convirtió en el paradigma de lo que la composición fotográfica, en un contexto de violencia política y disparidad económica debía señalar y exponer. La crítica artística circunscribió su obra dentro la responsabilidad social y a él como la figura de un artista comprometido con la lucha revolucionaria.

revolucionarios de la época.[7] De tal suerte que el activismo militante de García Dávila, desempeñado como aprendiz intelectual en el periódico *Pueblo y Estudiante*, situación por la que recibió amenazas contra su vida, se manifiesta en los ejercicios poéticos del joven, donde se reafirma la pretensión de entregar la propia existencia en razón de la lucha revolucionaria. Estos versos fueron rescatados en el homenaje póstumo, *La marcha de los Claveles Rojos. Poemario y biografía de Robín Mayro García Dávila* publicados en 2009. Uno de sus textos enfatiza lo antes señalado:

A lo mejor
Nos obligan
A dejar la vida,
Por haber editado
Un periódico
Con tanta verdad.
En fin, la muerte es tan natural,
Que no me da pena morir,
Por haber usado
Las palabras
Y las letras
Para lo que se hicieron:
Para decir la verdad
Sin tanto adorno

(Secretaría de la Paz, 2009: 13).

El desdén a la muerte no se contrapone a la pasión por la vida, la utopía revolucionaria es sólida para alcanzarla. Sin embargo, es necesario enfocarnos en el martirio, como un concepto de santidad cristiana, que convive con su ideología marxista en la lucha por la transformación de la realidad, particularmente alrededor del tema abordado.[8]

Esa conciencia en el estudiante guatemalteco, politizado y organizado, tiene un sentido escatológico en la militancia y posee sus propios recursos rituales e intelec-

[7] Ricardo Melgar Bao explica que: "El ámbito guerrillero contiene procesos rituales que implican: iniciación, combate y muerte, que en ocasiones son trascendidas por el revolucionario" (Melgar, 2006: 44).

[8] Verónica Rueda Estrada plantea la relación que permeó en la lucha del *Frente Sandinista de Liberación Nacional* y el cristianismo, aclarando que: las convergencias entre marxismo y cristianismo no son originales del sandinismo, pues previamente ya habían sido señaladas por Federico Engels, quien decía que los dos eran movimientos de grupos oprimidos que predicaban su futura liberación (Rueda, 2006: 202).

tualizados, como se percibe en la narración de Ruth del Valle donde refiere que ante la posibilidad real de una desaparición forzada se contaba ya con "la foto del afiche", que proyectaría la imagen de la victima durante el proceso de búsqueda y exigencia de su aparición. Explica:

> En ese momento se nos acabaron las bromas, "la de la foto del afiche", que consistía en que todos entregaban fotos, para cuando pasara algo ya se tenía la foto para el afiche (Ríos, 2007: 84).

Aunque este no es el caso de Robín, ya que la fotografía que lo identifica tras su muerte fue proporcionada por su familia y fue tomada de su cédula de identificación[9] (figura 3. Afiche) Este afiche que empezó a circular en los diarios guatemaltecos y entre los estudiantes, se empleó para el diseño de los murales conmemorativos del joven Robín en la USAC, donde se le representa junto con claveles rojos y con la siguiente leyenda:

> No defiendo mis ideas, defiendo los derechos de tanta gente y
> los defiendo con celo, aunque me cueste la vida.
> Mi vida no alcanza para acallar el dolor de tanta gente.
>
> Robín García (figura 4. Mural conmemorativo)

Se empieza, entonces, a usar el clavel como un elemento independiente e individual de la foto de Calanchina. Sin embargo, esta flor que se fue convirtiendo en un atributo a Robín, no se desarticuló por completo de su intención original.

Existe otro mural que proviene de la foto del sueco que proviene de la tradición muralista de la USAC y que forma parte de la configuración del martirologio guatemalteco, que entre símbolos alegóricos y atributos identitarios construyó su historia entre ladrillos. El discurso del binomio mártir-estudiante fue ratificado desde 1973, con el proceso de muralización, iniciado por el escritor Marco Antonio Flores, el artista plástico Arnoldo Ramírez Amaya y el secretario General de la AEU, Edgar Palma Lau.[10]

[9] Para ver una recopilación hemerográfica de los hechos aquí señalados, puede consultarse el trabajo del Programa Nacional de Resarcimiento a cargo de la Secretaría de la Paz durante el gobierno de Álvaro Colom, titulado: Jornadas de Agosto de 1977, publicación que utiliza la misma imagen aquí estudiada como portada y contraportada (Secretaría de la Paz, 2009).

[10] Edgar Palma Lau fue secretario general de la Asociación de Estudiantes de Derecho (AED) y secretario general de la AED de 1972 a 1973, periodo en el que se llevó a cabo el proceso de muralización de la USAC. En 1976 con la tesis Guatemala, sociedad de violencia, obtuvo el título de licenciado en Derecho por la USAC, que fue una denuncia ante la realidad guatemalteca. Era militante de las FAR, en el momento de su separación de la

Dentro de esta práctica, en 1978, el estudiante de arquitectura Ramiro García, con ayuda de Luis Felipe González montaron en el Edificio de Farmacia T13, la portada de *Alero*, en esta ocasión se alteraron y acentuaron los gestos mostrando rostros de furia y encono, al tiempo que se integraron y permutaron la posición de los agentes involucrados en la marcha (figura 5. Mural jornadas).

También, se enfatizó el contraste cromático, exaltando el carmesí tanto de los claveles como del lema: "¡No era tras la muerte a lo que fuimos! Era tras la vida", que complementa el discurso ya legitimado del martirologio universitario. Estos montajes corroboran una idea implícita y constante en la sociedad, que construye un lenguaje entre el inmolado y la comunidad, como lo afirma José Domingo Carrillo, para el revolucionario "significó dar la vida por el pueblo quien a su vez tendría bajo su responsabilidad recordar para siempre a los mártires" (Carrillo, 2012: 254- 255).

En Guatemala en general y, en el movimiento estudiantil inmerso en la lucha ideológica del conflicto armado interno en particular, es posible vislumbrar la sobreestimación del sacrificio por parte del individuo que optó por el camino de la rebeldía, son diversos los ejemplos, aunque poco estudiados, como el poeta Otto René Castillo y la reina de belleza y estudiante, Rogelia Cruz Martínez.[11]

Pero es destacable el texto: "Era tras la vida por lo que ibamos..." de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, que a la par del homenaje a Monseñor Juan José Gerardi Conedera, presenta una historia del movimiento estudiantil guatemalteco —destacando la presencia de Robín García y Oliverio Castañeda— y la semblanza de vida de 10 estudiantes asesinados. Los relatos se dispusieron de manera casi bíblica, de la siguiente forma:

> Contexto y antecedentes (personales y generales) correspondería al GÉNESIS
> La participación en el movimiento estudiantil sería la REVELACIÓN.
> El momento trágico del secuestro, tortura y muerte, equivaldría a LA PASIÓN / MARTIRIO.
> Finalmente, consecuencias familiares y sociales devienen en RESURRECCIÓN Y APOCALIPSIS (Ríos, 2007).

En ello, se configura el estudiante con las características que ideológicamente se ha formado dentro de las tensiones de la misma lucha, como es señalado por Enrique Camacho:

Regional de Occidente formó parte del grupo denominado Nuestro Movimiento (NM), más tarde conocido como Movimiento Revolucionario del Pueblo Ixim (MRP-Ixim), del que fuera comandante. Murió asesinado el 20 de enero de 1982 (Palma, 2009).

[11] Sobre Rogelia Cruz, revisar el texto de Vázquez Medeles, 2012.

> Una aproximación al imaginario que se construye desde la resistencia, desde la rebeldía, no solo incluye la percepción que se tiene por parte de los detentadores del poder: también debe ponerse atención en la imagen que el propio rebelde ofrece de sí mismo. Su figura, antepuesta a la fuerza dominante, está ubicada a la cabeza de aquel imaginario con el que se pretende sustituir al imaginario "oficial" (Camacho, 2006: 85).

La conciencia de la muerte en el sujeto revolucionario convive en su andar cotidiano, es la parte teleológica de la vida, no obstante, tiene un valor de inmediatez y axioma en la militancia política en un escenario de lucha ideológica armada. El valor que nos interesa destacar de la presencia de la muerte, asumida y presupuesta, en la configuración de este sujeto, con los valores y condiciones éticas que configuran al hombre nuevo-revolucionario-santo, donde la muerte es el punto de partida para la trascendencia, y el martirio la demostración material del amor por la lucha y la utopía (figura 6. América Latina), como lo explica José Domingo Carrillo:

> Esta idea de sacrificio, dio lugar al uso indiscriminado de la violencia como interlocutora entre proyectos de revolución social y población civil, lo que dio como resultado la consagración de la muerte como una actitud de protesta (Carrillo, 2012: 254).

Los instantes del clavel

Los homenajes a los mártires están presentes en las agendas de las organizaciones de izquierda, la muerte de García Dávila y Caballeros Ramírez permanece en la memoria y es parte de la lucha que enarbolan. Al cumplirse 30 años de los acontecimientos, la Asociación de Estudiantes Universitarios y la Facultad de Economía de la USAC, reeditaron el libro *Jornadas de Agosto de 1977*, donde se recopilan notas periodísticas, afiches, campos pagados y fotografías que circularon durante esas fechas. La portada reproduce la imagen que hemos revisado, en un símil de colores del mural de Ramiro García, sustituyendo la leyenda del mural por el título del documento, en la contraportada destaca una mano izando un par de claveles rojos (figura 7. Portada jornadas 2007).

Dos años después, la Secretaría de la Paz, a la orden de la campaña de resarcimiento llevada a cabo por la gestión presidencial de Álvaro Colom Caballeros, la Comisión Presidencial Coordinadora del Ejecutivo en materia de Derechos Humanos (COPREDEH) y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (caso p-175-05), publicó una reedición del texto antes citado junto con el cuadernillo *La marcha de los Claveles Rojos. Poemario y*

biografía de Robín Mayro García Dávila, además de la exhibición de placas conmemorativas y el nombramiento de la calle Robín García (10ª Avenida, zona 1). El primer texto reproduce nuevamente la idea original —la fotografía de Calanchina y la mano con los claveles—, en un diseño estilizado del fondo de la imagen, la contraportada añadió la frase que acompaña el mural: "¡No era tras la muerte a lo que fuimos!, es tras la vida".

El segundo libro, un poemario, monta la ya imagen icónica de *Alero*, junto con una fotografía de Robín García y una manifestación de jóvenes, la portada retoma los tres colores del mural, negro y rojo sobre un fondo blanco. En ambos textos se agrega una viñeta a la portada en color carmesí con un logotipo en color negro del slogan de la Secretaría de la Paz donde se lee: "Por la dignidad de nuestros mártires". Las contraportadas agregan los logotipos de las instituciones involucradas en la publicación de los textos (figura 8. Poemario).

Por otra parte, en abril de 2008, diversos colectivos y amigos de Mauro Calanchina realizaron una serie de exposiciones con su trabajo, bajo el título *Hilando la memoria, tejemos nuestra historia.* Las imágenes corresponden al movimiento estudiantil de los años setenta y principios de los ochenta, en ello, se destaca el optimismo de la juventud universitaria inserta en la transformación del país centroamericano, si bien, un gran número de los personajes que alcanzó la lente de Mauro son víctimas de la represión, la alegría de la esperanza es el eje de su último homenaje en vida. Como era de esperarse destaca la presencia del clavel rojo que portan desde los colegiales hasta los sindicalistas guatemaltecos, donde el mismo autor las presenta como una distinción a quienes se comprometieron con la lucha social, tópico de sus fotografías (figura 9. Foto colectivo Clavel Rojo).

Fue como el clavel¸ así, independiente, desvinculado de cualquier sujeto pero cargado de todo el simbolismo de una época, de un ideario y de un país, se erigió como un atributo a los mártires de la guerra, a los desaparecidos. Es el testimonio de Julio Rodolfo González quién da pie a un recuento final:

> Yo pienso que el clavel debe significar un homenaje al mártir, sobre todo el color rojo, que es el color sangre, es herencia de la pictografía maya, pero la sangre también es vida, para los mayas el rojo era muerte pero también era vida, era una relación dialéctica, yo creo que era, para mí, el objetivo del Clavel, y es rescatable, yo pienso que es una situación...porque después de eso, en todas la marchas aparecían claveles, más de alguien los llevaba, ya fuera por la misma situación... ya no le pertenecieron a nadie, le pertenece al movimiento, le pertenece a los mártires, le pertenece a la gente (entrevista con Julio Rodolfo González, ciudad de Guatemala, 8 de junio de 2012; figura 10. Rincón de Robín).

Bibliografía

Álvarez A., Virgilio (2002), *Conventos, aulas y trincheras. Universidad y movimiento estudiantil en Guatemala: el sueño de transformar.* Guatemala, FLACSO, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, USAC.

Asociación de Estudiantes Universitarios (2007), *Jornadas de agosto de 1977.* Guatemala, Asociación de Estudiantes Universitarios.

Camacho Navarro, Enrique (2006), "Imágenes y letras. El poder de las representaciones en la lucha política en Centroamérica y el Caribe", en Enrique Camacho Navarro (coord.), *El rebelde contemporáneo en el circuncaribe. Imágenes y representaciones.* México, CCyDEL, UNAM, Edére, pp. 83-119.

Carrillo, José Domingo (2012), "Las actitudes ante la muerte: testimonios de los movimientos armados guatemaltecos", en Miguel Ángel Urrego Ardilla y José Domingo Carrillo (eds.), *Etnia, género y clase en el discurso y la práctica de las izquierdas en América Latina*. México, UASLP, UMSNH, pp. 253- 269.

Cortez, Beatriz (2010), *Estética del cinismo. Pasión y desencanto en la literatura centroamericana de posguerra*. Guatemala, F&G Editores.

Melgar Bao, Ricardo (2006), "La memoria sumergida. Martirologio y sacralización de la violencia en las guerrillas latinoamericanas", en Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte, *Movimientos armados en México, Siglo XX* (vol. I). México, El Colegio de Michoacán, CIESAS.

Palma Lau, Edgar (2009), *Guatemala, sociedad de violencia*. Guatemala, Dirección General de Investigación Guatemala, USAC, Unidad de Publicaciones.

Ríos Mont, Mario (2007), *Era tras la vida por lo que íbamos*. Guatemala, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.

Rueda Estrada, Verónica (2006), "El rebelde nicaragüense. La santidad del sandinismo", en Enrique Camacho Navarro (coord.), *El rebelde contemporáneo en el circuncaribe. Imágenes y representaciones.* México, CCyDEL, UNAM, Edére, pp. 197-230.

Secretaría de la Paz (2009), *Jornadas de agosto de 1977*. Guatemala, Secretaria de la Paz.

—, (2009), *La marcha de los Claveles Rojos. Poemario y Bbografía de Robín Mayro García Dávila.* Guatemala, Secretaria de la Paz.

Toralla Luarca, Guillermo (1977), *Los murales de la Plaza Rogelia Cruz. Una hipótesis de su función*. Guatemala, USAC.

Hemerografía

Diario el Gráfico, "Una marea juvenil acompaña féretro de Robín García", 6 de agosto de 1977, p. 3.

Revista *Alero*, "Ofrecimiento", 1ª época, núm. 1, 1970, Centro de Producción de Materiales, USAC, Guatemala, p. 3.

—, 3ª época, núm. 25, julio-agosto 1977, Editorial Universitaria de Guatemala.

Sagone, Miguel Ángel, "La fotografía de Mauro Calanchina", en revista *Alero*, 3ª época, núm. 13, julio-agosto 1975, Editorial Universitaria de Guatemala, pp. 40-67.

Tejaxún, Victorino, “Mauro Calanchina y la memoria gráfica guatemalteca”, en *Sala de Redacción*, año 4, núm. 59, marzo 2008, pp. 8-9, 21.

Vázquez Medeles, Juan Carlos, “El olvido en la memoria de Rogelia Cruz Martínez”, en *Tzintzun.* Revista de Estudios Históricos, núm. 56, julio-diciembre 2012, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 169-210.

Entrevistas

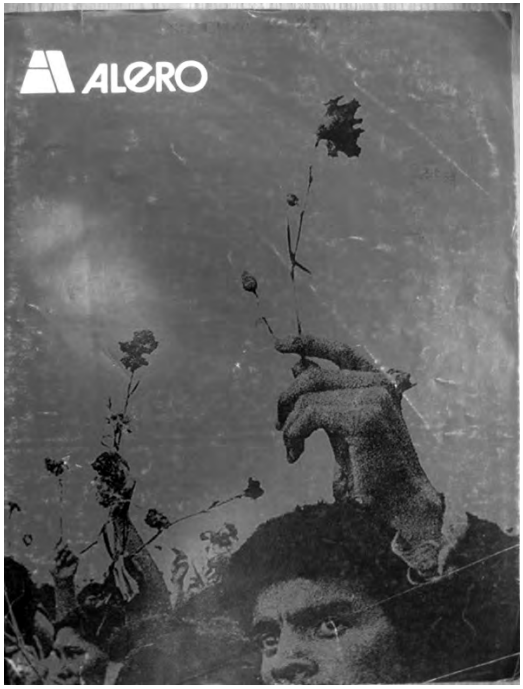
Entrevista personal con Arnoldo Ramírez Amaya. Ciudad de Guatemala, 22 de julio 2010.

Entrevista personal con Roberto Díaz del Castillo. Antigua, Guatemala, 2 de junio de 2012.

Entrevista personal con Julio Rodolfo González. Ciudad de Guatemala, 8 de junio de 2012.

FIGURAS

Fotografía 1. Mauro Calanchina
Cortejo fúnebre de Robín García, B/N, 5 de agosto de 1977.



Fotografía 2. Revista *Alero,* portada,1977.

Fotografía 3. Robín Mayro García,
fotografía empleada como afiche,
Diario *El Gráfico*, 6 de agosto de 1977.

Fotografía 4. Juan Carlos Vázquez, (JCV, 2012)
Mural conmemorativo a Robín García,
Facultad de Agronomía, USAC, CA. 1989.

Fotografía 5. Ramiro García y Luis Felipe González, (JCV, 2007).
Las jornadas de julio y agosto, 1978, Edificio de Farmacia T13, USAC.

Fotografía 6. (JCV, 2012). *América Latina*, sede de la
Asociación de Estudiantes de Agronomía USAC, Robín García.

Fotografía 7. (JCV, 2007). *Jornadas de agosto de 1977*. Portada y contraportada.

Fotografía 8. (JCV, 2009).
La marcha de los claveles Rojos. Portada.

Fotografía 9. (JCV, 2012). Colectivo Clavel Rojo, *Era tras la vida por la que íbamos*, Instalaciones del Archivo Histórico de la Policía Nacional, CA. 2005.

Fotografía 10. (JCV, 2012). *Rincón de Robín García*, casa de la familia García Dávila, ciudad de Guatemala.

Las funciones de la memoria de la violencia del conflicto armado en Río Negro, Guatemala

Felix A. Kupprat[1]

En los últimos veinte años, memoria ha llegado a ser una palabra clave en los debates sobre la historia reciente en Guatemala, así como en muchos países latinoamericanos en general. El término, como se ocupa en discursos políticos, socioculturales y activistas se distingue conceptualmente de la memoria como fue teorizada en las ciencias sociales y las humanidades en décadas recientes. La memoria del activismo sociopolítico –frecuentemente referida como "memoria histórica"– es seudónimo de la reconstrucción histórica desde la perspectiva de las víctimas de la persecución estatal, una historia alternativa, contrahegemónica que se basa en los métodos de la historia oral. No obstante, la memoria "colectiva" o "social" –que fue discutida en gran detalle por Maurice Halbwachs (Halbwachs, 1925; Halbwachs, 1968) y forma base de los estudios interdisciplinarios de las "culturas de la memoria" (véase p. ej. las contribuciones en Erll *et al.*, 2008; Schmidt-Welle, 2012)– va más allá de la historia de la alteridad, partiendo de la consciencia de que cualquier memoria corresponde a un contexto social particular y no existe independientemente de él. Reconstruimos el pasado en función a nuestras intenciones, acciones y reacciones. Así, la historia no se opone a la memoria sino más bien forma parte de ella, siendo un modo –altamente especializado y crítico– de la memoria (Assmann, 1999: 133-134).

En este artículo se trata de analizar los procesos actuales que forman la memoria (en el sentido halbwachsiano) de la década de los 80 del siglo XX en Guatemala. En específico nos enfocaremos en el caso de Río Negro, una aldea del municipio de Rabinal, que sufrió varias masacres en el año 1982. Se pretende describir cómo el pasado del pueblo se ha convertido en recuerdos colectivos que forman la identidad de los habitantes actuales de la aldea y que se funcionalizan en el discurso público, no solo en cuanto a la historia regional, los derechos humanos y la petición de reivindicaciones, sino también para la interpretación del presente y la creación de una identidad local. Primero se referirá brevemente la historia de Río Negro de los años setenta y ochenta, seguida por una descripción de los diferentes procesos en los cuales se crea una memoria colectiva de los acontecimientos violentos de esta época. Finalmente, se retomarán los resultados del análisis para discutirlos en un marco teórico más general, y en el contexto de la "memoria histórica" de Guatemala.

[1] Maestro por la Universidad de Bonn. Posgrado de Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

Resumen breve de la historia reciente

Río Negro es una aldea del municipio de Rabinal, Baja Verapaz, localizada en el valle del río Chixoy (o Río Negro), situada en el norte del departamento, cerca de la frontera con El Quiché y Alta Verapaz (figura 1). Su población se conforma por indígenas hablantes de achi,[2] una de las 21 lenguas mayas que se hablan en Guatemala. En 1975 el Instituto Nacional de Electrificación (INDE) comenzó la construcción de la presa hidroeléctrica Pueblo Viejo-Quixal a unos kilómetros al norte de Río Negro. El embalse que resultó del estancamiento del río inundó grandes partes del área poblada y cultivada de la comunidad. Los habitantes de Río Negro se resistieron a los planes del INDE de traslado de población y, en consecuencia, después de un incidente violento en 1980 en que murieron siete civiles y un policía militar, fueron acusados de pertenecer al movimiento guerrillero.

El 5 de febrero de 1982, los hombres de Río Negro fueron llamados a presentarse en Xococ, que en aquel entonces era un centro de organización paramilitar de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Ahí, las autoridades les quitaron sus identificaciones oficiales a los señores de Río Negro, diciendo que éstas se necesitaban para trámites y que estarían listas para recogerse después de ocho días. Una semana después, cuando los hombres, acompañados por algunas mujeres, regresaron a Xococ fueron arrestados, torturados y asesinados.

Pasó un mes hasta que el 13 de marzo apareció un grupo de militares y patrulleros en Río Negro, donde abusaron y asesinaron a 70 mujeres y 107 niños. Además, dieciocho niños fueron secuestrados para servir de esclavos en Xococ y el asentamiento fue saqueado. Pocos habitantes lograron huir o tuvieron la suerte de estar afuera de la aldea ese día. Durante los siguientes dos años, estos sobrevivientes se escondieron en las montañas de los alrededores y fueron afectados por las masacres de Los Encuentros y Agua Fría, hasta que el presidente Ríos Montt declaró una amnistía general y los refugiados fueron a la ciudad de Rabinal donde se asentaron forzadamente en la colonia modelo de Pacux.

A principios de los años 1990 algunas de las familias regresaron a vivir en Río Negro y actualmente quince familias están viviendo ahí, sumando 83 habitantes.[3]

[2] El achi es una variante del k'iche', clasificada como una de las lenguas indígenas guatemaltecas en el "Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas", punto 3 del Acuerdo de Paz Firme y Duradera, suscrito en Ciudad de México por el gobierno de la República de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca el 31 de marzo de 1995.

[3] Datos de noviembre de 2010. Para un panorama más extenso de los acontecimientos históricos como se expresan en la tradición oral véase Kupprat, 2011a: 47-60, y la literatura citada abajo.

Los medios y las instituciones de la memoria colectiva en Río Negro

El caso de Río Negro ha recibido mucha atención en el marco del movimiento social que se ha dedicado a la investigación y publicación de los incidentes de violaciones de los derechos humanos durante el conflicto armado. Por ejemplo, dos de los casos ilustrativos que están expuestos en el informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999, vol. 6: 45-63) se refieren a las masacres de esta aldea y se ha publicado una variedad de investigaciones relacionadas a la historia de Río Negro (Acevedo, 2005; Douzant-Rosenfeld y Usselmann, 1996; Johnston *et al.*, 2005; Museo Comunitario Rabinal Achi, 2003). El Equipo de Antropología Forense de Guatemala (FAFG; hoy Fundación de Antropología Forense de Guatemala, FAFG) realizó exhumaciones en Río Negro (FAFG, 1997; FAFG, 2001: 79-82), en Xococ (FAFG, 2010a) y en Agua Fría (FAFG, 2001; FAFG, 2010b), y además incluyó a la comunidad en su estudio monográfico de las masacres de Rabinal (FAFG, 1997: 213-230).

A partir de los esfuerzos del FAFG y de las comisiones de la verdad[4] en los años noventa surgió un movimiento activista en Rabinal que empezó a interceder a favor del esclarecimiento histórico público y de los procesos jurídicos en contra de los responsables de las masacres que se cometieron en el municipio. Algunas organizaciones que operan en toda la república establecieron sedes en Rabinal, mientras que otras ONG locales como ADIVIMA o la Fundación Nueva Esperanza se fundaron para defender los intereses de las víctimas y apoyarlas en cuestiones económicas, educativas y sociales. Muchas de estas iniciativas no solo se restringen a temas de la historia reciente, sino también tratan de revalorar la identidad de las víctimas mediante la promoción positiva de la etnicidad maya achi,[5] enfocándose en las personas y las historias individuales en lugar de los grupos sociales y la historia nacional.

Un ejemplo de esta fusión de programas es el Museo Comunitario Rabinal Achi que se estableció en el municipio exponiendo materiales relacionados con las masacres de la guerra civil y con la cultura maya achi, además de producir medios gráficos,

[4] Las comisiones de verdad que más impacto han tenido en Guatemala son la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) cuya fundación fue parte de los acuerdos de paz de 1996, así como el Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) que fue iniciado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG).

[5] Con etnicidad me refiero a una forma normativa de la identidad cultural que enfatiza ciertos marcadores para definir la pertenencia cultural de un grupo social de manera positiva (Kupprat, 2011b: 148-149). La denominación maya achi quiere decir que se retoman ciertos elementos promovidos por el movimiento maya (Bastos y Camus, 2003; Bastos y Cumes, 2007; Cojtí Cuxil, 1997; Fischer, 2001; Fischer y Brown, 1996; Warren, 1998), así como las expresiones culturales regionales que incluyen el uso de la lengua achi.

literarios y audiovisuales relacionados con estos temas (véase p. ej. Museo Comunitario Rabinal Achi, 2003; Suazo López de Gamis, 2009). El corazón de este museo es una sala con fotos de las víctimas de varias masacres cometidas en el municipio y en las cédulas se exponen algunos datos sobre los acontecimientos violentos en Rabinal. Sin embargo, en otra sala se encuentran objetos de la cultura material, enfatizando las danzas tradicionales como marcador étnico de los achi. Esta reciprocidad discursiva entre la etnicidad y la identidad de las víctimas se observa en las actividades de organizaciones sociales no solo en Rabinal sino en todo el país (Bastos, 2007; Fischer y Benson, 2006: 155-157).

En el contexto del esclarecimiento histórico en el municipio, al andar de los años se han elaborado varios testimonios por parte de los sobrevivientes de Río Negro en forma de libros (Chen Osorio, 2009; Tecú Osorio, 2002) y videos. La institucionalización de la memoria colectiva ha provocado la producción de medios literarios y audiovisuales para contribuir a la difusión de la información histórica con la intención de deshacerse de los tabúes generados por la violencia estatal en los años ochenta. A esta lista se deben añadir monumentos conmemorativos en el cementerio de Rabinal y en otras partes del municipio que conmemoran las víctimas procedentes de varias comunidades.

Todo este desarrollo juega, sin duda, un papel crítico en la formación de la memoria colectiva del conflicto armado en Rabinal. De hecho, los actores principales del movimiento activista tratan de incluir a la población general en sus programas y discursos a través de talleres y presentaciones públicos. No obstante, la población de Río Negro solo participa periféricamente en este movimiento, debido a la distancia entre la aldea y la cabecera municipal. En lo siguiente nos enfocaremos más en la formación de la memoria colectiva en la comunidad de Río Negro.

La memoria colectiva se caracteriza por el uso de medios externos a la mente humana para su mantenimiento y su trasmisión (Olick, 1999:342-343). Definiendo un medio como una estructura que permite la codificación de información a través de una (mnemo) técnica específica, los medios pueden ser materiales, como libros, fotos, etcétera, e inmateriales, como narrativas, rituales, etcétera (Erll, 2004).

Para la población de Río Negro, el medio más importante para trasmitir los recuerdos es la narración oral, en la cual se pueden distinguir dos formatos distintos, o géneros, que se utilizan para formar, recrear y mantener la memoria colectiva en la comunidad. El primero es una forma libre, discontinua e informal en que los testigos de la época relatan detalles autobiográficos a sus hijos y otros miembros de la familia. Desafortunadamente, la documentación de este tipo de narraciones por parte del investigador es muy difícil, ya que se trata de un discurso situacional y poco consciente.

Por ende, la información que se obtiene con respecto a este género narrativo es indirecta, es decir, proporcionada por los interlocutores en conversaciones. Sin embargo, entrevistas con niños y jóvenes de la comunidad demuestran que ellos son capaces de reproducir recuerdos autobiográficos de sus padres y otros miembros de la comunidad, tratándose de conocimientos que aparentemente fueron trasmitidos en conversaciones familiares informales.

El segundo género narrativo que trasmite y mantiene los recuerdos colectivos de la violencia de los años ochenta es el testimonio. El testimonio es un género formalizado que cuenta con una estructura narrativa básica y con un canon de contenidos. Independientemente del narrador particular y su experiencia personal, los episodios canónicos son los que se repiten en la mayoría de los testimonios documentados; se reproducen con mucho detalle y poca variación y enfatizan la inocencia y el sufrimiento de los narradores y sus familias. Estos episodios canónicos siempre son acompañados por recuerdos individuales (autobiográficos), lo que subraya el carácter personal de la narrativa. Por ende, el testimonio combina contenidos de la memoria episódico-autobiográfica (Markowitsch, 2012: 17-18) con recuerdos colectivos. No obstante, la composición del testimonio (todavía) es bastante flexible y permite la in y exclusión de episodios particulares.

Un rasgo importante del testimonio es su estructura tripartita. El pasado se divide en tres épocas: los tiempos antes, durante y después de la violencia. El tiempo antes abarca el tiempo desde la fundación de la aldea (probablemente en el siglo XVIII o en la primera mitad del XIX) hasta los años 1970 cuando el INDE empezó a construir la represa. En las narrativas, esta época es idealizada, reflejando una vida tradicional caracterizada por la agricultura, la producción artesanal y las actividades culturales. Con la inundación de las tierras fértiles, la violencia y el desplazamiento de la población en los años ochenta la aldea entra en crisis y la forma de vida cambia drásticamente. La época después de la violencia trata de la adaptación a la nueva situación de vida, el regreso a Río Negro y la búsqueda de los ideales del pasado. Otros estudios de la percepción del pasado reciente en los municipios Santiago Atitlán, Sololá, y Tucurú, Alta Verapaz, han detectado el mismo patrón estructural de precrisis, crisis y poscrisis (AVANCSO, 2009).

El testimonio como medio se usa sobre todo para relatar los acontecimientos de la época del conflicto armado a foráneos, tanto nacionales como extranjeros. En Río Negro, el testimonio probablemente se origina en la cooperación de los habitantes en las investigaciones históricas de los años noventa y en los procesos jurídicos. Comparando los testimonios de individuos de diferentes edades y géneros en la actualidad, es notable que tanto los episodios como los enfoques de la narrativa coincidan en

muchos detalles. Lo que destaca es que el relato del testimonio ya no solo se restringe a los que vivieron la época en cuestión, sino también los jóvenes que no tienen recuerdos autobiográficos de ese tiempo empiezan a contar la historia de su aldea en forma canonizada.

Otro medio de alta importancia para la memoria colectiva es el acto conmemorativo que se realiza anualmente, el 13 de marzo, como aniversario de la masacre de Río Negro. Se trata de un medio porque es a través de los rituales y otras actividades que se evocan los recuerdos entre los sobrevivientes trasmitiéndolos a los hijos y nietos, así como a visitantes (Assmann, 1992: 52-53, 56-59). Este día, los habitantes de la aldea, así como muchos de los sobrevivientes que hoy día viven en Pacux, Rabinal o en otras partes del país, suben a la montaña, a Pak'oxom, el lugar donde fueron exhumadas las víctimas de la masacre. El camino es el mismo al que fueron forzados a caminar las 177 mujeres y niños en 1982 antes de que fueran asesinados (figura 2). Ahí, se realiza una ceremonia maya que dura toda la noche y que incluye ofrendas, rezos y la música de una marimba (figura 3). Se sirve comida y a veces se muestran películas que se proyectan en una pantalla grande. En la mañana del siguiente día se celebra una misa cristiana y a medio día la comunidad baja al valle del Chixoy y regresa a sus casas.

La conmemoración de Pak'oxom ha llegado a ser el día festivo más importante del año en la comunidad. Las actividades rituales que se realizan este día codifican los contenidos de la memoria colectiva y los incorporan en formatos significativos de la cultura local. De acuerdo con las teorías de la memoria de autores como Jan Assmann (1992), son los medios simbólicos y sacralizados, como el ritual, los que dan longevidad a la memoria colectiva.

No solo el 13 de marzo Pak'oxom es un espacio conmemorativo. Pocos días después de la masacre de 1982 los sobrevivientes juntaron cemento y barras de metal para construir una cruz en la cual colocaron una inscripción que acusaba a los responsables de la matanza. En las siguientes semanas hubo intentos de destruir la cruz, probablemente por parte de soldados o miembros de las PAC que regresaron al área en busca de sobrevivientes. Hasta la fecha, la cruz ha sufrido varias reparaciones y renovaciones y refleja la lucha entre el discurso conmemorativo de los sobrevivientes y el contradiscurso del olvido por parte de los responsables de la masacre (figura 4). Al pasar de los años, se erigieron otras cruces de cemento y varias de madera. Además, en una de las fosas en que se encontraron los cuerpos de los asesinados se colocaron varias láminas de metal y piedras con inscripciones (figura 5). Así, Pak'oxom no solo es un lugar conmemorativo para los familiares de las víctimas de la masacre, sino que, el espacio fue modificado de tal manera que los medios integrados (escritura, cruces) trasmiten los recuerdos colectivos de manera explícita. Es un ejemplo típico de cómo

un espacio conmemorativo perceptual (que provoca recuerdos pero no los trasmite) se transforma en un espacio conmemorativo semántico (que trasmite los recuerdos independientemente de la participación del individuo en la memoria de un colectivo particular (Kupprat, 2011a: 25-26).

Aparte de Pak'oxom, existen otros espacios conmemorativos perceptuales en Río Negro. Se trata de lugares que se asocian con episodios canónicos del testimonio. Un ejemplo es El Conacaste donde había varias casas que fueron quemadas en los años 1980 cuando la aldea fue saqueada. El día de la masacre, soldados y miembros de las PAC de Xococ llegaron a la aldea y forzaron a las mujeres y niños presentes a subir la montaña hacia Pak'oxom. Llegando al Conacaste pusieron grabadoras con sones de marimba y humillaron a las mujeres forzándolas a bailar, acusándolas de bailar así con la guerrilla. Hoy en día, en el lugar solo se encuentran las trazas de las casas y el tronco quemado del árbol que da nombre al lugar (figura 6). El lugar se asocia con este episodio y se ha vuelto un marcador importante en el paisaje simbólico de la aldea, aunque no se realizan actividades conmemorativas ahí como en el caso de Pak'oxom.

Los espacios conmemorativos semánticos relacionados con la historia de Río Negro se encuentran en Rabinal en forma de monumentos conmemorativos en el cementerio y en el centro de Pacux, así como la Sala de la Memoria del museo comunitario, pero los habitantes de Río Negro visitan estos lugares solo esporádicamente. No obstante, en los últimos años hubo esfuerzos de crear espacios conmemorativos semánticos en la aldea misma. En 2007 se comenzó la construcción del Centro Histórico y Educativo *Riij Ib'ooy* (CHE), un complejo de edificios cuyo corazón es una casa de madera que ofrece dormitorios y servicios básicos para visitantes, así como una sala de exhibición en que se exponen carteles informativos y objetos asociados con la cultura material local. El proyecto fue iniciado y acompañado por el Servicio Alemán de Cooperación (DED; hoy GIZ) y sirve como plataforma de exhibiciones, para la difusión e información sobre la historia de la aldea y, al mismo tiempo, tiene como meta el mejoramiento de la situación económica a través de ofrecer servicios de hospedaje para visitantes.

En el marco de este proyecto se ha elaborado una serie de medios que trasmiten información histórica y cultural, desde volantes y cuadernos informativos hasta la construcción de casas que representan la arquitectura tradicional achi. Como es el caso del museo comunitario en Rabinal, el CHE emite un discurso que combina la historia oral con la promoción de la cultura local y la etnicidad maya achi, pero sus mensajes se dirigen hacia afuera. Los medios del CHE institucionalizan la memoria colectiva de la aldea y la trasmiten a sus visitantes. Existen varias series de carteles que exponen episodios tomados de la tradición oral; piezas arqueológicas que ilustran la historia

del valle del Chixoy; una colección de libros y videos sobre la historia del conflicto armado en general y de sus efectos en Río Negro en específico; e incluso un complejo de casas que simula la "aldea tradicional", para dar ejemplos de las viviendas tradicionales que al mismo tiempo sirven de dormitorios para los visitantes. No obstante, el CHE y sus medios no se utilizan conscientemente para la trasmisión de la memoria colectiva a los niños y jóvenes que viven en Río Negro, aunque no existe duda de que el proyecto provoca el mantenimiento continuo de las narrativas orales.

En general, los medios que no se basan en la tradición oral, como libros y videos, juegan un papel menor en la construcción de la memoria colectiva en Río Negro. A pesar de que textos escritos y videos son medios útiles para la trasmisión de los recuerdos, los habitantes casi no los integran en el discurso local. Este rechazo se debe, por una parte, a los problemas de decodificación de estos medios, es decir, el analfabetismo y la ausencia de aparatos para reproducir películas. Además, libros y películas no se consideran tan eficientes como las narraciones de los testigos de la época, ya que el individuo y su memoria autobiográfica se percibe como la forma más auténtica y directa de comunicar los recuerdos. Por ende, los habitantes piensan que la escritura y el video serán medios importantes en el futuro, pero que no se necesitan mientras que vivan los que pueden contar de sus propias experiencias.

Las funciones de la memoria colectiva

Después de este panorama en que se analizaron los mecanismos de mediación de la memoria colectiva en Río Negro, en lo siguiente nos enfocaremos en algunos aspectos de los discursos que han surgido en cuanto al pasado reciente de la aldea. En particular se van a retomar los aspectos funcionales de la memoria como fenómeno sociopolítico.

Según Aleida Assmann (1999: 138-139), las memorias activas siempre cumplen con funciones sociales específicas. Entre ellas destacan la legitimación de un grupo ante otro, la deslegitimación y la formación de identidades colectivas. A esta lista de funciones podemos añadir, en el caso de Río Negro, la creación de argumentos para fines jurídicos, económicos y sociales.

Hasta ahora, nueve de los responsables de la masacre del 13 de marzo –ex miembros de las Patrullas de Autodefensa Civil– fueron condenados a prisión. Fue a través de los juicios, que, muchos de los testigos rompieron el silencio y se empezó a generar un sentimiento colectivo, basado en el pasado compartido. En los siguientes años, la memoria de la represión se volvió un instrumento discursivo para las negociaciones de las reivindicaciones con el Estado y el INDE, aún no concluidas. De estos procesos nacieron varias ONG que hoy día son actores importantes tanto en los esfuerzos legales

como en los proyectos sociales y culturales que se realizan para los sobrevivientes de Río Negro. El discurso público ha generado una identidad que incluye elementos de ser víctima, para legitimar las demandas de justicia, reparaciones y apoyos económicos, y de ser maya, para legitimar los objetivos de la revitalización cultural en el marco de la mayanización (Bastos y Cumes, 2007) a nivel nacional. Sin embargo, estos procesos se observan en Rabinal como cabecera municipal y los habitantes de Río Negro solo participan periféricamente en ellos. Se trata de una argumentación en una situación en que se oponen varias fracciones de la sociedad: las víctimas contra los culpables, la población contra el estado, los dañados contra los causantes del daño. No obstante, al interior de la aldea, la trasmisión de la memoria tiene otras funciones que abarcan problemas sociales y culturales.

La memoria es la estructura que ofrece respuestas a las preguntas más fundamentales de la identidad: ¿quiénes somos?, ¿por qué somos como somos? En Río Negro, los recuerdos de la violencia indican las causas de la situación actual, sobre todo las insuficiencias de la vida cotidiana. La pobreza se interpreta como causa de la expropiación, de la expulsión, del robo y del saqueo de la aldea en los años ochenta. La represa inundó las tierras fértiles por lo que hoy en día el trabajo en los suelos áridos es cansado y las cosechas son pobres. También la falta de educación escolar es considerada como un resultado de las circunstancias difíciles en los que vivieron los sobrevivientes durante su juventud. Hoy día, muchos jóvenes en Río Negro relatan que no estudiaron porque sus padres no pudieron cumplir con los costos que implica estudiar en una escuela secundaria en Rabinal, lo que refleja la estrecha relación entre las insuficiencias económicas y educativas. Otra razón por la cual los padres que viven en Río Negro no quieren mandar sus hijos a vivir en Rabinal es la violencia y la delincuencia cotidiana. La colonia modelo Pacux se conoce en Rabinal por ser el centro de las maras[6] y tanto los habitantes de Pacux como los de Río Negro expresan su preocupación por la creciente criminalidad en la cabecera municipal y sus alrededores inmediatos. Ellos consideran que las maras son, de cierta manera, descendientes de las organizaciones guerrilleras y en la opinión común la violencia nunca se acabó, solo se han transformado sus causantes. En cuanto a la imagen de la guerrilla hoy en día, muchos jóvenes la describen con base en lo que saben de las bandillas contemporáneas; como organizaciones de delincuentes dispuestas a un alto grado de violencia.

Ante este panorama, la función de la memoria colectiva al interior de la comunidad es más clara. Por un lado, se trata de explicar el presente como consecuencia de los acontecimientos y desarrollos del pasado. Se crea una identidad local que interpreta

[6] Las maras son grupos organizados de jóvenes que tienen fama de ser violentos y cometer crímenes.

las circunstancias de la vida, acentuando la continuidad de la comunidad, a pesar de las catástrofes del pasado. También la veneración de los antepasados y de las víctimas de las masacres en la conmemoración del 13 de marzo sirve para este fin, así como la modificación del espacio físico a través de monumentos conmemorativos en lugares significativos para crear "sitios de memoria" (Nora, 1984).

Por otro lado, muchos padres señalan que les importa que sus hijos conozcan el pasado para que sean capaces de superar la violencia. La memoria sirve como ejemplo que advierte a los jóvenes para que no se metan en los círculos de la delincuencia. Superación y lucha son palabras claves en la búsqueda de una vida mejor. En este contexto, no solo el tiempo del conflicto armado sino también los tiempos anterior y posterior a éste juegan un papel importante. La lucha actual busca restablecer el orden social de la época antes de la violencia. En la memoria, este pasado es idealizado, enfatizando los valores tradicionales y la vida cultural. Entonces, la memoria sirve de motor, no solo para los proyectos de desarrollo económico sino también para la revitalización de la cultura local.

Finalmente hay que mencionar otro tipo de funcionalización de la memoria que se observa en Río Negro. Como ya se ha mencionado, el proyecto del Centro Histórico y Educativo abarca al mismo tiempo conceptos pedagógicos y de ecoturismo, siguiendo la idea de dar a conocer la historia de la aldea a visitantes cuyo alojamiento resulta en beneficios económicos para las familias locales. En este marco, el CHE ofrece varios servicios, que principalmente incluyen caminatas guiadas a Pak'oxom durante la cual el guía relata un testimonio, así como presentaciones de videos y, desde hace poco, visitas al sitio arqueológico Kawinal y a las cuevas de los alrededores. En consecuencia, el testimonio como género narrativo fue elevado a otra dimensión funcional convirtiéndose en un servicio que se les ofrece a los visitantes, en el sentido de un producto comercial. Los habitantes ven este efecto muy positivo, argumentando que por lo menos algún beneficio resulta de los años de sufrimiento.

Discusión: las funciones de las memorias locales en el contexto nacional

Entonces, ¿por qué se recuerda la violencia del conflicto armado? Todavía en la década de 1990 la violencia era una experiencia que muchas de las víctimas trataban de olvidar en lugar de recordar (Zur, 1998: 159-166). La violencia institucionalizada causó conflictos sociales en las comunidades que hasta la fecha no se han podido solucionar, un daño psicosocial que se puede describir como trauma de la memoria colectiva (Olick, 1999: 343-345). Con el trabajo de las comisiones de la verdad (CEH, 1999; REMHI,

1998) se creó un espacio en que las víctimas pudieron expresar y publicar sus experiencias personales, un paso importante para la curación de este trauma (Paredes, 2006). A este proceso socio terapéutico, al tratamiento, se agrega otra función de la memoria colectiva: la prevención, la cual fue mejor expresada por el título del informe del Proyecto Interdiocesano Recuperación de la Memoria Histórica, Guatemala: Nunca Más. Este concepto se basa en la idea que no solo el individuo sino también la sociedad es capaz de aprender de sus errores y de reconocer los peligros por la experiencia histórica.

Ambas ideas, tanto el tratamiento como la prevención también se expresan en los discursos en Río Negro, pero con enfoques que se distinguen considerablemente de las intenciones de la memoria histórica como se expresan a nivel nacional. De hecho, la memoria colectiva de Río Negro excluye completamente el contexto sociopolítico y la historia nacional del conflicto armado. A pesar de que tanto el ejército nacional y los PAC como las organizaciones guerrilleras aparecen como actores en las narrativas orales, no se mencionan sus motivaciones o el panorama político de la época. El ideal de la prevención no se encuentra tanto en la consciencia política y los derechos humanos sino más bien en los relatos detallados de la violencia y del crimen, una perspectiva que surge en función directa a la criminalidad juvenil que es un problema actual en la aldea y en todo el municipio. Aparentemente, esta variación en las interpretaciones que se dan al pasado se debe a una diferencia en las concepciones del pasado y su causalidad que depende de su contexto social particular (con respecto a la cognición causal y la lógica cultural véase Fischer, 2001; Fischer *et al.*, 1999; Shore, 1996; Sperber *et al.*, 1995).

Por otro lado, el "tratamiento" del trauma social en Río Negro va más allá del reconocimiento y de la crítica de la injusticia cometida. La curación no solo se busca en la rememorización consciente del pasado reciente, sino también en el regreso a la forma de vida de un pasado más lejano. La lucha y la superación de las insuficiencias de la situación actual son esfuerzos por recrear el tiempo antes de la violencia, de regresar al pasado idealizado que se expresa en la tradición oral. En este aspecto, la lucha de los habitantes de Río Negro se distingue de los sobrevivientes que hoy en día viven en Pacux; se trata de dos estrategias que reflejan dos formas distintas de funcionalizar la memoria colectiva, aunque los recuerdos colectivos son los mismos. Los testimonios en ambos lugares incluyen los mismos episodios canónicos y cuentan con la misma estructura narrativa, pero sus intenciones y efectos sí varían.

Para las familias de Río Negro, su regreso a la aldea no solo fue motivado por la necesidad económica, sino también fue un acto simbólico de redefinir su origen y su identidad cultural, los ideales de una vida suficiente y legítima; mientras que los ha-

bitantes de Pacux buscan la curación sobre todo en la adaptación a la nueva situación de vida. En el caso de Río Negro observamos que se trata de reconocer el presente como resultado de una crisis, de un tiempo sin sentido cuya influencia se debe corregir para restablecer la normalidad. En este caso, la normalidad es la época anterior a la crisis, la vida tradicional que todavía se refleja en la tradición oral.

Las familias que se quedaron en Pacux tomaron esta decisión en función a las necesidades de una nueva forma de vida: la educación pública, la economía y los movimientos políticos en el municipio. La lucha aquí se refiere más a la organización de las víctimas, las reivindicaciones de resarcimientos y la realización de proyectos sociales. Mientras que la memoria colectiva en Río Negro es un motor para revitalizar las tradiciones, en Pacux se toma como catalizador para un cambio fundamental de las estructuras socioeconómicas y políticas. Cabe aclarar que esta distinción no pretende ser absoluta, sino más bien gradual; es decir que también los habitantes de Río Negro se involucran en el movimiento sociopolítico en Rabinal, así como los habitantes de Pacux también están interesados en la revitalización de los valores culturales del pasado. Las observaciones aquí expresadas se refieren al peso que se da a ambas formas de superar el pasado.

Retomando las motivaciones del esclarecimiento histórico, se nota que los objetivos de la rememorización del conflicto armado a nivel nacional se acercan más a los discursos dominantes en Pacux que al caso de Río Negro. Esto corresponde a las ubicaciones respectivas de Pacux y Río Negro en la infraestructura nacional. Por su relativa cercanía a los centros del activismo social, los discursos de la población de Pacux se asemejan más a los discursos hegemónicos emitidos por los promotores del Nunca Más, y al mismo tiempo buscan integrarse en ellos. Esto no solo se refleja en los objetivos de los recuerdos colectivos, sino también en los medios que se ocupan para su trasmisión, como libros, videos o el museo comunitario.

En Río Negro, estas influencias también existen y fueron introducidas principalmente por el proyecto del Centro Histórico y Educativo que fue realizado por iniciativa externa. Es importante mencionar que uno de los objetivos del proyecto fue crear un espacio conmemorativo para la comunidad, pero hasta la fecha los habitantes no usan los medios que ofrece el CHE y caracterizan el proyecto como principalmente económico. Los visitantes que causan este beneficio económico son, en su gran mayoría, activistas del esclarecimiento histórico que vienen a conocer la historia y la situación actual de la idea. En consecuencia, el CHE alimenta el discurso a nivel nacional e internacional, mientras que la memoria local (interna) recibe ciertas influencias de él, pero mantiene formas idiosincráticas de interpretar el pasado como ejemplo para la formación del futuro.

Conclusiones

En resumen, la memoria colectiva en Río Negro es funcionalizada por distintos actores en varios contextos sociales. Los activistas políticos en Rabinal retoman elementos de la memoria para armar su discurso con el fin de negociar reparaciones, iniciar procesos jurídicos y conseguir apoyo económico para proyectos de carácter social. En la aldea de Río Negro, también se recurre a esta estrategia, particularmente a partir de que están llegando visitantes a la aldea. Sin embargo, en estas ocasiones la memoria se comunica hacia afuera, para legitimarse ante los actores sociales que no forman parte de la comunidad.

Estos son los discursos que se relacionan directamente con la "memoria histórica" cuya recuperación es el objetivo del movimiento sociopolítico que, desde los años ochenta, se ha preocupado por el esclarecimiento de la historia del conflicto armado. No obstante, al interior de la comunidad las funciones de la memoria son cualitativamente distintas. En la comunicación entre los testigos y sus familias, los recuerdos crean una identidad a través del pasado común, trasmitiendo valores y tradiciones culturales. Los fines de la lucha y la superación retoman elementos de la época antes del conflicto que se proyectan al futuro. Así, la memoria le da un sentido a la actualidad y define los objetivos para la formación consciente de un futuro mejor.

Como demuestra este estudio de caso, la descripción y el análisis de la memoria colectiva siempre requiere una perspectiva crítica, no solo con respecto a sus contenidos sino también en cuanto al colectivo en cuestión. En Pacux y en Río Negro, los contenidos de la memoria colectiva son los mismos, pero sus funciones varían cualitativamente en las dos comunidades. Los recuerdos de los acontecimientos locales tienen significados distintos para la población local y el movimiento activista con una perspectiva global. Hay que estar conscientes que registrar los recuerdos colectivos es distinto a explicarlos y, finalmente, entenderlos. Para llegar a una perspectiva crítica de la historia no es suficiente escribirla desde varias perspectivas; también se trata de explicar estas perspectivas y entender el papel que juega el pasado en los discursos del presente.

Agradecimiento

Debo, en primer lugar, dar gracias a todos los habitantes de la comunidad de Río Negro que me han recibido con gran hospitalidad y me han apoyado tanto personalmente como con respecto a mis investigaciones. ¡Gracias por compartir! En especial quiero mencionar a la familia de Sebastián Iboy Osorio y Magdalena Alvarado que me compartieron incondicionalmente su hogar y me han hecho sentir parte de la familia.

Dos personas a quienes les agradezco mucho su amabilidad, su paciencia y su ayuda con la transcripción y traducción de las entrevistas en achi son Máximo Chen Siana y Elsira Cahuec Valey, de Rabinal. Por su cooperación en Rabinal quiero expresar mi gratitud a Carlos Chen Osorio, Jesús Tecú Osorio, Guillermo Chen Morales y Eleodoro Osorio Sanchez, así como a Francisco Chen, Nicolás Chen y Mario Chen Rojas de Pacux.

Por la revisión del artículo, sus correcciones y comentarios le quiero expresar mi agradecimiento a Verónica A. Vázquez López. Por su ayuda con la organización de la investigación y sus comentarios productivos agradezco a Kathrin Weber, Victor Lindenmayer, Sucely Ical Lem, Lars Frühsorge, Frauke Sachse, Nikolai Grube y a todas las personas que me han apoyado en el camino de la investigación. También quiero agradecer a los doctores Patricia Fumero y Werner Mackenbach por la organización de la mesa "Discursos y narrativas de la memoria en Centroamérica: ¿entre historia, política y ficción?", en el marco del *XI Congreso Centroamericano de Historia*, donde se presentó una versión resumida de este artículo.

Los datos que se exponen en este trabajo fueron obtenidos en una estancia de investigación de la cual resultó mi tesis de maestría titulada *Gewalterinnerungen und ihre tradition: das kollektive gedächtnis in Río Negro, Rabinal, Baja Verapaz, Guatemala*, presentada en el Departamento de Antropología de las Américas de la Universidad de Bonn. Agradezco al Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) que financió el proyecto con una beca de investigación.

Bibliografía

Acevedo, Saríah (2005), *Las viudas del conflicto armado en Rabinal: Estrategias de sobrevivencia en el contexto de la pobreza*. Guatemala, SEPAZ, FLACSO.

Assmann, Aleida (1999), *Erinnerungsräume: Formen und wandlungen des kulturellenGedächtnisses*. Múnich, C.H. Beck.

Assmann, Jan (1992), *Das kulturelle gedächtnis: Schrift, erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Múnich, C.H. Beck.

AVANCSO (2009), *Memoria de mujeres, lucha e identidad: Santiago Atitlán y Tucurú*. Guatemala.

Bastos, Santiago (2007), „Violencia, memoria e identidad: el caso de Choatalum (San Martín Jilotepeque, Chimaltenango)", en Santiago Bastos y Aura Cumes (eds.), *Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (3 tomos). Guatemala, FLACSO, Cirma, Cholsamaj, tomo 2, 45-78.

Bastos, Santiago y Manuela Camus (2003), *Entre el mecapal y el cielo: Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala, FLACSO, Cholsamaj.

Bastos, Santiago y Aura Cumes (eds.) (2007), *Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, (3 tomos). Guatemala, FLACSO, Cirma, Cholsamaj. Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999), *Guatemala: Memoria del silencio*. Guatemala, CEH, 12 tomos.

Cojtí Cuxil, Waqi' Q'anil Demetrio (1997), *Ri maya' moloj pa Iximulew. El movimiento maya (en Guatemala)*. Guatemala, Cholsamaj.

Chen Osorio, Carlos (2009), *Historias de Lucha y de Esperanza*, ADIVIMA, Rabinal.

Douzant-Rosenfeld, Denise y Pierre Usselmann (1996), "El valle del río Chixoy y la presa de Pueblo Viejo: Geografía y problemas de la población desplazada por el embalse (Cubulco y Rabinal, Baja Verapaz)", en Alain Ichon, Denise Douzant-Rosenfeld y Pierre Usselmann (eds.), *La cuenca media del Río Chixoy (Guatemala). Ocupación prehispánica y problemas actuales. Cuadernos de estudios guatemaltecos 3*, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, México, Guatemala, pp. 9-39.

Equipo de Antropología Forense de Guatemala (1997), *Las masacres en Rabinal: Estudio histórico antropológico de las masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro*. Guatemala, EAFG.

Erll, Astrid (2004), "Medium des kollektiven gedächtnisses, ein Erinnerungs-kulturwissenschaftlicher kompaktbegriff", en Astrid Erll y Ansgar Nünning (eds.), *Medien des kollektiven gedächtnisses: konstruktivität, historizität, kulturspezifität (Media and cultural memory 1)*. Berlin, New York, de Gruyter, pp. 3-22.

Erll, Astrid, Ansgar Nünning y Sara B. Young (eds.) (2008), *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook*. Berlin, New York, Walter de Gruyter.

Fundación de Antropología Forense de Guatemala (2001), *Investigaciones antropológico forense e históricas: Informe Especial de la Fundación de Antropología Forense de Guatemala 1996-1999*. Guatemala, FAFG.

—, (2010a), *Casos del conflicto armado interno - Baja Verapaz*. Guatemala, Fundación de Antropología Forense de Guatemala. http://www.fafg.org/paginasCasos/BV.htm (16.02.2011).

—, (2010b), *Casos del conflicto armado interno - Quiché*. Guatemala, Fundación de Antropología Forense de Guatemala. http://www.fafg.org/paginasCasos/Quiche.htm (16.02.2011).

Fischer, Edward F. *et al*, "Cultural logic and Maya identity: rethinking constructivism and essentialism [and comments and reply]", in *Current anthropology 40 (4)*, 1999, pp. 473-499. Halbwachs, Maurice (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, F. Alcan.

Fischer, Edward F. (2001), *Cultural logics and global economics: Maya identity in thought and practice*. Austin, University of Texas Press.

— y Peter Benson (2006), *Broccoli and desire: global connections and Maya struggles in postwar Guatemala*. Stanford University Press, Stanford.

— y R. McKenna Brown (eds.) (1996), *Maya cultural activism in Guatemala*. Austin, University of Texas Press, Institute of Latin American Studies.

—, (1968), *La mémoire collective*. Paris, presses universitaires de France.

Johnston, Barbara Rose, Annie Bird y Arnulfo Martínez Estrada (eds.) (2005), *Estudio de los Elementos del Legado de la Represa Chixoy* (5 tomos). Santa Cruz, Center for Political Ecology.

Kupprat, Felix A. (2011), *Gewalterinnerungen und ihre tradition: das kollektive gedächtnis in Río Negro, Rabinal, Baja Verapaz, Guatemala*. Tésis de maestría, Universidad de Bonn.

—, "Memorar la cultura: modos de mantener y formar las identidades mayas modernas", en Estudios de cultura Maya 38, 2011, pp. 145-166.

Markowitsch, Hans J. (2012), "Tras la huella de la memoria: la neurofisiología de la memoria autobiográfica", en Friedhelm Schmidt-Welle (ed.), *Culturas de la memoria: teoría, historia y praxis simbólica*. México, Siglo XXI Editores, pp. 13-31.

Museo Comunitario Rabinal Achi (2003), *Oj k'aslik - Estamos vivos: recuperación de la memoria histórica de Rabinal, 1944-1996*. Guatemala.

Nora, Pierre (1984), *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard.

Olick, Jeffrey K., "Collective memory: the two cultures", in *Sociological theory 17 (3)*, 1999, pp. 333-348.

Paredes, Carlos A. (2006), *Te llevaste mis palabras*. Guatemala, ECAP, 2 tomos.

Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (1998), *Guatemala: Nunca más*. Guatemala, ODHAG, 4 tomos.

Schmidt-Welle, Friedhelm (ed.) (2012), *Culturas de la memoria: teoría, historia y praxis simbólica*, México, Siglo XXI Editores.

Shore, Bradd (1996), *Culture in mind: cognition, culture, and the problem of meaning*. New York, Oxford University Press.

Sperber, Dan, David Premack y Ann James Premack (eds.) (1995), *Causal cognition: a multidisciplinary debate*. New York, Oxford University Press.

Suazo López de Gamis, Fernando (2009), *Rabinal: historia de un pueblo maya*. Rabinal, Museo comunitario Rabinal.

Tecú Osorio, Jesús (2002), *Memoria de las masacres de Río Negro: recuerdo de mis padres y memoria para mis hijos*. Rabinal, Fundación Nueva Esperanza Río Negro.

Warren, Kay B. (1998), *Indigenous movements and their critics: Pan-maya activism in Guatemala*. Princeton University Press, Princeton.

Zur, Judith N. (1998), *Violent memories: mayan war widows in Guatemala*. Westview Press, Boulder.

FIGURAS

Figura 1. Mapa de Rabinal (escala 1:250,000), tomada de EAFG, 1997: 21 con base en datos del IGN)

Figura 2. Mapa de Río Negro

Figura 3. Ceremonia conmemorativa en Pak'oxom, 13 de marzo 2010

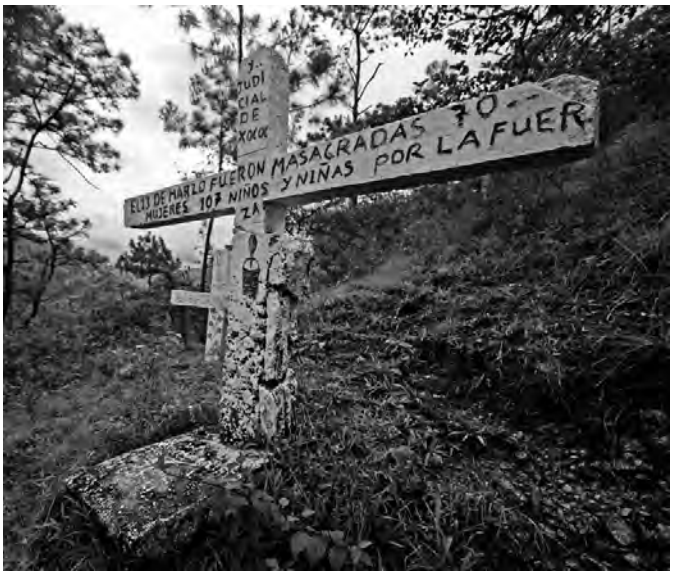


Figura 4. Cruz de Pak'oxom. El 13 de marzo fueron masacradas 70 mujeres y 107 niños y niñas por la fuerza judicial de Xococ

Figura 5. Cruces, piedras y láminas con inscripciones en una de las fosas en Pak'oxom

Figura 6. El Conacaste

Memorias de lucha. Movilización campesina y lucha por la tierra en el caribe de Costa Rica (1980-2011)

José Julián Llaguno Thomas[1]

Introducción

El siguiente texto tiene el objetivo de reflexionar sobre la movilización campesina con la lucha por la tierra en el caribe de Costa Rica a partir de un estudio de caso. La comunidad de Sixaola, territorio perteneciente al cantón de Talamanca y fronterizo con la República de Panamá. Para acceder a esta información, se toma como base prioritaria la reconstrucción de testimonios orales de campesinos y campesinas de la zona, que a partir de entrevistas individuales y talleres colectivos que otorgan una serie de significados al proceso de movilización social del cual formaron parte en las décadas del setenta y ochenta.[2]

Esta reconstrucción se va a presentar en varias partes, primero a través de una breve revisión sobre la literatura relacionada con los temas de memoria colectiva, identidad y culturas subalternas, luego una contextualización de la problemática rural-campesina en Costa Rica y las características de Sixaola como espacio geográfico. Teniendo estos elementos construidos, se pasará a una reflexión conceptual-metodológica que ayudará a analizar los testimonios orales escogidos. La última parte de este artículo se centrará en extraer los principales significados sociales que los campesinos y campesinas otorgan al proceso de movilización por la tierra, sus vivencias subjetivas, formas organizativas, alianzas, métodos de lucha y perspectivas futuras.

Esta reflexión forma parte de un proceso de vinculación directo con la población campesina desde el año 2009, que ha dado como resultado una serie de publicaciones escritas y gráficas que recopilan las principales preocupaciones de estas personas en su localidad.[3] La importancia de este proceso, se relaciona con la visibilización de un

[1] Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica.

[2] Este proceso se ha llevado a cabo por medio del Programa Kioscos Ambientales de la Vicerrectoría de Acción Social (2008 al 2012) y el proyecto Memoria colectiva e historias campesinas en el Valle de Sixaola del Instituto de Investigaciones Sociales (2011 y 2012). En este último caso se han entrevistado a 11 personas de la zona y se han desarrollado siete talleres colectivos de construcción de memoria.

[3] Fruto de todo el proceso de entrevistas individuales, talleres colectivos y conversaciones informales se crearon tres libros que recogen los relatos colectivos construidos en tres temáticas diferentes: Cultura campesina, Lucha por la tierra y La lucha de los campesinos y las campesinas para salir adelante, sembrar y sobrevivir. Estas tres publicaciones fueron financiadas por el Instituto de Investigaciones Sociales y la Vicerrectoría de Acción Social de la Universidad de Costa Rica durante el año de 2011. Además de esas publicaciones se construyo un mural conmemorativo sobre la historia de Sixaola en el Salón Comunal de Paraíso.

sector de la población que ha sido atacado en su forma de vida y existencia de forma sistemática desde los años ochenta, cuando el país profundizó la agroindustria, la exportación de bienes no tradicionales y la privatización de los servicios estatales de apoyo a la pequeña producción local.[4]

A esta situación estructural del sector agrario se le suman características locales que han ayudado a mantener el aislamiento del lugar en los procesos de reconstrucción colectiva de memoria. Algunos elementos que han favorecido esta condición han sido: la lejanía y falta de comunicación con el resto de la provincia de Limón que se mantuvo hasta el final de los años setenta, el menor impacto mediático de la movilización campesina con respecto a otros conflictos en la misma región y su condición de zona fronteriza periférica.[5]

Estas características, coadyuvaron a mantener la invisibilización de las luchas por la tierra en Sixaola durante la década de los ochenta; situación que ha permanecido en la actualidad por distintos motivos. Algunas de estas han sido, las constantes inundaciones que vive el lugar desde mediados de los noventa, la permanencia de la inseguridad jurídica de muchas de las parcelas campesinas, el poco apoyo de la institucionalidad agraria al sector y el derrumbe del mercado internacional del plátano.[6] Estas situaciones han favorecido la declaratoria de "zona de emergencia" por parte del Estado, lo que ha justificado la poca inversión publica en el lugar en la ultima década (Chacón, 2011).

La suma de estas características ha coadyuvado al interés por desarrollar un proceso de construcción colectiva de memoria en una población marginada de la historia del país. El tema central que gravita este proceso es la tenencia de la tierra y los múltiples elementos que se relacionan con su posesión, mantenimiento y reproducción. La permanencia del conflicto con las instituciones agrarias y la inseguridad jurídica al que se enfrentan actualmente parte importante de esta población, son algunas razones por las que el interés por reconstruir esta memoria colectiva de lucha se ha potenciado en los últimos años en un lugar donde el 95% de la tierra repartida por el Estado en los años noventa fue producto de la ocupación campesina (Rodríguez, 1993: 78).

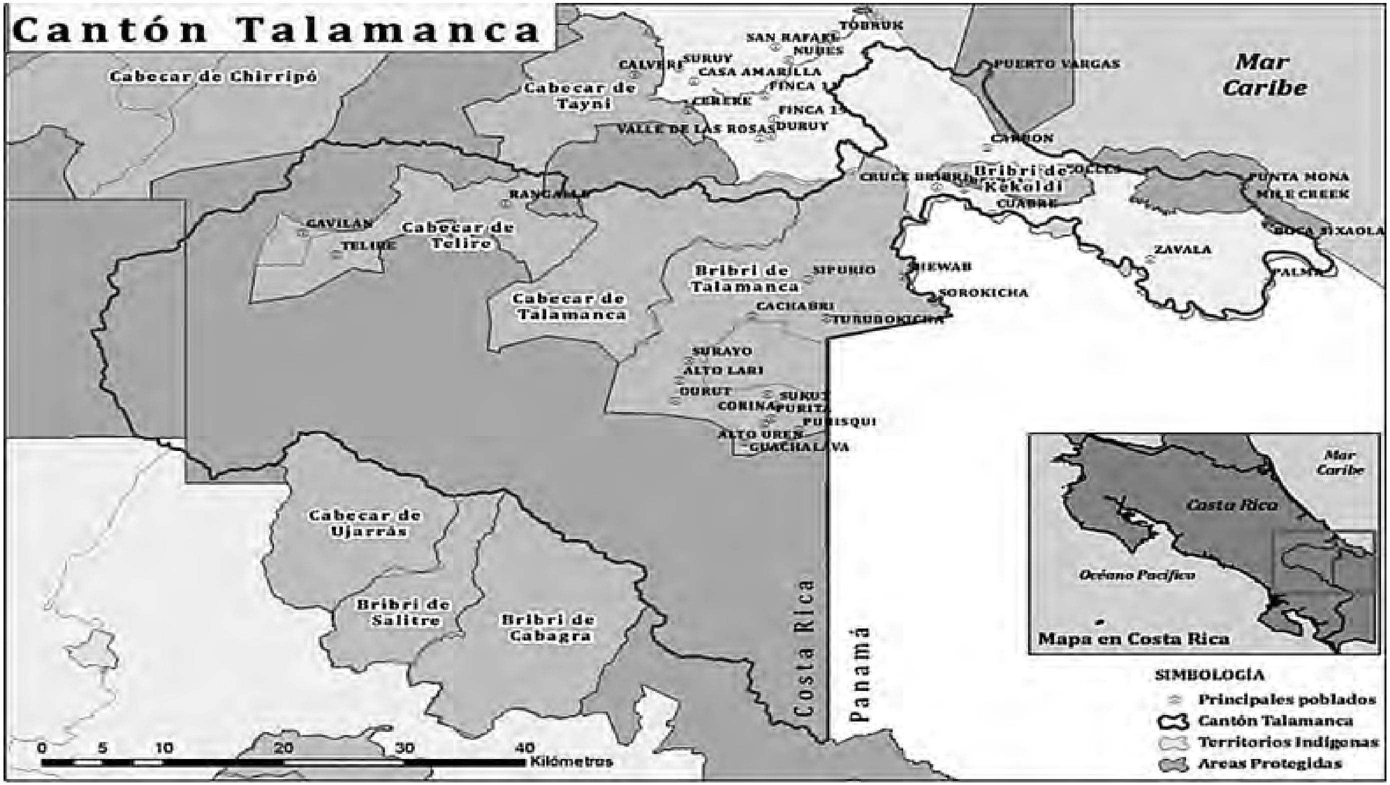
El conjunto de elementos planteados anteriormente lleva a trazar como principal interrogante de este trabajo ¿Cuáles son los significados sociales que otorgan campesinos y campesinas al proceso de lucha por la tierra desarrollado en la comunidad de Sixaola desde los años ochenta?

[4] Los productos tradicionales de exportación en Costa Rica han sido: café, banano, azúcar y carne. Con las reformas de los años ochenta se han promovido los cítricos, las flores, la palma africana y los tubérculos.

[5] Tras el triunfo de los sandinistas en Nicaragua en 1979, la frontera norte del país se convierto en un lugar estratégico para la inversión privada y estatal, con el fin de evitar la penetración insurgente en la región. Sin embargo, muchas investigaciones han demostrado como esta zona fue utilizada ampliamente por la "contra" y el gobierno de Estados Unidos para transitar armas y apoyos a la contrainsurgencia en Nicaragua.

[6] Este ha sido el principal producto de producción de la zona desde los años noventa.

Figura 1. Mapa del cantón de Talamanca en el caribe de Costa Rica



Memoria colectiva y memoria histórica: conceptos en disputa

Sobre el vínculo entre memoria histórica e identidades colectivas se ha producido de forma extensa dentro y fuera de América Latina. Se va a partir aquí de una pequeña contextualización de estos trabajos para referirlos a la problemática elaborada con anterioridad. Uno de los autores clásicos mas citados para hacer referencia a estos vínculos ha sido Halbwachs (Menjívar *et al*., 2005: 10), quien identifica el campo de la memoria como una construcción colectiva que nos permite distinguir distintos niveles de interacción entre lo individual y lo colectivo, puesto que cada subjetividad puede ser situada en un espacio, tiempo y contexto histórico determinado.

En este sentido, la memoria evoca recuerdos y olvidos en una construcción permanente que se modifica de acuerdo a relaciones de poder, sujetos sociales y espacios geográficos determinados. En esta tensión constante, Halbwachs (Menjívar, *et al*., 2005: 11) distingue dos dimensiones principales, la *memoria autobiográfica* que se refiere a la vivencia personal de una persona sobre su pasado en un contexto social determinado y la *memoria histórica* que es aquella que no es vivida de forma directa y que es representada y conmemorada de diferentes formas durante los años.

Estas dos dimensiones de la memoria se refieren tanto a los recuerdos y a los olvidos de sectores sociales amplios, por lo que su construcción, reproducción y conmemoración está ligada a un disputa por identidades diversas en constante recreación. En el caso de los escritos en Costa Rica, encontramos una proliferación de éstos desde la década de los ochenta que podemos ubicar en cada uno de los tipos enunciados anteriormente.

En el caso de la memoria histórica, se han producido gran cantidad de estudios sobre el tema de identidad nacional, conmemoraciones cívicas y construcción de héroes. Una revisión rápida a los últimos trabajos, ubican la campaña de 1856-1857 contra los filibusteros (Díaz y Molina, 2008); (Acuña, 2009), la construcción de la figura de Juan Santamaría como héroe nacional (Díaz, 2006), las reformas sociales de los años cuarenta (Molina, 2008) y la guerra civil de 1948 (Díaz, 2009), como algunos de los temas principales de discusión historiográfica.

En el caso de las memorias autobiográficas, la mayoría de éstas han estado relacionadas con los estudios de las clases subalternas (Acuña, 1988), las culturas populares (Pastoral, 1986) y las luchas sociales (Aguilar, 1986). El artesanado, la clase obrera (Oliva, 1985) y el campesinado han sido los principales actores de estas memorias. La mayoría de estos trabajos fueron un aporte importante desde la nueva historia o la historia desde abajo para rescatar la vida cotidiana y la memoria de luchas populares en el país a principios del siglo XX, tomando como principal referencia la historiográfica marxista británica (Hobsbwam y Ranger, 1983; Thompson, 1979).

Las referencias al testimonio directo de campesinos y campesinas en su lucha por la tierra han sido recogidas en varios proyectos de historia popular desde el final de la década de los setenta. Los más importantes fueron las autobiografías campesinas (Escuela de Planificación y Promoción Social, 1977) compiladas por la Universidad Nacional y publicadas en varios tomos que recogían las vivencias de cientos de campesinos en varias regiones del país.

Este proyecto publicó también las experiencias de mujeres campesinas en un volumen especial (Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica, 1984) que recoge gran cantidad de elementos de la vida cotidiana de estas personas. Ha estas amplias recopilaciones, les han sucedido varios proyectos locales de recuperación de memoria a través de vivencias de lucha y violencia por la ocupación de tierras. Uno de los que más se relaciona por su metodología y vínculo directo con la comunidad, son los trabajos de varios psicólogos y psicólogas en la región sur del país a finales de los años noventa (Fournier, 1996; Dobles, 1996).

Los casos mas recientes de investigaciones que se refieren a lucha por la tierra y las vivencias campesinas son el caso de Ángulo (2007) que si bien no se ubica en los estudios de memoria, desarrolla un análisis complejo de una región del Caribe, Siquirres, donde existieron importantes movimientos de lucha en la década del ochenta. El esfuerzo más reciente por recuperar parte de estas vivencias (Cordero, 2011) toma el testimonio de varios líderes de asentamientos campesinos del país, para desarrollar una reflexión sobre las complejidades del movimientos campesino y el espacio rural en la actualidad.

El proceso de reflexión que se presenta a continuación, toma como influencia principal los documentos autobiográficos sobre comunidades campesinas, alimentando esta línea de investigación con dos influencias principales: la educación popular y la investigación-acción-participativa.

Reconstrucción colectiva de la memoria: acercamiento metodológico

Dentro de los estudios sobre memorias biográficas existen dos vertientes principales que son distinguidas como *memoria social* para referirse a la articulación entre relaciones, prácticas y tensiones sociales que viven los grupos subalternos (Dobles, 2009: 41) y *políticas de la memoria* que se refiere a todo el entramado institucional que se construye para elaborar memorias oficiales, como el caso de las comisiones de la verdad en América Latina (Dobles, 2009: 31).

Esta distinción es más que conceptual, ya que sitúa el lugar de las clases populares en su lucha por el control de su pasado y la construcción de su futuro. Esta perspectiva social de Dobles combina la investigación social con la militancia por la construcción de la memoria popular como un proceso de disputa de un proyecto social alternativo. Esta forma de situarse lleva a vincular la memoria social o colectiva con la identidad y la lucha de clases, lo que implica un compromiso ético y práctico más allá de la labor "historiográfica pura".

Este trabajo se ubica en esta línea y retoma las reflexiones del historiador colombiano Alfonso Torres Carrillo, sobre la importancia de reconstruir la memoria popular como lucha social, separándose de las memorias de poder construidas tradicionalmente por las historiografías nacionales (Torres, 2003: 4-5). Esta forma de ubicar el trabajo de memoria se denomina reconstrucción colectiva de la historia y delimita su campo de acción a las influencias de la educación popular y la investigación participativa (Torres, 2003: 8-9).

En el primer caso, se retoma la idea de Paulo Freire (Gadotti *et al*., 2006) sobre el sujeto en referencia a que nadie sabe todo y nadie sabe nada, sino que cada persona lleva en su vida una construcción de saber que está delimitado por su experiencia cotidiana, su pertenencia social y su lugar en una sociedad determinada. La labor de la educación popular está en reconocer estas condiciones y desarrollar un proceso pedagógico que potencie las capacidades de reflexión y acción de los sectores populares en un proceso más amplio de transformación social.

Esta posición implica reconocer la multiplicidad de saberes en la sociedad, establecer un diálogo respetuoso y no impositivo entre dichos saberes, reconocer la realidad social como múltiple y heterogénea y reconocer en los sectores populares su potencial creador y transformador (Martínez, 2008: 76). Esta perspectiva a su vez se alimenta de los aportes del sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda que apunta a la reconstrucción de memoria colectiva a través de un proceso de investigación participativa. Según un educador popular este se distingue como: "un enfoque investigativo que busca la plena participación de las personas de los sectores populares en el análisis de su propia realidad, con el objeto de promover la transformación social a favor de esas personas" (Jara, 2010: 22).

La delimitación del campo de investigación y acción sobre memoria colectiva que se ha desarrollado hasta el momento ubica al campesinado como sujeto histórico con una sensibilidad propia, la cual se da forma y reconstruye de manera permanente a través del recuerdo, la experiencia práctica y la problematización constante de su situación social (Tischler, 2005: 97-103). Esta lectura lleva a desarrollar un proceso de vinculación más amplio en los trabajos de memoria y pone acento en los sujetos

directos del proceso como aquellos que conducen y delinean los campos de acción colectiva.

A continuación, se presentan las líneas metodológicas principales del proyecto *Memoria colectiva e historias campesinas en el valle de Sixaola*, que dan como uno de sus resultados el libro de relatos colectivos *Lucha por la tierra en el valle de Sixaola* que es el material que estamos analizando en este texto.[7] En términos generales se siguieron cuatro momentos metodológicos que se van complementando con el tiempo, muchos de éstos se fueron desarrollando a la vez pero se separan aquí para explicitarlos analíticamente.

El primer momento se relacionó con una presentación de la problemática agraria local y sus vínculos con la realidad de la región caribeña. Esto se desarrolló a partir de una convocatoria abierta a grupos de productores y productoras de la zona interesadas en el tema de tierras, institucionalidad agraria y realidad productiva del campo. En este espacio se presentó una síntesis de una actividad de investigación sobre el tema y se recopilaron las principales preocupaciones y reflexiones de las personas participantes.

Este espacio permitió delimitar la problemática prioritaria, la reconstrucción histórica del proceso de ocupación de la tierra. Una vez desarrollado esto, se construyeron algunos criterios para convocar a las personas que serían las y los promotores del proceso. Los criterios eran género (se busca equiparar la visión entre hombres y mujeres), edad (se dio prioridad a las personas que tengan por los menos 10 años de residir en la zona) y liderazgo (se busca incluir tanto a líderes reconocidos como a otras personas con un perfil menos "reconocido" socialmente).

Tomando en cuenta estos criterios se definieron dos técnicas de trabajo principal, las entrevistas temáticas no estructuradas a personas claves y los talleres de memoria colectiva. En el primer caso se identificaron a seis personas que fueron entrevistadas con una guía de preguntas generadoras que se referían al lugar de nacimiento y la motivación por migrar a Sixaola, el involucramiento subjetivo en el proceso de lucha por la tierra y la participación en organizaciones locales. Al mismo tiempo que se realizaban las entrevistas personalizadas, el equipo de investigación ubicaba otras fuentes escritas para profundizar algunos temas con las personas participantes.

El tercer momento metodológico se dirigió a una análisis de contenido de todas las entrevistas para identificar puntos comunes, diferencias, vacíos y categorías que permitieran hacer un vínculo entre la experiencia subjetiva y la movilización colectiva.

[7] Este material tiene el objetivo principal de recoger los testimonios y las discusiones principales de seis pobladores actuales de Sixaola involucrados en las luchas por la tierra en la década de los ochenta y en diferentes organizaciones locales. Estos relatos se dirigen a una reflexión prioritaria sobre el tema organizativo.

El resultado de las entrevistas personales arroja una serie de temas que complementaban la experiencia organizativa de las personas. Aunado a la vivencia subjetiva del proceso de toma de tierras, la mayoría narraba sus actividades productivas, describía el espacio, el ambiente local y hacían énfasis en algunos eventos adversos como terremotos o inundaciones.

Este tránsito de actividades es parte constitutiva de la vida del campo y del campesinado que debía combinar su participación en los comités de tierra y la preparación de la tierra para sobrevivir. En cuanto al perfil de las personas, es importante mencionar que E.M. es el único que no es campesino, ya que éste figuraba como arrendatario y capataz en la empresa bananera antes de la ocupación de tierra, sin embargo incluimos su testimonio por contener una gran riqueza de descripción histórica de la zona y por constituir un contraste fuerte con los demás relatos.

El cuarto momento metodológico constituyó un proceso de socialización de los testimonios individuales en un taller colectivo sobre memoria, en el que participan otras personas interesadas en el tema. El objetivo fundamental de estos talleres era construir relatos históricos grupales (Riaño, 2009: 101), con el fin de relacionar la experiencia individual con procesos mas amplios y poder profundizar en algunos vacíos que se identificaron en el análisis de la entrevistas.

Figura 2. Mural conmemorativo historia de Sixaola (1980-2011)

Las técnicas principales para este procesos fueron: la elaboración de museos de la memoria, éstos constituidos por fotos de periódicos y noticias relacionadas con el conflicto por la tierra; la recopilación de frases importantes de las entrevistas perso-

nales, el desarrollo de líneas del tiempo y la construcción de mapas de la comunidad. Todas estas técnicas iban orientadas a relacionar la vivencia subjetiva con el contexto regional y nacional del sector agrario.

De estos dos procesos se trazaron los elementos más importantes para la construcción de los relatos colectivos que dieron como resultado un folleto de memoria histórica que narra el proceso organizativo de lucha por la tierra. Este material se constituye como una biografía colectiva, ya que recoge tanto las vivencias personales como las reflexiones construidas colectivamente en los talleres desarrollados.

Sixaola: desde la finca hasta la comunidad

Los relatos colectivos aquí presentados se encuentran en un contexto social particular. La década del ochenta está marcada por profundos cambios en lo interno y que se relacionan con procesos regionales e internacionales. A nivel internacional, el mercado capitalista se encuentra en una crisis producto de la subida de los precios del petróleo en 1973, a nivel regional se desarrolla la guerra de contrainsurgencia de Estados Unidos contra los diferentes movimientos insurgentes centroamericanos y a nivel nacional estos procesos coinciden con una crisis económica en el periodo 1978-1982 y el desarrollo posterior de los Programas de Ajuste Estructural (PAES) implementados posteriormente en toda Latinoamérica (Edelman, 2005).

Estos procesos se vieron reflejados en la realidad del campo costarricense con diferencias regionales en cuanto a la afectación y consecuencias de estas políticas. A nivel general, a partir de los años sesenta se evidencian las contradicciones del proceso económico en el campo, con el desarrollo de varios casos de ocupación de tierras. Varios estudios (Mora, 1992; Barahona, 1980; Rodríguez, 1993) muestran que este proceso es producto del modelo reformista implantado desde 1950, el cual se caracterizaba por el fomento de la agro exportación, la modernización agrícola y la industrialización, esto significó una concentración del ingreso y la tierra en algunas zonas geográficas (Villarreal, 1992: 15-16).

Para los años ochenta, este proceso se acelera como: "producto de los efectos sociales negativos acumulados en las décadas anteriores que no pudieron resolverse y que se agravaron aun más a principios de los años ochenta, con la situación de crisis que el país vivió en ese momento y una serie de acontecimientos particulares que ocurren en esos años" (Cartin y Román, 1991: 22-23). Según estas autoras, los factores que coadyuvaron a esta situación fueron: el abandono de las compañías bananeras del Pacífico Sur para producir palma africana, la reducción de áreas y despidos en la Standart Fruit Company en el Atlántico y la generalización de contratación temporal

cada tres meses. Estos elementos permitieron entender cómo la mayoría de las ocupaciones de tierra se dan en estas regiones que además se veían influenciadas por factores particulares como la inmigración, la presión interna sobre la tierra y el desempleo (Quesada, 2001: 112).

La mayoría de los casos de ocupación de tierra se concentraron en la región caribeña; incluían a pobladores urbanos precarizados, ex obreros bananeros y grupos de campesinos y campesinas sin tierra. Éstos se articulaban en comités de tierra que eran uniones de familias que luego se vinculaban a algún sindicato campesino para lograr apoyo en mantener el conflicto con el Estado. Los niveles de violencia dependían del tipo de propiedad estatal o privada e involucraba a la policía y grupos de represión privados (Rivera, 1990).

La legislación de la época permitía un espacio para el campesinado y la negociación con el Estado que dependía de la declaración de un juzgado agrario de una situación de conflicto. Esto era canalizado por el Instituto de Desarrollo Agrario que definía el proceso en las siguientes etapas (Cartin y Román, 1991: 69-70): *a*) Las familias campesinas debían mantener la posesión de la tierra por un periodo determinado; *b*) La finca era comprada o cedida por el Estado; *c*) Redistribución de la finca en parcelas; *d*) Firma de la carta de adjudicación; *e*) Entrega de título de propiedad.

Este proceso no siempre fue seguido por las familias campesinas, dando como resultado muchos casos de falta de titulación en varias regiones del país. Este es el caso de Sixaola, en donde se encuentran actualmente 19 asentamientos campesinos administrados por el IDA en distintas condiciones de posesión. Según los datos presentados en el 2005, el 84% de estos lugares fueron producto de ocupación precaria y el 89% de las parcelas tienen algún nivel de titulación (Mora, 2006: 37).

En el ámbito administrativo, esta localidad se encuentra dentro del cantón de Talamanca, creado en 1970 y con una extensión de 2,810 km². Además limita con los distritos indígenas de Brasti y Telire y el distrito costero de Cahuita (Borge, 1998: 64). La mayoría de la población de Sixaola es producto de los movimientos de migración interna que provienen de tres lugares principales: Guanacaste en el norte del país, otras regiones de la provincia de Limón en el Caribe y Nicaragua (Centro Centroamericano de Población, 2010).

A nivel productivo, la zona ha estado caracterizada por una lógica de plantación determinado por la transnacional United Fruit Company (UFCO) que sembró grandes extensiones de banano hasta los años cuarenta, cuando fueron abandonadas para luego dejar a sus capataces como administradores de grandes extensiones de tierras para el cultivo del cacao (Bourgois, 1991).

Este sistema productivo y de relaciones sociales se llamó arrendamiento agrario, y se basaba en grandes fincas en donde los obreros agrícolas tenían un pequeño espacio

para cultivos de supervivencia, mientras el cacao era vendido a la compañía para su procesamiento y comercialización (Fernández, 1989). Este sistema permaneció hasta los años ochenta, cuando fue impactado por la extensión de una enfermedad llamada monilia y los procesos migratorios vinculados a la toma de tierras.

Lucha por la tierra: significados de un proceso de vida

A continuación se presenta una reflexión de los relatos construidos a partir de un análisis de contenido, con el fin de extraer los significados sociales mas importantes otorgados por la personas participantes. Éstos se agrupan en tres categorías generales, el sistema de arrendamientos donde se desarrolla el sistema de relaciones sociales establecido antes del proceso de lucha por la tierra, los comités de base y el sindicato rojo donde se reflexiona sobre las principales formas organizativas de la época y el Estado y la comunidad en donde se exploran las relaciones entre la intervención del Estado y el desarrollo comunitario.

El sistema de arrendamiento: entre la añoranza y la explotación

Antes de los ochenta prevalecía la lógica de plantación y el sistema de arrendamiento que se dedica al cultivo del cacao para la exportación. Esto se extendía a todo el cantón de Talamanca; sin embargo mantenía sistemas de posesión de las tierras diferentes. En la zona costera, el cultivo era manejando por pobladores descendientes de antillanos que tenían sus propias fincas, en los territorios indígenas se mantenía el control de la tierra y sembraban el cacao para intercambiarlo por productos de necesidad que no podían producir en sus fincas. En Sixaola era donde se concentraba el sistema de arrendamiento. Según uno de estos administradores esto funcionaba de la siguiente forma:

> Antes había poca gente y más extranjeros, mucho americano, y la actividad era cacao. Más atrás de los sesentas, esto ya era cacao en arriendo. El arriendo cayó en el 57. De ahí fue que yo me ubiqué aquí. La compañía, por motivo del sindicato, decidió liquidar a los trabajadores y dar las fincas en arriendo entre los empleados más importantes: capataces, mandadores y oficinistas. Ahí fue dividiendo por sector a cada uno. Yo quedé en arriendo aquí. Yo tenía un arriendo de 217 hectáreas, entonces yo contrataba mano de obra, llegué a tener 30 peones aquí. La compañía no tenía nada que ver con los trabajadores, ella se entendía conmigo, y yo con los trabajadores (Morales *et al*., 2011: 8).

En este extracto, E. M., construye una narración sobre la realidad del arrendamiento en varias partes. Primero se refiere a la época en la que él se ubica como administrador de tierra de la compañía bananera, posición que mantenía con otros sectores altos dentro del rango laboral de la empresa. Ubica la causa de su liquidación como culpa del sindicato por sus reclamos y por último se auto identifica como patrón pues él era el encargado de lidiar directamente con los trabajadores.

Esta realidad de auto identificación se modifica con el movimiento de lucha por la tierra que cambia la realidad del sistema de arrendamientos. Según esta misma persona, este proceso se dio de la siguiente manera:

> Bueno, en el 77, empezó a invadir poco a poco, y en el 77-78 ya no hubo fin. Se adueñaban, había mucho desajuste, mucho enredo, mucha desavenencia. Porque el precarismo siempre es abusivo, o sea esos son criminales. Aquí yo me salvé porque estaba cercado, pero tenía un terreno y lo invadieron todito. El precarismo se quedó y todo el mundo lo dejó quieto. El cacao se terminó y había que sembrar otra cosa, entonces se adueñaron de toda la tierra. Pero ahorita no hay precaristas, porque los precaristas son negociantes. Todos los que ocuparon que se llamaron precaristas vendieron y se fueron. Les vendían a otras personas, que ya no son precaristas. Son como zompopas, de la noche a la mañana amanecían un montón (E. M., 2011).

En esta parte de la narración se puede identificar la posición política del narrador con respecto al movimiento a partir de varias palabras clave. Según éste, la toma de tierra es precarismo y está ligado a una condición de abuso y crimen. Además identifica a estos como negociantes, esto es, que los líderes del proceso eran simplemente intermediarios que se encargaban de tomar tierras y venderlas. Por último, identifica a estas personas como *zompopas* (especie de hormiga roja grande).

En los dos extractos queda claro que el cambio del sistema de arrendamiento arremetió de forma directa contra el estilo de vida de E. M. quien perdió la administración de la tierra que tenía a su cargo. Se deja leer en su testimonio un sentimiento de añoranza de un pasado, representado como mejor y legítimo en contra de una actualidad criminal e ilegal caracterizado por lo que él denomina precarísmo.

En contraste con esta narración, R. A., un campesino de la zona y líder sindical, identifica la realidad del arrendamiento de esta manera:

> Aquí en el año 69, en todos los cuadrantes, desde la finca Costa Rica hasta Olivia, vivir con los arrendatarios era como en la Edad Media, por el sistema laboral que tenían con los trabajadores [...] Pésimo [...] No pagaban los salarios justos que decía la ley [...] el agua era malísima [...] si se enfermaba alguien, lo llevaban hasta Almirante en Panamá, y a la hora del pago, le rebajaban el costo de la estadía en el hospital (Morales *et al*., 2011: 9).

Como trabajador su recuerdo de la época es muy diferente al del arrendatario, se identifica malas condiciones de trabajo, salarios injustos y un duro sistema de vida. Las fincas se dividían siguiendo el modelo de la plantación bananera, por cuadrantes que se conectaban por la línea férrea. A partir de esta realidad los trabajadores deciden organizarse:

> En el 69 yo comienzo una lucha con un sobrino de Arauza, aquel que fue ministro de un presidente de Liberación. Hablar aquí de sindicatos era que lo excomulgaran. Entonces inventamos meter desarrollo comunal, del gobierno. Entonces se formó un comité de desarrollo comunal y él y yo éramos los jefes. Así estuvimos durante un año haciendo trabajo de proselitismo para crear conciencia y despertar a las comunidades. Al año, a través de ciertas personas, se hizo contacto con la UTRAL, con la Unión de Trabajadores Limonenses. Vino un líder vanguardista, Erasmo Rosales, Secretario General de la UTRAL de Limón. Llegó el Secretario General a Catarina, porque el papá de Walter Espinoza, don Víctor Espinoza, fue siempre un hombre que apoyó la lucha. Entonces él llegó a su casa, y nos tocó ir a decirle a toda la gente de Paraíso, de Catarina, que llegó el Secretario General y que vamos a hacer una reunión, para afiliarnos y que entre de lleno el sindicato (Morales *et al*., 2011: 9-10).

En esta narración se ve el conflicto laboral que se mantenía en las fincas y cómo los trabajadores tenían que crear estrategias organizativas para poder evitar la represión. En este caso se decide desarrollar un comité de desarrollo comunal que permite elaborar un trabajo de información. Las referencias a los liderazgos sindicales son importantes, ya que se identifica las principales organizaciones y sus referentes ideológicos.[8]

Se puede extraer de este testimonio un recuadro de las fincas y el arrendamiento como un sistema de explotación contra los trabajadores. Frente a esta situación

[8] El término vanguardista se refiere a miembros del Partido Vanguardia Popular, nombre del Partido Comunista de Costa Rica de la época.

la alternativa es la organización que transita desde los comités locales hasta los sindicatos. Esta experiencia laboral será muy importante para la fundación de los comités de tierra, en donde los obreros con antecedentes sindicales jugaron un papel determinante.

Los comités de base y el sindicato rojo: una relación estrecha

Los comités de tierra y los sindicatos fueron las principales formas organizativas que articularon el proceso de lucha por la tierra en Sixaola. Debido a las duras condiciones de vida en la zona, muchos ex trabajadores de la compañía bananera deciden tomar tierra. Según, S. F: "Al abandonar la Compañía, la gente se quedó sin trabajo. A todo el mundo lo echaron, entonces, al haber tierras, los campesinos buscan tener tierra" (Morales *et al*., 2011: 11).

El primer comité de tierra se funda en 1970, sin embargo es hasta 1976 cuando el movimiento se extiende. Según, R. A. este proceso se desarrolló de la siguiente manera:

> El SPAL comenzó a hacer un movimiento con gente de Penshurt. De Penshurt se vino mucha gente para acá. Bueno, yo no tengo el conocimiento del trabajo que hizo; el SPAL tiró sus redes para ir haciendo el movimiento, y aquí ya había la iniciativa de mucha gente que era trabajadora de los arrendatarios, de meterse dentro de la lucha de tierras, y aquí venían y se tomaban las casas. La gente fue entrando poco a poco, después se hizo un movimiento tan fuerte del campesinado, que se extendió hasta la Palma, hasta allá se tomaron todas las tierras. Desde la Palma hasta Olivia [...] El primer acuerdo fue volar el puente Catarata, para que no hubiera paso, eso se hizo arrancado. Vino un cachimbo de polizontes, sacaron un montón de gente a Cartago, a la comandancia de Cartago (Morales *et al*., 2011: 13).

En este extracto, se identifica al Sindicato de Pequeños Agricultores de Limón (SPAL) como uno de los referentes de la lucha. El proceso se llevó a cabo en dos momentos, primero se tomaban las fincas y luego las casas de los arrendatarios. Participaron trabajadores de las fincas y campesinos que venían de otras regiones. El segundo momento tenía que ver con la defensa de la ocupación, por lo que se emplearon técnicas como el corte de carreteras y el derrumbe de puentes para evitar el envió de policías al lugar. M. M., campesina de la zona, recuerda estas acciones:

> Íbamos a hacer huelgas. Porque venían y nos querían sacar. Entonces, íbamos a huelgas. Una vez fuimos a Penshurt, a cerrar las carreteras. Bueno, las tierras se tomaron ya en el 80, porque mi hijo tenía año y resto. Entonces, yo ya no podía ir porque él estaba muy pequeñito, pero la gente se fue. Primero se fue a Penshurt, se hizo la lucha allá, después en Margarita. Mandaban los policías (Morales *et al*., 2011: 13).

En esta narración, se explica el proceso de defensa de la tierra que implicó enfrentamiento con el Estado y los empresarios, por lo que era necesario participar en las acciones que convocaban los comités y los sindicatos. Las huelgas y los cierres de carretera fueron las principales medidas, mientras se negociaba. Para W. G. la característica principal del sindicato era:

> El sindicato decían que era malo pero desde el punto de vista gubernamental, porque en sí el sindicato rojo lo que hacia era pelear los derechos, eso era todo lo que hacia. Y tenía las agallas para que si no le atendían, les prensaba las calles o le hacía lo que tenían que hacer. En cambio el sindicato blanco, eso es una preparación para monje, son las famosas Asociaciones Solidaristas, al final terminan todos muy pasivos (W. G., 2011).

La identificación del sindicato como "rojo" es un elemento importante en las narraciones de los y las campesinas, puesto que éste se identificaba como el defensor de los derechos populares, en contraste con lo que identificaban como sindicato "blanco" que han sido históricamente pro patronales. En la mayoría de los casos, estos sindicatos agrupaban a personas de otras zonas de la provincia de Limón y contaban con un liderazgo que se relacionaba de forma directa con el Partido Vanguardia Popular y otras fracciones de izquierda.

EL ESTADO Y LA COMUNIDAD: RELACIÓN EN DISPUTA

La relación entre el Estado y la comunidad ha sido descrita por los relatos como conflictiva, en la mayoría de los casos, el Estado aparece como fuente de conflicto o como mediador entre los y las campesinas y las compañías. A continuación se transcriben algunos extractos que evidencian estas relaciones.

M. P., campesina activa en varias organizaciones locales, relata cómo la mayoría de los servicios públicos con los que cuenta la comunidad en la actualidad fueron producto de la lucha de los comités locales:

> Se luchó para que se hicieran las carreteras, porque hasta entonces eran unos caminitos, unas trochas. La trocha era un suampo. A los caballos se les iban hasta los codos; ahora imagínese nosotros a pie. No había luz eléctrica tampoco. La misma comunidad comenzó a andar buscando, por medio de los comités (Morales *et al*., 2011: 15).

Los comités eran los encargados de organizarse localmente y presionar al Estado para que desarrollara alguna obra de infraestructura o extendiera algún servicio como el agua o la luz eléctrica. En un taller colectivo, los y las participantes identificaron las principales luchas de los últimos treinta años en los siguientes servicios prioritarios: electrificación, construcción de la carretera principal, extensión de los servicios médicos públicos, ampliación de las instituciones educativas y creación de las juntas de administración del agua.[9]

Esta misma persona, al consultarle sobre el papel de las instituciones agrarias en la zona, se refiere de la siguiente manera:

> El IDA nunca nos ayudó en nada. Cuando estaban esas organizaciones como esa asociación de plataneros que se formó aquí, porque era para exportación, entonces ahí comenzaron a dar cursos y charlas. Pero solo para la exportación. Eso fue como en el 2000. La capacitación era para los que estaban exportando; para el que no, juéguesela solo. Estas agrupaciones eran vigilados por el gobierno, apoyados por el gobierno. Aquí se llamaba ASOPARAISO (Morales *et al*., 2011: 17).

Según esta narración, podemos identificar cómo se mantiene una relación adversa al gobierno, principalmente a la institución encargada de repartir la tierra y dar servicios de apoyo a los y las campesinas del país. El IDA aparece como una entidad de fomento de la exportación y las capacitaciones para dicha tarea, pero no se menciona en ninguno de los testimonios individuales y los talleres colectivos como una institución que haya favorecido al campesinado, más allá de su tarea de "ordenamiento" de las parcelas.

Haciendo un balance del papel de las organizaciones locales y sus perspectivas futuras, S.F. relata que:

> Digamos que el asunto de los sindicatos se terminó. Pero quedaron las ideas de adquirir una asociación [...] tiempo nació el comité cívico. Del comité cívico se sacaron muchas cosas, se sacó el CENCINAI (de Margarita), la carretera fue lucha

[9] Taller colectivo sobre memoria histórica. Salón comunal, Paraíso de Sixaola, 4 de junio del 2011.

> del comité cívico, y muchísimas cosas grandes que tal vez uno no se acuerda [...]. El asunto para mí es que por medio de las movilizaciones se han ganado muchísimas cosas, se han ganado las tierras, la carretera y muchísimas cosas que ha habido por la gente organizada (Morales *et al*., 2011: 18).

En este extracto, se hace una valoración positiva de la movilización y organización campesina que logró la tierra, pero también algunas condiciones productivas y de infraestructura para el desarrollo comunitario. El texto es una reivindicación de la lucha social como principal medio para la conquista de las condiciones de supervivencia y mejoramiento de la calidad de vida. A pesar de las diferencias de interpretación sobre los alcances de estas organizaciones locales, en la mayoría de las personas con las que se ha compartido esto proceso prevalece un sentimiento de orgullo con respecto a la organización que hubo en la época, ya que fruto de esa movilización es que un conjunto de fincas de cacao se convirtieron en una comunidad.

Reflexiones finales

La producción historiográfica y literaria sobre el tema de memoria es amplia en Latinoamérica y en Costa Rica. Según la revisión presentada en este documento, en el país se han desarrollado varias vertientes de reflexión, una relacionada con estudios sobre memoria histórica, identidad nacional y conmemoraciones cívicas y otra que tiene que ver como memoria social, identidad colectiva y cultura popular.

Este trabajo se ubica en esta última tendencia, retomando los estudios desarrollados desde los años ochenta sobre el campesinado y sus luchas. Esta vertiente parte de una visión política de la memoria como un campo en disputa con la hegemonía estatal, nacionalista y capitalista, retomando los aportes de la educación popular y la investigación participativa. El principal aporte de esta corriente es situar al sujeto como centro transformador de la realidad.

En ese sentido la construcción de memoria colectiva, pasa por la valoración de la experiencia individual en un contexto social específico. Por esta razón, la metodología de investigación tiene como principales herramientas el testimonio oral individual y el taller de construcción colectiva, con el fin de socializar las experiencias individuales y poder compararlas en un contexto de significación más amplio. Asimismo, este proceso permite ubicar los vacíos, los silencios y las contradicciones de los diferentes testimonios con la meta de poder desarrollar un espacio de confianza mutua en donde se puedan profundizar y problematizar algunos puntos específicos que se valoren como necesarios.

Esta experiencia metodológica llevó a la construcción de una biografía colectiva o relato conjunto en donde se narran las experiencias organizativas sobre el proceso de lucha por la tierra en la comunidad de Sixaola. De este material conjunto se pueden extraer algunos significados comunes que se otorgan a la experiencia de construcción colectiva de memoria.

Estos significados se ubicaron en tres categorías temáticas principales, el sistema de arrendamiento, la relación entre los comités de base y el sindicato rojo y las tensiones entre el Estado y la comunidad. Cada una de estas categorías marca momentos históricos que se refieren a un antes, durante y después del proceso de lucha por la tierra en la década de los ochenta.

En el primer caso se evidencia las diferencias y contradicciones en las narraciones de un arrendatario y un campesino con experiencia sindical. El significado que los dos otorgan al sistema de arrendamiento es opuesto. En el primer caso, el movimiento campesino significó un desplazamiento de una posición de jerarquía y una actividad laboral específica, pero además también generó un impacto sobre el conjunto de las relaciones sociales que se mantenían al interior de las fincas. En el otro extremo, el arrendamiento era vivido como un sistema de explotación de los trabajadores, el cual es transformado a partir de la actividad política y sindical. Ésta combina la experiencia laboral con el reclamo por tierra, desarrollando una continuidad entre las reivindicaciones gremiales y obreras con los intereses campesinos. El principal significado otorgado en esta narración, es una valoración positiva de la organización local y su capacidad para transformar las relaciones sociales.

En el segundo caso se mantiene una narración bastante coherente sobre el papel de la organización local y sus vínculos con estructuras amplias. En ese sentido aparece la relación entre comité de tierra y sindicato como las principales organizaciones para lograr la tierra y defenderla. Un elemento importante de mencionar es la valoración específica que se hace del sindicalismo "rojo" en contraste con lo que sería el sindicato "blanco". En el primero se depositaba la confianza de representar los intereses de clase y populares, mientras en el otro caso se identificaba a éste con los patrones.

En la última categoría de análisis se hace una relación entre la experiencia de los comités locales y el desarrollo comunitario. Los testimonios hacen énfasis en la disputa con las instituciones del Estado y en el papel prioritario que jugaron los comités de base para el desarrollo de infraestructura, la dotación de servicios públicos y la extensión de actividades productivas. El principal sentimiento que aboca esta parte es una especie de orgullo campesino por la autodeterminación de sus condiciones de vida, que si bien es cierto, no han sido del todo autónomas, permanecen como un elemento aglutinador de identidad y confianza común.

Valdría la pena poner en conversación y discusión estos relatos locales con los de otras regiones rurales del país donde las instituciones agrarias tuvieron mayor presencia en la creación de los asentamientos campesinos. Estas comparaciones podrían permitir identificar semejanzas y diferencias en las construcciones de subjetividades políticas en el campo. Asimismo, quedaría para futuros proyectos el diálogo entre las experiencias de luchas por la tierra con los comités de vivienda que se extendieron por muchas zonas semirurales y urbana en Costa Rica en las mismas décadas en que la ocupación campesina se extendió.

Bibliografía

Acuña, Víctor, Vida cotidiana, condiciones de trabajo y organizacion sindical: el caso de los zapateros en Costa Rica (1934-1955), en *Revista de Historia,* número especial, 1988, pp. 223-244.

—, (2009), *Memorias Comparadas: las versiones de la guerra contra los filibusteros en Nicaragua, Costa Rica y Estados Unidos (siglos XIX - XXI).* Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría.

Aguilar, Marielos (1986), *Historia gráfica de las luchas populares en Costa Rica, 1870-1930.* San José, Porvenir.

Ángulo, Sonia (2007), *Tu tierra, nuestra tierra: Trujicafe movimiento campesino por la recuperación de la tierra frente a la respuesta del estado neoliberal en el proceso de la globalización.* San José, Universidad de Costa Rica.

Barahona, Francisco (1980), *Reforma agraria y poder polìtico.* San José, EUCR.

Borge, Carlos y Villalobos,Victoria (1998), *Talamanca en la encrucijada.* San José, EUNED.

Cartin, Sandra y Román Isabel (1991), *Echando Raíces: lucha por la tierra en Costa Rica.* San José, CEPAS.

Centro Nacional de Accion Pastoral (1986), *Memoria y cultura popular costarricense.* San José, CENAP.

Centro Centroamericano de Población (2010), *Censos de población.* Universidad de Costa Rica. Available at: http://ccp.ucr.ac.cr/ (último acceso, 2 de noviembre de 2010).

Chacón, Vinicio, «Campesinos de Sixaola temen que el IDA les quite sus tierras», en *Semanario Universidad,* 13 julio de 2011.

Codero, Allen (2011), *Los movimientos campesinos costarricenses vistos a traves de tres casos de asentamientos del IDA.* San José, FLACSO.

Díaz, David (2006), *Historia del 11 de abril: Juan Santamaría entre el pasado y el presente:1915-2006.* San José, EUCR.

—, (2007), *La fiesta de la independencia en Costa Rica, 1821-1921.* San José, EUCR.

—, (2009), *Social crises and struggling memories: populism, popular mobilization, violence, and memories of civil war in Costa Rica, 1940-1948.* Indiana University, tesis de doctorado, S.E.

Díaz, David y Molina, Iván (2008), *La campaña nacional (1856-1857): historiografía, literatura y memoria.* San José, EUCR.

Dobles, Ignacio (1996), Lo que el tiempo no se llevó: violencia y vivencia campesina. *Actualidades en psicología,* 15 (102).

—, (2009), *Memorias del dolor: consideraciones acerca de las Comisiones de la Verdad en América Latina*. San José, Editorial Arlekín.

E.M. (2011), *Historia del precarismo* (entrevista, 29 abril de 2011).

Edelman, Marc (2005), *Campesinos contra la globalización.* San José, Universidad de Costa Rica.

Escuela de Planificación y Promoción Social (1977), *Autobiografías campesinas: visión popular de la historia de Costa Rica.* Heredia, FUNDAUNA.

Fernández, Mario, "La estructura agraria de la región fronteriza de Costa Rica con Panamá: resultado de la lucha campesina por la tierra", en *Revista de Ciencias Sociales, 1989,* pp. 57-71.

Fournier, Marco (1996), *Organización, identidad y violencia en la lucha por la tierra en Pavones de Golfito.* San José, Instituto de Investigaciones Psicológicas.

Gadotti, Moacir, Margarita Gómez y Lutgardes Freire (2006), *Lecciones de Paulo Freire: cruzando fronteras; experiencias que se completan.* Buenos Aires, CLACSO.

Hobsbwam, Eric y Terence Ranger (1983), *The invention of tradition.* Cambridge, Cambridge University Press.

Jara, Óscar (2010), *Trayectos y búsquedas de la sistematización de experiencias en América Latina (1959-2010).* San José, ALFORJA.

Machado, Absalón y Donny Meertens (comps.) (2010), *La tierra en disputa: memorias de despojo y resistencia campesina en la costa caribe (1960-2010).* Bogotá, Ediciones Semana.

Martínez, Roger (2008), "Importancia de la investigación cualitativa", en Susana Chen, Ana Malavassi y ronny Viales (edits), *Teoría y métodos de los estudios regionales y locales.* San José, SIEDIN, pp. 75-91.

Menjívar, Mauricio, Ricardo Argueta y Edgar Solano (2005), *Historia y memoria: perspectivas teóricas y metodológicas.* San José, FLACSO .

Ministerio de Planificacion Nacional y Política Económica (1984), *Autobiografías de mujeres campesinas.* San José, Instituto de Desarrollo .

Molina, Iván (2008), *Los pasados de la memoria: el origen de la reforma social en Costa Rica (1938-1943).* Heredia, FUNDAUNA.

Mora, Jorge (1992), Movimientos campesinos: 1950 -1990. *Cuadernos de Ciencias Sociales. FLACSO,* Issue 53, pp. 7-53.

—, (2006), *El Instituto de Desarrollo Agrario (IDA), el desarrollo productivo y bienestar social en el medio rural de Costa Rica.* Heredia, Programa Regional de Maestria en Desarrollo Rural.

Morales, María, Gloriana Martínez y José Llaguno (comps.) (2011), *Lucha por la tierra en el Valle de Sixaola.* San José, SIEDIN.

Oliva, Mario (1985), *Artesanos y obreros costarricenses, 1880-1914.* San José, Editorial Costa Rica.

Quesada, Ixel (2001), "Ocupación del territorio en San Carlos de Alajuela, flujos migratorios y precarismo rural (1950-1984)", en *Anuario de Estudios Centroamericanos,* pp. 101-120.

Riaño, Pilar (2009), *Recordar y narrar el conflicto: herramientas para reconstruir memoria histórica.* Bogotá, Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación.

Rivera, Roy e Isabel Román (1990), *Tierra con fronteras: treinta años de política de distribución de tierras en Costa Rica*. San José, CEPAS.

Rodríguez, Carlos (1993), *Tierra de labriegos.* San José, FLACSO.

Thompson, E.P (1979), *Tradición, revuelta y conciencia de clase.* Barcelona, Grijalbo.

Tischler, Sergio (2005), *Memoria, tiempo y sujeto.* Guatemala, F&G Editores, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad de Puebla.

Torres, Alfonso, "Pasados hegemonicos, memorias colectivas e historias subalternas", en *Estudios Culturales Latinoamericanos,* 1(0), 2003, pp. 197-214.

Villareal, Beatriz (1992), *Precarismo, campesinado y democracia.* San José, FLACSO.

W.G. (2011), *Cultura campesina en Sixaola* (entrevista, 26 de septiembre de 2011).

Ideas y representaciones sobre la muerte en el retrato mortuorio guatemalteco. Reflexiones desde la antropología de la imagen

Lucía del Carmen Pellecer González[1]

Introducción

La muerte constituye un acontecimiento ineludible en la vida del ser humano y como tal, la humanidad ha buscado dotarla de significado. Es por ello que la muerte ha sido objeto de reflexión en todas las culturas y, por ende, podemos decir que constituye un hecho social.

Las ideas que las sociedades tienen sobre la muerte son diversas y sufren cambios en el tiempo de acuerdo a sus paradigmas de pensamiento. A partir de estas ideas, el ser humano ha creado una serie de rituales funerarios que lo ayudan a enfrentarse a tan trascendental evento.

Los rituales funerarios se encuentran en la categoría de ritos de transición que describe Eliade (1998: 134-137). Denominados de tránsito porque se llevan a cabo cuando concluye una etapa y se inicia una nueva, tal como sucede con el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio y la muerte; se da un cambio radical de régimen ontológico y de estatuto social.

A través de los rituales –que van desde la forma de arreglar y preparar el cuerpo, hasta la conmemoración anual del ser querido que ha fallecido–, se establecen prácticas cotidianas que explican y refuerzan esa comprensión del morir.

El ritual funerario que nos interesa es el retrato mortuorio o fotografía *post mortem*, la cual se popularizó en el mundo a raíz de la invención de la fotografía por Joseph Nicéphore Niepce hacia 1826 (Taracena, 2007: 4). Este género fotográfico tiene antecedentes directos en la pintura del siglo XVIII (Adams y Taracena, 1999: 10), así como en las máscaras funerarias (Ramírez, 2003: 176-177)[2], elementos destinados a preservar la memoria de personajes destacados y por tanto, merecedores de ser recordados.

El retrato mortuorio o funerario, es una fotografía que se tomaba al difunto previo a ser enterrado, muchas veces en su lecho de muerte, otras en las casas en que habitaba, o bien en los mismos estudios fotográficos a donde era llevado. Para el caso

[1] Pensum cerrado de la licenciatura en Antropología por la Universidad de San Carlos de Guatemala.
[2] Mascarones que se elaboraban para recordar el aspecto físico de la persona fallecida.

guatemalteco, se han identificado retratos mortuorios desde finales del siglo XIX, los cuales en su mayoría retrataron a bebés y niños.

A través de esta ponencia –que responde a un estudio aún en preparación–, se indaga sobre las características de la tradición del retrato mortuorio en Guatemala en el periodo de 1890 a 1950, desde la antropología de la imagen y las representaciones sociales. Específicamente deseamos mostrar cuál es la relación que existe entre este género fotográfico y las ideas sobre la muerte que la sociedad guatemalteca concebía para dicho periodo histórico, poniendo especial énfasis en aquellas producidas por la Iglesia católica. Asimismo, este trabajo busca ofrecer un acercamiento al análisis de la fotografía como fuente visual para la investigación y aproximarse a la comprensión de las ideas sobre la muerte en el país.

El presente estudio analizó los retratos mortuorios de dos estudios fotográficos que funcionaron de finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX y que en la actualidad forman parte de las colecciones de la Fototeca Guatemala del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA):[3] Archivo fotográfico de Tomás Zanotti,[4] ubicado en la ciudad de Quetzaltenango; y Archivo fotográfico del estudio Fotografía Japonesa,[5] ubicado en La Antigua Guatemala.

Para ello, se tomó como marco de análisis teórico y metodológico la propuesta sobre *representaciones sociales* desarrollada por Serge Moscovici (1979), que consiste en el análisis de las imágenes o ideas construidas socialmente, que permiten la interacción y comprensión entre los miembros de un grupo social determinado. Asimismo, para el análisis de las series documentales, se utilizó como teoría de rango medio la *antropología de la imagen* propuesta por Hans Belting (2007), que contribuye al análisis de la construcción de imágenes internas y externas; es decir, imágenes mentales e imágenes materiales.

El inicio de la escritura con luz en Guatemala

Tal como se esbozó anteriormente, la tradición de retratar a las personas después de haber fallecido inicia en el campo artístico de la pintura, en el cual, de acuerdo a Aceves (1998) citado por García (2010, 108), los retratos de niños con una flor entre sus manos *fueron una clave de lectura que indicaba que el niño estaba muerto.* Sin embargo, desde mediados del siglo XIX, la invención de la fotografía permitió que lentamente esta tradición se fuera popularizando principalmente para retratar a niños, debido a que no se contaba con otros retratos de ellos para ser recordados en el seno de la familia.

[3] La Fototeca Guatemala es el archivo fotográfico más importante de Guatemala y del cual la autora fue coordinadora durante el periodo 2007-2011.

[4] Archivo fotográfico del estudio Zanotti, código de referencia: GT-CIRMA-FG-061

[5] Archivo fotográfico del estudio Fotografía Japonesa, código de referencia: GT-CIRMA-FG-005

Se sabe de la existencia de fotografías mortuorias en Argentina, España, Estados Unidos, Francia, México, Perú y Guatemala; posiblemente se haya extendido a otros países de América Latina, como resultado de las constantes olas migratorias procedentes de Europa. Como es sabido, los migrantes acudían a América para sortear nuevas formas de vida, por lo que la instauración de un comercio novedoso –como lo era la fotografía– constituía una fuente de ingreso si no acomodada, por lo menos confortable para quien no tenía otros recursos.

La Gaceta de Guatemala (febrero 8, 1857: 8) imprime el anuncio de don Manuel Oliver en que ofrece en venta "una máquina de retratar en daguerrotipo fotógrafo, sobre papel preparado", con lo que puede constatarse la rápida difusión del nuevo invento en América y en Guatemala.

Así, Taracena (2007) hace un recuento de los principales fotógrafos instalados en Guatemala desde 1844 hasta la década de 1920, con cuyo estudio puede evidenciarse que los primeros fotógrafos fueron siempre extranjeros y no fue hasta la segunda y tercera generación, en que los pobladores locales (mestizos) aprendieron el oficio y –en algunos casos– establecieron sus propios estudios fotográficos.

A partir del estudio fotográfico como institución poseedora del conocimiento de la escritura con luz, se difundieron las diferentes técnicas, poses de moda y otras convenciones sobre este género, entre ellas, la del retrato mortuorio. El siguiente anuncio publicitario del fotógrafo Agustín Someliani nos da una idea de esa reminiscencia al gusto europeo (*La República*, diciembre 20, 1883: 4): "Recuerdos de familia en la fotografía de Agustín Someliani, se hacen buenos retratos, grupos de familia, reproducciones de retratos antiguos y la galería está en las mejores condiciones de luz, y adornada con muebles lujosos expresamente pedidos a París".

En su inicio, la mayoría de los fotógrafos eran itinerantes y se movilizaban de una ciudad a otra para ofrecer su servicio. La sociedad conformada por los fotógrafos Fitzgibbon y Buchanan anunciaban en la prensa (1855-1858) haber recorrido la zona de Amatitlán y La Antigua Guatemala (Taracena, 2007: 18-20). De la misma manera, este autor menciona al fotógrafo quetzalteco J. Doroteo González, quien en la década de 1860 ejercía la profesión de la fotografía en la región de los Altos, con lo que sería el primer fotógrafo del que se tiene conocimiento que haya trabajado en esta región.

El servicio fotográfico estaba reservado para las élites debido al costo que tenía cada ejemplar. Sin embargo hacia 1865, en que las tarjetas de visita –más económicas que los daguerrotipos– habían adquirido considerable fama, el precio de las fotografías se redujo, con lo cual se hizo más accesible a la pequeña burguesía. Al respecto, la maya-k'iche' quetzalteca doña Carlota (entrevista personal, septiembre 17, 2011) recuerda haber sido fotografiada en el estudio de Tomás Zanotti, en Quetzaltenango,

con ocasión de celebrar su cumpleaños hacia 1935. Esto quiere decir que, aún avanzada la primera mitad del siglo XX, continuó siendo un servicio caro, circunscrito a ocasiones memorables.

Hacia finales del siglo XIX ya había una gran cantidad de fotógrafos establecidos, operando en las principales ciudades del país. Dan cuenta de lo anterior el Directorio de la Ciudad de Guatemala (1881) y la Guía General de la República de Guatemala (1894) estudiados por Taracena (2007), quien indica que para ese momento se habían establecido los siguientes estudios y talleres: Fotografía Central que después sería el Centro Fotográfico, Palacio de Artes, Fotografía Souvenir, El Siglo XX, Fotografía Imperial, Fotografía Exposición, Fotografía Excélsior y La Japonesa (establecido inicialmente en la ciudad de Guatemala por Yasu Kohei o Juan José de Jesús Yas, y que hacia 1895 sería trasladado a La Antigua Guatemala). También hace mención de varios fotógrafos establecidos en la ciudad de Quetzaltenango: Taller Parisiense, T. G. Miltz, Estudio Bonilla, Estudio S. Vichi y Cía. Arts y James K. Piggott. Este último de quien fuera aprendiz el fotógrafo Tomás Zanotti.

Como se dijo anteriormente, la migración de fotógrafos europeos trajo consigo, además de la técnica fotográfica, la moda sobre composiciones, poses, ángulos de toma y sujetos a ser retratados. Una de esta moda fue la fotografía *post mortem*.

El origen del retrato mortuorio se identifica en Europa, como resabio del movimiento Renacentista que tuvo lugar entre los siglos XIV y XVI, caracterizado por representar con fidelidad la anatomía humana, centro de su inspiración artística. De la misma manera, la fotografía *post mortem* está fuertemente influenciada por el pensamiento de la Ilustración y su afán por conocer y analizar los diferentes aspectos de la vida humana desde la ciencia. La invención de la fotografía fue especialmente relevante debido a que permitía capturar con exactitud una realidad determinada. En el caso del género que aquí estudiamos, reproducía con exactitud a la persona que había partido del plano terrenal, constituyendo una representación de ese miembro de la familia y la forma en que se veía la última vez que estuvo entre los vivos.

Gutiérrez Aceves (1998) desarrolló uno de los trabajos más cercanos al caso guatemalteco, en él analiza la fotografía *post mortem* de niños, mejor conocida como retratos de angelitos:

> Dentro de la tradición católica se llama 'angelito' a quien murió después de ser bautizado y antes de tener 'uso de la razón'. Así, la palabra 'angelito' pone de manifiesto [...] la pureza extrema [...] y la convicción de que el niño, debido a su corta edad, entrará de manera inmediata al Paraíso (G. Aceves: 27-28).

El trabajo de Aceves se enfoca desde la Historia del Arte y toma como base para su investigación el acervo del fotógrafo Juan de Dios Machain, quien realizó fotografías mortuorias hacia finales del siglo XIX a 1930 en la región de Ameca, Jalisco. Asimismo, compara este conjunto de fotografías con otras producidas en Oaxaca, Puebla, Guerrero, Mérida, Xochimilco y el Bajio, a través de cuya comparación logra establecer que "el patrón espiritual que determina tal comportamiento ante la muerte deriva del dogma católico" (Aceves: 28).

De acuerdo a Aceves, la fotografía de retrato mortuorio de angelitos, es la cristalización de la creencia católica acerca de la pureza de los niños y de la muerte como el camino hacia una mejor vida:

> Este dolor indecible que los padres experimentan por la muerte de su hijo se canaliza –como catarsis– a través del ritual, incluyendo a la fotografía. Ambos cumplen una doble función: constatar el destino ascensional del niño y proporcionar el consuelo necesario ante el impacto afectivo (Aceves: 34).

En esta misma línea, establece una analogía entre la tradición del retrato mortuorio de angelitos y las exequias celebradas a la Virgen María. De allí que encuentra similitudes en los elementos simbólicos de la vestidura, las flores y las coronas, presentes tanto en las fotografías como en las reseñas sobre la muerte y asunción de la Virgen María, que se detalla en los textos apócrifos investigados por Santiago de la Vorágine en el siglo XIII:

> Una serie de afinidades, semejanzas y simetrías hacen patente la asimilación del discurso de la muerte infantil al de la Virgen. Ambas muertes son un tránsito gozoso hacia la Gloria, libre de todas las penalidades a que están sujetos el común de los hombres [...] Los recursos simbólicos son los mismos: la corona como índice de la Gloria reservada a las almas justas y la palma como alusión al triunfo sobre la muerte y a la virginidad de sus portadores... Otras semejanzas significativas, aunque anecdóticas, son la presencia real o metafórica de la música y las flores en los cortejos (Aceves: 35-36).

Otra de las deducciones de este autor para el caso mexicano, es que "la costumbre de fotografiarse junto al niño yacente fue adoptada por los grupos sociales menos favorecidos económicamente o de extracción rural" (Aceves: 34).

Existen otros estudios para los casos de España, Perú y Argentina, en los que se aborda el fenómeno desde el arte, el cambio social y la historia.

Los estudios fotográficos Zanotti y Fotografía Japonesa

El archivo Estudio Fotografía Japonesa está integrado por 928 fotografías en formato negativo y la técnica utilizada fue la gelatina sobre vidrio. El Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica –cirma–, adquirió esta colección hacia 1982 a través de la familia Coronado Noriega; sin embargo, al momento de su ingreso, se sabía de la pérdida de numerosas piezas, algunas de ellas durante el terremoto de 1976 y otras fueron adquiridas por otras personas. Ejemplo de lo anterior, es la colección privada de 37 fotografías de Juan José de Jesús Yas, que fuera propiedad del Luis Luján Muñoz, de las cuales la Fototeca Guatemala de cirma posee reproducciones. Con lo anterior deseamos dejar constancia que si bien, el archivo reproduce el trabajo de los dos fotógrafos que trabajaron en él, no representa la totalidad del trabajo realizado por ellos.

El estudio Fotografía Japonesa tuvo dos fotógrafos: Juan José de Jesús Yas y José Domingo Noriega. El ciudadano japonés Kohe Yasu o Yasu Kohei, más tarde llamado Juan José de Jesús Yas, fue uno de los fotógrafos más importantes en Guatemala. Nacido el 27 de diciembre de 1844 en Fujisawa, Yas llega a Guatemala en 1877 y de inmediato se relaciona con religiosos o gente de clara tendencia clerical, como su ilustre padrino Angulo y Urruela, lo que le lleva a convertirse al catolicismo y a cambiar su nombre al ahora conocido Juan José de Jesús Yas. Tras haber sido aprendiz del fotógrafo Emilio Herbruger, hacia 1880 instala el estudio Fotografía Japonesa en la ciudad de Guatemala. En 1891 contrae matrimonio con María Noriega y en 1895, se traslada definitivamente a La Antigua Guatemala, donde continúa su estudio de fotografía. Muere en 1917 en la ciudad de las Perpetuas Rosas La Antigua Guatemala.

Por su parte, José Domingo Noriega nació el 21 de diciembre 1885 y contrajo matrimonio con María Esperanza Morales en 1906. Siendo el sobrino de María Noriega, es adoptado como ahijado del señor Yas, con quien aprende el oficio de la fotografía desde temprana edad. Tras la muerte de su padrino en 1917, "Don Mingo", como también se lo conocía, hereda la Fotografía Japonesa en donde continuó su intensa actividad hasta finales de los años de 1950 en La Antigua Guatemala. Muere el 25 de febrero de 1973.

En cuanto al contenido de la colección, podemos resumir lo siguiente: monumentos de La Antigua Guatemala (iglesias, conventos, ermitas, parroquias) que nos permiten observar dicha ciudad, tal y como se encontraba al final del siglo XIX y principio del XX; retratos de personas pertenecientes a los distintos estratos sociales de Antigua Guatemala, entre los que sobresalen los tipos populares; fotografías de imágenes religiosas y de retrato mortuorio e imágenes que retratan la vida cotidiana, costumbres

de la comunidad antigüeña y fincas cafetaleras de sus alrededores. Asimismo, existe un pequeño conjunto con fotografías de la ciudad de Guatemala, de Chimaltenango, Alta Verapaz y Sololá.

El archivo de fotografías del estudio Tomás Zanotti albergado en la Fototeca Guatemala[6] cuenta con un acervo bastante voluminoso, integrado por un total de 3,567 negativos de gelatina sobre vidrio, aproximadamente 800 fotografías a la albúmina y a la gelatina, y aproximadamente 1,300 negativos flexibles. Al igual que en el caso de la colección del estudio Fotografía Japonesa, el archivo fue dividido y se sabe de diversas personas que poseen sus fotografías.

En cuanto al productor principal de las imágenes, sabemos que Tomás Zanotti Bosque, ejerció la profesión de la fotografía en la ciudad de Quetzaltenango. Con ascendencia italiana, nació en México en 1868 y se sabe que llegó a Quetzaltenango hacia 1898, de acuerdo al registro de clientes del estudio fotográfico de James K. Piggott. (Libro de Registro del estudio Zanotti: 1898). Aparentemente, permaneció allí como aprendiz de Piggott, aprendiendo el oficio de la fotografía hasta la muerte de su maestro. A partir de ese momento, continuó trabajando en ese oficio tras abrir su propio estudio fotográfico, el estudio Zanotti, en donde se dedicó a fotografiar diferentes paisajes y edificios de Quetzaltenango, así como retratos de estudio de miembros de la alta sociedad quetzalteca y población maya-k'iche de esta ciudad y sus alrededores.

Durante este periodo, destaca el hecho de que un buen porcentaje de la clientela de Zanotti era población maya-k'iche, situación que contrasta con los registros del estudio de su maestro, en donde la clientela indígena es casi inexistente. Después de una larga trayectoria como fotógrafo, Zanotti muere el 28 de mayo de 1958 en Quetzaltenango, ciudad en donde fue enterrado (Libro de Enterramiento del Cementerio..., 1958).

A *grosso modo*, las fotografías que integran esta colección retratan la arquitectura y monumentos históricos de la ciudad de Quetzaltenango, su población y acontecimientos históricos relevantes entre los años 1898 y 1950, aproximadamente. En estas fotografías se encuentran edificios, plazas, parques e iglesias emblemáticas de esa ciudad; asimismo, se retrata a una gran cantidad de la población altense, incluyendo los poblados cercanos a Quetzaltenango o Xela: San Martín Sacatepéquez, San Cristóbal Totonicapán, Totonicapán, Almolonga, Cajolá, Tejutla, San Marcos, Cantel, Concepción Chiquirichiapa y Zunil, entre otros. Destaca una gran cantidad de fotografías tamaño cédula, utilizadas para los documentos de identidad, así como para las cartillas de jornaleros.

[6] La mayoría de las piezas que integran esta colección pertenecen a los señores René y Juan Girón, quienes las compraron a la familia Zanotti y entregaron en comodato a CIRMA. Aproximadamente un 25% de la colección pertenece a CIRMA.

Retrato mortuorio en Guatemala y representaciones de la muerte generadas por la iglesia católica en las fotografías de Juan José de Jesús Yas, José Domingo Noriega y Tomás Zanotti

Ideas de la Iglesia católica sobre la muerte. Al inicio del periodo colonial, las poblaciones indígenas sufrieron un proceso de adaptación durante el cual les fue impuesto un sistema político, religioso y cultural distinto al practicado en la época prehispánica. La adaptación incluyó una serie de estrategias de vida, mediante las cuales se combinaron aspectos de la vida prehispánica con la colonial.

Una de las estrategias utilizadas por los conquistadores, fue la dominación ideológica, la cual estuvo a cargo de frailes católicos, quienes a través del adoctrinamiento, transmitieron la ideología española y la fe católica.

Lo anterior hizo de la Iglesia una institución sólida y con un evidente poder político y moral en la vida de los habitantes guatemaltecos, tanto indígenas como criollos y ladinos. Sin embargo, tras la Reforma Liberal de 1871, el poderío de la Iglesia disminuye tras la limitación de sus derechos, la expulsión de varias órdenes religiosas y la expropiación de bienes. La nueva política del Estado Liberal permeó en la base social de la Iglesia, que se redujo durante la primera mitad del siglo XX a los principales cascos urbanos, en donde era más fácil concentrar a su feligresía (Cal, 2012).

A pesar de lo anterior, su doctrina se mantuvo y predomina hasta nuestros días en la vida moral y social de los guatemaltecos. La síntesis de la idea sobre la muerte generada por la Iglesia católica podemos extraerla del Credo de Nicea-Constantinopla, resultado de los Concilios de Nicea (325 d. C.) y Constantinopla (381 d. C.), aún vigente en nuestros días. Esta oración literalmente reza:

> (Jesucristo) que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo, [...] y por nuestra causa fue crucificado [...] y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin. [...] Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro (Catecismo de la Iglesia católica, sin fecha).

En el dogma católico de que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, encontramos la raíz de que el ser humano deberá imitar los pasos de Jesucristo, resucitando a la vida eterna, que "no tendrá fin". En torno a esto, existe la idea de que cada uno de los cristianos tiene un lugar reservado en ese mundo futuro, al que se ha de-

nominado cielo o Paraíso, pero que ese ingreso está condicionado por un Juicio sobre nuestros actos en la Tierra.

Hacia finales del siglo XIX, la idea del Juicio Final como un momento definitorio de nuestra futura existencia, ya estaba bien enraizado en la sociedad guatemalteca, principalmente entre la población criolla y ladina. A raíz de ello, se desprende una serie de rituales que van tomando forma a través de los Sacramentos de la Iglesia; en este caso nos interesa analizar el sacramento del Bautismo y el de la Extremaunción.

El bautismo se ha interpretado como un nuevo nacimiento en Dios, significa la limpieza de los pecados y la bienvenida a la sociedad católica. Los elementos empleados para imponer este sacramento, como lo son el agua, el aceite, las candelas y el color blanco, simbolizan la purificación del espíritu al borrarse todos los pecados, incluyendo el pecado original. Es el primer sacramento de la Iglesia y usualmente es concedido a los menores que acaban de llegar al seno de las familias que practican esta religión.

> Que el sagrado Bautismo, puerta de la religión cristiana y de la vida eterna, y el primero entre los Sacramentos de la nueva ley instituidos por Cristo, sea necesario para salvarse, lo dice el mismo Señor..." (Ritual del Arzobispado de Guatemala para..., 1893: 5).

El Bautismo tiene una gran importancia y se convirtió en un ritual de presentación en sociedad del nuevo miembro de la familia, por lo que la imposición de este sacramento, se fue ornamentando con una serie de símbolos y tradiciones.

Por su parte, el sacramento de la Extremaunción, se aplica a los enfermos en su lecho de muerte. Su objetivo es la redención de los pecados del moribundo cuando éste se "arrepiente de corazón". En la Extremaunción también se utiliza el aceite como elemento purificador y es más bien una intercesión que se hace ante Dios, para que permita la sanación del alma enferma y por consiguiente su ingreso al reino de los Cielos:

> El Sacramento de la Extremaunción, instituido por Cristo Señor Nuestro como celestial medicina, saludable no solo para el alma, sino también para el cuerpo, solícitamente se ha de conferir á los fieles que de peligro enfermaren; y tan á tiempo si pudiere ser, que todavía estén en sus sentidos y entero juicio, para que, mientras le reciben, puedan cooperar de su parte con su fe y piadosos afectos del alma, á recibir de él más abundante gracia (Ritual del Arzobispado de Guatemala: 131).

Asimismo, parte del ritual de la Extremaunción indica que debe hacerse una admonición al enfermo, previo a la administración del sacramento. Ésta dice:

> Recibimos prestada la vida para que cuando nos la pidan la volvamos de buena voluntad: y si ha llegado para vos el tiempo de pagar esta deuda, alegraos, pues salís de los trabajos y miserias de la vida humana, y junto con la carga del cuerpo dejáis la costumbre de pecar. Pasaréis de esta vida fortalecido con el socorro de los Sacramentos, tantas veces habéis recibido los Sacramentos, tantas habéis sido ungido y adornado con la sangre de Christo nuestro Señor. Por lo que seguramente, en cuanto la fragilidad humana lo permite, entraréis al cielo [...] Con la unción de este santo Óleo se acrecienta la gracia, los pecados veniales se perdonan, sanan los daños del mortal y las enfermedades del alma, y llénase ésta de aquella alegría que significa el Óleo santo (Ritual del Arzobispado de Guatemala: 136).

Además de los sacramentos, el Ritual del Arzobispado de Guatemala incluye dos capítulos relevantes para este estudio: *Modo de ayudar á los moribundos hasta el momento de la expiración* y, *De los funerales*, en los que se describe la función de los clérigos y de la Iglesia en este momento de la vida de sus fieles.

En el primer capítulo, se describen todas las oraciones y acompañamiento del enfermo en su lecho de muerte, instándole al arrepentimiento, así como a ganar alguna indulgencia. El tema de las indulgencias es especialmente relevante por estar vinculado al establecimiento de capellanías y fundaciones piadosas, expresadas principalmente a través de los testamentos de los enfermos.

> Las personas pudientes tenían la costumbre muy difundida de efectuar fundaciones piadosas cuando se redactaba el testamento o en otro momento de su vida. Estas fundaciones eran un acto de caridad y su objetivo era el de apoyar a las instituciones eclesiásticas, los clérigos, el culto, mantener instituciones caritativas y realizar obras de beneficencia. Las personas hacían estas donaciones por motivos religiosos, ya que se creía que por medio de la caridad se podía lograr la salvación eterna. Era frecuente que estas donaciones beneficiaran a algún familiar que había consagrado su vida al sacerdocio o a la vida religiosa. Además, los legados piadosos eran cuestión de prestigio, ya que solo las personas de clase alta y media alta podían sufragarlas [...] Había diferentes tipos de fundaciones piadosas, que dependían de las posibilidades económicas y de la intención del

> donante. Entre las fundaciones más comunes, se encontraban las capellanías de misas, que tenían como fin mantener al capellán, cuya obligación era oficiar cierta cantidad de misas por el alma del donante. El fundador de la capellanía creaba un fondo y lo invertía. Cada año, el capellán recibía el producto de esa inversión y como agradecimiento por este beneficio, oficiaba cierta cantidad de misas por el alma del fundador (Von Woebser, 1989, citada por Schumann: 2011).

El estudio de Schumann permite comprender la importancia que tuvo asegurar el perdón de los pecados y reducir el tiempo de moratoria del alma en el Purgatorio para la sociedad de los siglos XVIII y XIX. Situación ésta que permite comprobar la fuerte creencia y la apropiación que hicieron los fieles de las enseñanzas católicas con relación al pecado y a la vida eterna.

Lo anterior pone de manifiesto el papel que jugaron las indulgencias para el sostén económico de la iglesia católica, que dio lugar a controversias dentro del mismo clero y frente a la Iglesia Luterana. De allí deriva que en el ritual de 1893, se haga constantemente hincapié en la humildad del párroco y la obligatoriedad de suministrar los sacramentos sin buscar ganancia alguna, más que la limosna voluntaria de los fieles.

Por su parte, el capítulo que refiere a *Los Funerales*, es ilustrativo sobre los ritos para entierros de adultos y de párvulos, en que se ordena, entre otras cosas, observar la misa de cuerpo presente previo al entierro; no utilizar los frontales y demás ornamentos del altar para decorar los féretros –lo que hace suponer que era una costumbre habitual–; velar porque siempre se coloquen velas de cera encendidas durante los entierros y funerales; enterrar en un lugar sagrado, sea éste la propia Iglesia o el cementerio bendito; y colocar los cuerpos de los difuntos con los pies hacia sus altares –en caso de ser enterrados en las iglesias. Asimismo, se indica la prohibición de dar sepultura eclesiástica a los infantes muertos sin Bautismo (Ritual del Arzobispado de Guatemala 1893).

Para los entierros de párvulos, se siguen los mismos ritos que en los entierros de adultos, a no ser porque no se tocan las campanas, "mas si se tocasen, debe ser con modo festivo y no lúgubre. El cadáver del niño se viste según su edad, y se le pone una corona de flores o yerbas aromáticas en señal de la virginal integridad de su carne" Ritual del Arzobispado de Guatemala: 276)

LAS FOTOGRAFÍAS POST MORTEM

En Guatemala se han identificado las fotografías de James K. Piggott y las de Juan José de Jesús Yas como las más antiguas que representan imágenes de niños *post mortem* ha-

cia los años de 1890. Sin embargo, en el país existen muy pocas fototecas o archivos fotográficos accesibles al público, razón que posiblemente ha limitado el conocimiento que se pueda tener de antecedentes más tempranos del género del retrato mortuorio.

Es hasta aproximadamente entre los 1920 y 1930 que el retrato mortuorio cobra mayor popularidad en las dos ciudades de las que tenemos evidencia: Antigua Guatemala y Quetzaltenango; mostrando un decrecimiento y casi su desaparición hacia la década de 1960, en que no se encuentran ejemplares de este género en las colecciones fotográficas. Es importante mencionar, que ninguna de estas fotografías se encuentra identificada, por lo que no es posible establecer la identidad de los retratados, ni de sus familias.

Para fines de esta investigación, se analizaron las 44 fotografías *post mortem* que posee el archivo del estudio Fotografía Japonesa, que corresponde aproximadamente al 5% de toda la colección. En el caso del estudio Zanotti, se analizaron las 18 fotografías *post mortem* que posee CIRMA, porcentaje mínimo si se compara con el total de la colección, apenas un 0.35% de las fotografías existentes. Por supuesto, es importante tener en cuenta que cerca del 46% (2,606 ejemplares) del Archivo de Zanotti está dedicado a fotografías tamaño cédula.

De acuerdo con Aceves (1998) y García (2010), los primeros retratos mortuorios, tanto en la pintura, como en la fotografía, buscaban realzar los rasgos del sujeto retratado, de tal manera que simulara estar aún con vida. Posteriormente, como suele suceder en el campo artístico, los fotógrafos experimentaron nuevas formas de retratar a los difuntos, encontrando poses más naturales de los cuerpos, en las que se pretendía simular que estaban durmiendo. A esta última tendencia corresponde la mayoría de fotografías *post mortem* analizadas en esta ponencia; sin embargo, también hay algunos ejemplares semejando estar con vida.

De las 44 fotografías del estudio Fotografía Japonesa, 30 (68%) de ellas corresponden a retratos de niños; y 14 (32%) a adultos. Asimismo, es curioso observar que 25 (57%) corresponden a mujeres, 12 (27%) a hombres y en 7 (16%) casos no pudo identificarse el género de los difuntos; lo anterior tiene sentido si observamos las cifras del censo de 1921, en que las mujeres constituían el 55% de la población antigüeña (Censo de la República de Guatemala: 1921, 1924).

De la misma manera, 32 (73%) de las fotografías corresponden a familias mestizas, solamente 2 (5%) a indígenas y en 10 (22%) casos no pudo determinarse el grupo étnico al que pertenecían. Esta información, también coincide con el censo poblacional, que indica que el 76% de la población antigüeña era ladina, y solamente el 24% era indígena, quienes en su mayoría vivían en las áreas rurales, alejadas del estudio Fotografía Japonesa.

Para el caso del estudio Zanotti, de las 18 fotografías analizadas, 7 (39%) corresponden a niños y 11 (61%) a adultos. Al analizar el género de los sujetos, 14 (78%) son de mujeres y solamente 4 (22%) corresponden a hombres. En cuanto al grupo étnico, 8 (44%) son imágenes que retratan a mestizos, 9 (50%) a indígenas y en 1 (6%) caso no pudo determinarse el grupo étnico al que pertenece.

En el estudio Zanotti, la información no parece corresponder del todo a los censos poblacionales; esto se debe a la cantidad mínima de retratos analizados en relación a la voluminosa población de esta ciudad, que para 1921, era de 30,125 habitantes. Los datos que parecen tener mayor relación, son los que se refieren al grupo étnico, ya que el censo de población de 1921 nos indica que el 65% de la población de Quetzaltenango era indígena; aún así, pareciera que la tradición de la fotografía *post mortem* tuvo más aceptación y uso entre la población mestiza, a decir del porcentaje de fotografías encontradas, tanto en el estudio Zanotti como en la Fotografía Japonesa.

Al abordar el tema de la composición fotográfica, vemos que la gran mayoría de composiciones están integradas únicamente por el difunto y solamente en algunos casos, aparecen acompañados de otros miembros de su familia. La incorporación de otros miembros en la fotografía parece estar asociada principalmente a las familias indígenas y a familias mestizas de recursos más limitados (fotografías 1 y 2). No obstante, puede observarse que la mayoría de ejemplares reflejan haber sido requeridas por familias de clases económicas medias.

Fotografía 1. Tomás Zanotti. Retrato mortuorio de señora indígena acompañada de varias personas. Fototeca Guatemala, CIRMA

Fotografía 2. José Domingo Noriega. Retrato mortuorio de niña en brazos de su madre y familia al lado con arreglos de flores. Fototeca Guatemala, CIRMA

En relación a las ideas sobre la muerte que las fotografías representan, podemos observar varios detalles que nos permiten afirmar que en la mayoría de casos, la fotografía *post mortem* estuvo muy vinculada a reproducir las tradiciones de las exequias funerarias dictadas por la Iglesia. El 75% (33) de las imágenes del estudio Fotografía Japonesa y el 50% (9) de las imágenes del estudio Zanotti retratan diferentes elementos asociados al catolicismo.

En el caso de adultos, el elemento más recurrente son los crucifijos, alusión directa a esta religión (fotografías 3 y 4). Estas fotografías parecen mostrar a los difuntos aferrándose a la vida ofrecida por Cristo en la cruz, sufrimiento equivalente al tránsito por la muerte que hace la humanidad. Como indica la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, el hombre debe sufrir "la muerte corporal, de la que el hombre se habría liberado, si no hubiera pecado", o cometido el pecado original (Ritual del Arzobispado de Guatemala, 1965: 18).

Fotografía 3. José Domingo Noriega. Retrato mortuorio de anciano. Fototeca Guatemala, CIRMA

En el caso de las fotografías de párvulos, los elementos son más abundantes: crucifijos, vestimenta utilizada para recibir el sacramento del Bautismo, imágenes de la Virgen María, ángeles y santos, así como en muchos casos, el uso de guirnalda o corona, que de acuerdo a lo señalado anteriormente, significa la pureza virginal de los niños (fotografías 4, 5, 6).

Fotografía 4.Tomás Zanotti. Retrato mortuorio de señora indígena. Fototeca Guatemala, CIRMA

Fotografía 5. Tomás Zanotti. Retrato mortuorio de niña indígena con corona. Fototeca Guatemala, CIRMA

Fotografía 6. José Domingo Noriega. Retrato mortuorio de niño acompañado de niña. Fototeca Guatemala, CIRMA

Fotografía 7. José Domingo Noriega. Retrato mortuorio de bebé en brazos de un ángel. Fototeca Guatemala, CIRMA

Como se anotó arriba, el sacramento del Bautismo es trascendental como condición ineludible para entrar al reino de los Cielos, dogma que se manifiesta a través de las fotografías. La candidez de los niños y la presencia del color blanco, reflejan la inocencia con que eran asociados y con la que se les quiso recordar en esa última imagen.

Otros elementos importantes encontrados en las fotografías, son las flores, que muchas veces han sido asociadas con la fugacidad de la vida, puesto que una vez cortadas, su ciclo de vida se acorta y pronto se marchitan. Las flores se encuentran presentes en el 95% de las fotografías, y aún en la actualidad se obsequian como ofrenda para decorar el féretro del difunto.

El féretro también es común en los retratos. En el caso del estudio Zanotti, aparece en la mitad de las fotografías; y en el estudio Fotografía Japonesa, aparece en solamente en 4 imágenes. Sobre esto, Zárate señala que "deben distinguirse dos usos del ataúd: el primero era para efectuar la transportación del cadáver desde su lecho hasta el sitio de inhumación; el segundo servía para depositarlo en las entrañas de la tierra" (Zárate, 2005: 223).

También las velas o candelas en forma de cirio se encuentran presentes en la puesta en escena de varias de las fotografías. Aunque la generalidad fue que las candelas fuesen de color blanco, se sabe de la utilización de algunas velas de otros colores. A

pesar de que la presencia de candelas –como representación de luz– forma parte de los elementos utilizados por la iglesia católica, también son utilizadas en otros contextos. Lo cierto es que su uso se extiende más allá de este ámbito, por lo que no se quiso restringir en el presente análisis.

Por último, nos referiremos a la vestimenta del difunto. Vestir al difunto es uno de los rituales aún presentes en la cultura popular guatemalteca, independientemente de la religión que practique la familia del fallecido. En las fotografías de niños, predomina el uso de vestimentas de color blanco y, dependiendo de la edad del pequeño, se hace uso de la indumentaria con que se le vistió el día del bautizo. En el caso de la población indígena, es común ver que utilizan sus trajes tradicionales para vestir a las bebés, niñas o mujeres adultas; no así en el caso de los hombres, a quienes suele vestirse de manera formal, al estilo occidental (pantalón y saco de vestir). De acuerdo a las posibilidades económicas, también es posible encontrar fotografías de personas vestidas con atuendos más comunes y sencillos.

Discusión de cierre

La muerte adquiere importancia al trascender del plano biológico al social; la dimensión social es la que dota de significado a este acontecimiento que el ser humano comparte con el resto de seres vivos del planeta. A partir de la vida en sociedad, surge información sobre la muerte, información basada en conocimiento científico, empírico y en creencias populares y religiosas. Y es entonces, en el proceso de "consenso social" de esa información, en que van tomando forma las representaciones sociales como usos prácticos de ese conocimiento sobre la muerte. Tal como lo explica Banchs (1984), citada por Mora (2002: 7), las representaciones sociales son el conocimiento del sentido común, lo cual nos permite comunicarnos con los demás, estar al día y sentirnos dentro de un ambiente social en que comprendemos el código de comunicación del grupo social.

Indudablemente, el proceso de consenso, conlleva que la sociedad privilegie más ciertas informaciones sobre otras, o bien, que las jerarquice. El ritual funerario, con cada rito individual, constituye un periodo de transición en el que se manifiestan las ideas sobre la muerte, concretizándose en prácticas sociales y cotidianas sobre las cuales se asientan convenciones sociales.

En este marco, el retrato mortuorio constituyó una práctica aceptada socialmente en, al menos, las ciudades de La Antigua Guatemala y Quetzaltenango. Lo que ahora puede parecernos morboso o macabro, en el periodo analizado, fue aceptado con naturalidad y permitió a las familias de los difuntos tener una imagen tangible que

facilitara la rememoración del familiar fallecido. A través de la producción de la fotografía, es posible capturar un momento y un espacio determinados. Si bien, la fotografía mortuoria es una puesta en escena, nos permite acercarnos al momento del ritual funerario y analizar las prácticas sociales en torno a él.

Tal como se planteó al inicio de este trabajo, el estudio puso énfasis en identificar aquellas ideas sobre la muerte generadas desde la institución de la Iglesia católica y analizar si se representaban a través del ritual funerario de la fotografía *post mortem.* A lo anterior podemos concluir que existe una gran cantidad de elementos en las composiciones fotográficas, que denotan que las ideas sobre la muerte instituidas desde la Iglesia, estaban consolidadas en las representaciones de la sociedad antigüeña y quetzalteca. Ejemplo de lo anterior son las referencias iconográficas a deidades a través de crucifijos, ángeles, vírgenes y santos; asimismo, la presencia del color blanco, el uso de la vestimenta usada para recibir el sacramento del Bautismo y la ornamentación de los niños con coronas de flores, todos ellos, representaciones de la creencia en una vida después de la muerte.

No obstante, la tradición del retrato mortuorio, si bien se realizaba dentro del conjunto de ritos funerarios, su práctica no parece tener vinculación directa con las normas morales y dogmas religiosos impuestos por la Iglesia católica. Más bien, como construcción artificial de imágenes, la fotografía fue el medio de expresión en el que las familias –y el fotógrafo– buscaron sintetizar ese momento de tristeza familiar, pero de paz para el ser que partía del plano terrenal, al encuentro de la vida después de la muerte.

Lo anterior pone de manifiesto el proceso mediante el cual la sociedad guatemalteca se apropia de las ideas de la Iglesia católica y de la técnica[7] de la fotografía, y –en palabras de Moscovici– la objetiva y se produce el anclaje, mediante el cual obtiene la utilización práctica que los grupos hacen de la representación social (Mora, 2002: 11-12).

Estamos conscientes que el estudio de este fenómeno no queda agotado en esta breve intervención; muy por el contrario sabemos que hay ideas representadas en el ritual funerario del retrato mortuorio, que no se analizaron. Ejemplo de ello es el análisis de la espiritualidad maya practicada por las familias indígenas que produjeron fotografías *post mortem* de sus allegados y cómo se traslapan estas ideas con las de la iglesia católica. Por otro lado, el papel del Estado Liberal, quien redujo el campo de acción de la Iglesia ya que permitió una mayor apertura hacia los avances científicos, producidos, por ejemplo, desde las ciencias médicas.

[7] En sí misma, la fotografía constituyó un invento científico y aunque siempre existió debate sobre su potencial artístico, no es hasta años recientes que se le concibe como tal en el mundo del arte.

La función del retrato mortuorio en la sociedad guatemalteca especialmente urbana de finales del siglo XIX y primera mitad del XX, se encuentra indiscutiblemente relacionada a las prácticas religiosas del catolicismo; pero también como lo indica García (2010: 106), a la vida familiar y social. En el ámbito familiar, en la medida que la muerte de uno de sus miembros afianza las relaciones de afecto y solidaridad entre ellos; y, en el ámbito social, en la medida en que la exposición o demostración de un ritual público, es a la vez un medio para reafirmar la posición socioeconómica que se ocupa. A fin de cuentas, la fotografía *post mortem* y los demás rituales funerarios, son un reflejo de las relaciones sociales de los individuos que integran una sociedad. En investigaciones futuras, se espera profundizar en estos ámbitos simbólicos y sociales, que vinculan la muerte con las formas de relacionarnos entre los vivos.

Bibliografía

Aceves Gutiérrez, "Imágenes de la inocencia eterna", en *Artes de México,* núm. 15, 2ª edición, México, 1998, pp. 26-49.

Adams, Tani y Arturo Taracena Arriola (1999), *Guatemala ante la lente. Imágenes de la Fototeca de CIRMA: 1870-1997*. Guatemala, CIRMA.

Araya Umaña, Sandra (2002), *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica, FLACSO.

Ariès, Philippe (2000), *Historia de la muerte en Occidente: Desde la Edad Media hasta nuestros días*. España, Acantilado.

Barfield, Thomas (Ed) (2000), *Diccionario de Antropología*. México, Siglo XXI Editores.

Belting, Hans (2007), *Antropología de la imagen*. Argentina, Katz Editores.

Cal Montoya, José Edgardo (2011), "La Iglesia católica en Guatemala después de la reforma liberal: continuidades e incertidumbres de una recuperación, 1979-1931", en David Díaz Arias y Ronny Viales Hurtado. *Independencias, estados y política(s) en la Centroamérica del siglo XIX. Las huellas históricas del Bicentenario.* Costa Rica, CIHAC.

Censo de la República de Guatemala, 1921 (1924). Guatemala, Ministerio de Fomento.

VI Censo de Población 1950 (1957). Guatemala, Dirección General de Estadística General de Estadística.

Eliade, Mircea (1998), *Lo sagrado y lo profano.* España, Paidós.

García, Diego Fernando, "Con la muerte en el álbum. La fotografía de difuntos en Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX", en *Trace*, núm. 58, 2010, México, pp. 103-112.

Jodelet, Denise, "El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales", en *Cultura y representaciones sociales,* núm. 5, año 3, 2008, México, pp. 32-63.

Luján Muñoz, Luis (1982), "Apuntes sobre la fotografía en Antigua Guatemala: Juan J. J. Yas y Domingo Noriega", en *Exposición – Homenaje a J. J. Yas & J. D. Noriega.* Guatemala, CIRMA.

Mora, Martín, "La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici", en *Athenea Digital,* núm. 2, otoño de 2002, México, pp. 1-25.

Moscovici, Serge (1979), "La representación social: un concepto perdido", en Serge Moscovici, *El psicoanálisis, su imagen y su público.* Argentina, Huemul, pp. 27-44.

Ramírez Sevilla, Luis, "La vida fugaz de la fotografía mortuoria: notas sobre su surgimiento y desaparición", en *Relaciones*, vol. 24, núm. 94, primavera de 2013, México, Colegio de Michoacán pp. 163-198.

Ritual del Arzobispado de Guatemala para la administración de los Santos Sacramentos y el desempeño de otras funciones sagradas conforme al Ritual Romano y á las demás disposición de la materia (1893), Italia, Tipografía della Pace di Filippo Cuggiani, 4ª edición, 492 p.

Taracena Arriola, Arturo (2007), "Fotografía en Guatemala como documento social: desde sus orígenes hasta los 1920s", en *Imagining / Imaginando Guatemala, Fotografías de la Colección de CIRMA, 1850-2006.* Guatemala, CIRMA, pp. 15-46.

Zárate Toscano, Verónica (2005), *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850).* México, COLMEX, Centro de Estudios Históricos, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

FUENTES DOCUMENTALES

Libro de registro del estudio Zanotti (1898), Serie Documentos, Fototeca Guatemala, Colección de documentos de CIRMA, Archivo Histórico de CIRMA.

Libro de enterramientos del Cementerio General (1958), Archivo del Cementerio General de Quetzaltenango.

Archivo fotográfico del estudio Fotografía Japonesa. Fototeca Guatemala, CIRMA. Código de referencia: GT-CIRMA-FG-005.

Archivo de fotografías del estudio Zanotti. Fototeca Guatemala, CIRMA. Código de referencia: GT-CIRMA-FG-061.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

"Anuncio de Manuel Oliver", en *La Gaceta de Guatemala*, 8 de febrero de 1857, p. 8.

"Recuerdos de familia", en *La República*, 20 de diciembre de 1883, p. 4.

FUENTES ELECTRÓNICAS

S. f. "Catecismo de la Iglesia católica", en *Archivo del Vaticano.* http://www.vatican.va/archive/ catechism_sp/p1s1c3a2_sp.html#El%20credo [revisado el 15 de julio de 2012].

Schumann, Ana Elisa (junio 23 de 2011), *Muerte y devoción en la ciudad de Guatemala a principios del siglo XVIII.* http://maestriahistoria.blogspot.com [revidado el 15 de julio de 2012].

Interpretando la tragedia: santos, demonios y la desaparición de pueblos de indios en Chiapas (s. xvii-xviii)

Luz del Rocío Bermúdez Hernández[1]

Presentación

Abordaremos aquí el uso de imágenes religiosas como medio eficaz de consuelo y protección ante la tragedia colectiva, y también como artilugio político para controlar a la población e impedir el desborde de la jerarquía social. Se parte de la introducción de imágenes en Nueva España como una imposición de conquista y, después, del culto religioso colonial como vía de integración y cohesión de una sociedad heterogénea. En ese sentido, la vida colonial novohispana compartió la visión contrarreformista que por una parte preconizó la imagen sobre el texto y con ella permitió la positiva circulación de ideas y bienes. No obstante, por otra parte creó también antagonismos y sospechas hacia aquellas expresiones que salían de la aprobación eclesiástica.

Ante la estrecha reciprocidad entre momentos de mayor mortandad y un aumento en la convicción de milagros o brujerías como manifestaciones respectivamente divinas o malignas, nuestro análisis considera los efectos psicosociales de la catástrofe a través de la creencia en lo sobrenatural. Así, se verán someramente en un principio las condiciones y causas que rodearon la baja demográfica en Chiapas desde la conquista y colonización españolas. Luego podremos entrar con mayor detalle en la gestión decisiva de la Iglesia ante la aprobación de imágenes religiosas o, por el contrario, la condenación de falsos ídolos.

El tema parece contar con una abundante bibliografía. Sin embargo, el enfoque pluridisciplinario que pretendemos implica reunir estudios diversos; ya que por un lado la muerte masiva puede verse como *trauma colectivo* (Alexander *et al*., 2004) o como asunto estrictamente demográfico (Gerhard, 1991; García Acosta *et al*., 2003). En tanto, las imágenes religiosas se consideran campo de la historia del arte, o a lo sumo de la historia de las mentalidades como fenómeno de culto y devoción. Ante la diversidad temática y nuestro propósito particular de articulación, nos apoyaremos aquí en autores que han tratado los procesos de introducción y adaptación de imágenes en América (Gruzinsky, 2001 y 1994) y particularmente en Nueva España (Lafaye, 1974; Florescano, 1984; Enkerlin, 1991; Rubal García, 1998). Del mismo modo nos sirven trabajos más cercanos a nuestro periodo y contexto. (Luján Muñoz, 1967; Navarrete, 1982; Van Oss, 1986; Aramoni,

[1] Doctorante en Histoire, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Docente, de la UNACH, Campus III, Facultad de Ciencias Sociales, San Cristóbal de Las Casas.

1992). Fundamentalmente buscamos el testimonio de fuentes bibliográficas coloniales en autores como Remesal o Ximénez, cuya información se complementa con los estudios históricos recientes de los ultimos años (Markman, 1993; Ruz, 1988; Viqueira, 2011).

Baja demográfica en el Chiapas colonial: causas y datos

Después de la llegada de los españoles a las costas del actual estado de Veracruz, éstos vieron los estragos de las enfermedades que habían llevado consigo como una favorable señal divina que parecía autorizarles a someter a los indios. Pocos se interesaron en buscar otras explicaciones, como fray Toribio de Benavente Motolinía (1971: 41-55), quien indicó en la primera mitad del siglo XVI que las numerosas muertes de los indios no solo se debían al hambre o la guerra, sino principalmente a la tiranía de quienes ambicionaban oro y poder.[2] El religioso concluyó así que el sufrimiento generado por la conquista española no se trataba de un castigo producido por la ira de Dios, sino por la codicia de los hombres.

Para los conquistados, por su parte, el alto número de muertes también apareció como un castigo terrible que atribuyeron al incumplimiento de sus obligaciones y deberes con los dioses. En efecto, el pensamiento mesoamericano no fue excepción en concebir a los elementos naturales como medio importante de la acción punitiva de los dioses, pero sí propició una peculiar *dependencia simbiótica* en la que la existencia de éstos se vinculaba a las ofrendas que los hombres les hacían para agradecer los bienes recibidos (Gómez Sántiz, 2005: 60-61). A la luz de tal pacto, una vida plena de goce y alegría era consecuencia del cumplimiento cabal de la misión humana. Por el contrario la tortura, la desgracia y la enfermedad eran un castigo merecido por no sustentar a los dioses e impedir que éstos mantuvieran el cosmos (Ruz, 1988: 6).

Mientras en Nueva España los cálculos de la caída demográfica fueron de 22 a 95% entre 1519 y 1595 (Lomnitz, 2006: 64), en 1611 se reportó en la Alcaldía Mayor de Chiapa un descenso de la población indígena de aproximadamente 62.5% (Gerhard, 1991: 123-127; Viqueira, 1995: 108). En aquella provincia fronteriza, perteneciente a la Capitanía General de Guatemala, las causas de mortalidad fueron tanto por la guerra, el hambre y los trabajos forzados, como por la viruela, la peste bubónica, la neumonía y otras enfermedades (tabla, 1). La disminución numérica de los indios vino acompañada de la ruptura brutal con su antigua cosmovisión, misma que aumentaba el poder dado al dios y ritos de los recién llegados. El proceso de conquista española incluyó así la utilización del imaginario y en particular de las imágenes religiosas como un elocuente argumento visual que, al tiempo

[2] Las plagas que señaló el franciscano fueron el tributo y los servicios (5º), las minas de oro (6º), la edificación de la gran Ciudad de México (7º), la esclavitud (8º), el trabajo en las minas (9º), las divisiones y bandos entre españoles (10º).

que suplía inicialmente un idioma común, también ayudaba a imponer la ideología dominante traída de lejos. Por ejemplo, los mayas de Yucatán identificaron las epidemias como "fuego divino" que, según su grado de virulencia o tasa de letalidad, correspondía a Cristo como el "bello Señor", o la Virgen María como la "bella Señora" (Ruz, 1988: 13).

Tabla 1. Epidemias y plagas en la Alcaldía Mayor de Chiapa (1529-1793)

Año	Enfermedad / Plaga	Lugar(es) afectado(s)
1529	Brotes epidémicos	Alrededores de Villa Real
1532-1534	Sarampión	
1545-1548	*Cocoliztli*	Chiapa (de Corzo)
1565	Epidemia "local"	Zinacantán
1570	*Matlazáhuatl / Guacamatz*	
1595	Rubeola	
1607-1608	Peste	
1617	Peste	Copanaguastla *
1631	Viruela	Provincia de Zendales
1631	Tarbadillo y Tifus	
1647	Epidemia	
1668 y 1686	"Grave peste"	Comitán
1683	Epidemias	Coapa *
1688-1693	Carcoma, "cáncer" y pestes	
1718	Pestes y hambres	Chilón y Bachajón
1757	Enfermedad	Tacuazín *
1770	Viruela	
1770 y 1793	*Mal del pinto*	Acala y Chiapa (de Corzo)
1771-1779	Plaga de langosta	Yayaguita *, Comalapa *, Esquintenango *, Coneta *

*** Pueblos desaparecidos que se mencionan en este artículo**

Elaboró. Luz del Rocío Bermúdez H. (LRBH) 2012.

Tras la desaparición de individuos siguió la de pueblos enteros (mapa 1). Desde el inicio de la conquista y la colonización fue evidente que las poblaciones autóctonas susceptibles de desaparecer fueron aquéllas en mayor contacto con los españoles pues, además del riesgo de enfermedades, se extenuaban a causa de rudos servicios y trabajos (particularmente para la construcción de edificios religiosos, mismos que aún en ruinas son testimonio del enorme esfuerzo en mano de obra). En 1545 llegaron los dominicos a Chiapas

y emprendieron la evangelización indígena y la realización de las llamadas *congregaciones* o *pueblos de indios*; medidas que facilitaron el adoctrinamiento y el cobro de tributos. Después de la mayor densidad poblacional, los lugares escogidos por los frailes también respondieron a la instalación de pueblos a través de la Depresión Central (región de tierras bajas de entre 500 y 600 msnm.), en donde se estableció el camino real que alternaba la tradicional vía de comunicación sobre la costa del Pacífico (Viqueira, 2012: 41). Algunos pueblos de indios quedaron así en sitios de alto intercambio e insalubres, en donde se propiciaron constantes contagios que hacían huir a los indios que quedaban con vida. La mayoría de pueblos de indios se conservaron aún con serios inconvenientes. Otros, por el contrario, se extinguieron a pesar de los buenos augurios iniciales. Indicaremos aquí algunos pueblos de indios cuya desaparición estuvo vinculada con el culto de imágenes. En efecto, en esos casos resultó lógico pensar en un castigo celestial –provocado además por los propios afectados–, en lugar de considerar la desnutrición, el cansancio y las condiciones malsanas como agravantes para un mayor contagio entre la población indígena.

Mapa 1. Pueblos de indios de Chiapas afectados por epidemias, plagas o sequías (1532-1821)

Elaboró. LRBH, 2012

La imagen, un poder catalítico

El fracaso de los ritos prehispánicos contribuyó al asombro y finalmente a la rendición de los indios ante los españoles; mientras las primeras imágenes occidentales no tuvieron stricto sensu fines religiosos, sino de violencia y destrucción. Fray Tomás de la Torre denunció por ejemplo que el símbolo de la cruz fue utilizado como un "palo" con el que los soldados intimidaban a los indios a creer en Dios (Apud en Ximénez, 1999: 316). Santiago Matamoros, símbolo del combate español contra el Islam, fue otra imagen muy usada e invocada por los conquistadores. Fray Antonio de Remesal (1988: 472) indicó hacia 1619 que la representación del santo montado a caballo y derribando moros con su espada bastó como "altar portátil" para atemorizar y someter a los indios. El dominico añadió que esta iconografía (ilustración 1) aumentaba su "efecto atemorizante" cuando los soldados colgaban el estrujado lienzo en "un ramo torcido, o le fijaban con dos clavos de palo por la parte de arriba". La devoción de los conquistadores por Santiago quedó reflejada en la catedral de San Cristóbal de Las Casas, en cuya fachada aún puede apreciarse un bajorrelieve en el segundo cuerpo, justo arriba de la entrada principal (ilustración 2).

Ilustración 1. Escultura de Santiago Matamoros (Compostela, España). Fotografía, LRBH, 2004

Ilustración 2. Bajorrelieve de Santiago, catedral (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas). Fotografía, LRBH, 2012

Casi dos décadas después, en 1545 los dominicos iniciaron la utilización de imágenes religiosas con fines de evangelización en Chiapas. Para tal fin, y apoyados por la explotación del culto a las imágenes como política eclesiástica animada por el Concilio de Trento y el arzobispado de México, los predicadores recurrieron especialmente a la representación de María como amorosa madre de Dios y de los hombres. Fue tal la profusión de la Virgen que nuevamente Remesal (1988: 472) refirió que los indios la tomaron por el dios cristiano (sin importarles si era hombre o mujer), y como tal llamaban a menudo la "casa de María", el "sermón de María" o el "agua (bendita) de María". Fray Francisco Ximénez, por su parte, aseguró hacia 1720 que en todos los conventos dominicos había una imagen de la Virgen del Rosario. Se refirió particularmente a la de Ciudad Real como la de mayor fama, por su "belleza y milagros" (ilustración 3).

Ilustración 3. Escultura de la Virgen del Rosario (sin niño), iglesia Santo Domingo (San Cristóbal de Las Casas). Fotografía, LRBH**, 2012**

Resulta significativo que las vírgenes de algunos pueblos extintos tuvieran después un gran reconocimiento milagroso. La primera de ellas fue la Virgen del convento de Copanaguastla, antiguo señorío de la Depresión Central de Chiapas, situado sobre tierra fértil y llana desde los siglos IX y X. Copanaguastla constituye el mejor ejemplo del patrón de asentamiento del final del periodo prehispánico en el estado (Adams, 1961: 353), y allí los dominicos instalaron un convento que ascendió a priorato en 1557 (Viqueira, 1997: 74). Además de sus condiciones idóneas en clima y producción textil, el lugar fue objeto de codicia entre los encomenderos por su rica tierra para la introducción de caña de azúcar o ganado, y también porque detectaron pequeñas minas de oro que movilizaron a miles de indios durante casi dos décadas en que éstas fueron explotadas (Viqueira, 2012: 43). No obstante, la bienaventuranza de Copanaguastla se vio amenazada cuando desde 1564 se empezó a padecer sequía y hambre (García Acosta *et al.*, 2003: 115). En 1617 asoló la peste y los indios solicitaron ser trasladados, pero los dominicos se opusieron ante la Audiencia de Guatemala (Viqueira, 2012: 46). Para 1629 los frailes por fin cambiaron su convento a Socoltenango y cinco

años después el otrora prometedor pueblo de Copanaguastla se hallaba en ruinas. Los dominicos se llevaron sus ornamentos y campanas en 1645, quedando 24 tributarios en 1650 (de 600 originalmente). En 1702 los últimos sobrevivientes fueron trasferidos como parcialidad de Socoltenango (Viqueira, 2012: 46-47).

Ximénez, apoyándose en de la Torre (1999:161), escribió que Copanaguastla fue originalmente "como el paraíso del Señor así en su mucho gentío como también en su amenidad y fertilidad". Sin embargo, en cuanto a la peste de 1617 para el dominico no había duda: ésta no se debió a la falta de doctrina –cuya culpa recaería sobre los frailes-, sino fue consecuencia de la persistente idolatría de los indios como el pecado que "más aborrece su Divina Majestad" (Ximénez, 1999: 160). Ximénez señaló otras faltas de los indios, como el rechazo al matrimonio o que las "doncellas" se embarazaban y después ahogaban a sus recién nacidos. Así, el fraile apoyó que "todos atribuye [ran] la justa indignación de Dios contra esta gente miserable" (Ximénez, 1999: 162). Ximénez también indicó que en 1629 se descubrió que los indios de Copanaguastla habían escondido detrás del retablo de la Virgen María una imagen que inmediatamente quedó como muestra de idolatría y como causa directa de las epidemias de los últimos años (Apud en Markman, 1993: 59-60). Sin embargo, cuando la Virgen fue trasladada a Socoltenango en 1634 los dominicos fomentaron la difusión de su culto (ilustración 4). Así, casi un siglo después Ximénez (1999:163-165) pudo calificar a la Virgen de Socoltenango como "muy célebre y milagrosa".

Ilustración 4. Escultura de la Virgen del Rosario (Socoltenango, Chiapas). Fotografía, LRBH, 2012

Otra Virgen de gran devoción desde el siglo XVII fue la del pueblo de Tacuasín, pueblo situado en el camino real hacia Tehuantepec y Oaxaca. Tacuasín sucumbió en 1757, pero un siglo atrás ya había recibido a los sobrevivientes del cercano pueblo de Magdalena Ocotán, entonces extinto. Los pobladores de Tacuasín fueron llevados a Cintalapa y se llevaron consigo su "bellísima" imagen de la Virgen de la Candelaria (Viqueira, 2012: 48). Por su parte, Ximénez (1999: 236) mencionó haber observado cómo desde fines de enero llegaban "bandadas" de peregrinos desde diversos pueblos circunvecinos, y también que entre los varios milagros atribuidos a la esta Virgen estaba por ejemplo la resurrección de un bachiller que ya había sido amortajado.

Puede decirse de manera general que el culto colonial en Chiapas siguió la herencia del cristianismo occidental que establecía una distinción entre milagros y prodigios (Aramoni, 1992: 33). Los milagros eran manifestación absoluta de la voluntad de Dios y, como tal, las imágenes autorizadas por la Iglesia tenían un indiscutible poder milagroso. Con las epidemias del siglo XVII adquirieron especial devoción en Nueva España las imágenes de San Roque, San Sebastián o San Cristóbal (Lugo Olín 2006: 565). Chiapas no fue excepción y además tomó especial afecto a San Nicolás de Tolentino, a quien se atribuyó el fin de una "tempestad de peste" en Comitán en 1688 (Ximénez, 1999: 165). Con las imágenes de vírgenes y santos se invocaba la protección suprema, pero sobre todo las autoridades se ayudaban a mantener el sistema colonial en momentos de gran incertidumbre. En cambio, los prodigios se relacionaron con dioses paganos malignos, mientras a sus "manipuladores" se les consideró magos o hechiceros. En ese concepto se incluyó todo acto ocurrido fuera del reconocimiento eclesiástico y como tal se desacreditaron y condenaron tenazmente algunas vírgenes concebidas en el contexto indígena de manera autónoma; esto es, sin la iniciativa o aprobación del clero. Volveremos sobre el caso de la aparición de la Virgen de Cancuc en 1712, detonante de la mayor sublevación del Chiapas colonial.

A la caza de "la imaginería" disidente

El culto mariano y en particular la advocación dominica de la Virgen del Rosario fueron importantes recursos de evangelización en Chiapas. También sirvieron como símbolo de persuasión contra "el mal"; reconociendo la larga tradición del imaginario medieval sobre la creencia de Satanás y algunos hombres "agentes diabólicos", todos enemigos y contrarios de Dios. En Europa se diferenció desde el siglo XIII el uso de la magia negra, mientras el Manual de los inquisidores de 1376 dedicó un amplio apartado a "la herejía y los herejes" (Aramoni, 1992: 38 y 41). Algunos ritos tradicionales, por lo regular campesinos, fueron acechados por la Iglesia como elementos de sedición y rebelión. Cuando no fueron reinterpretados y adaptados para ser aceptados

por la liturgia, estos ritos fueron condenados dentro de "lo abominable" que permitió legitimar y ampliar las persecuciones de quienes amenazaban el orden social, regido ampliamente por el clero. Aunque los primeros evangelizadores en América desconfiaron de lo milagroso –principalmente los franciscanos en Nueva España (Grusinzki, 1984: 111)–, desde 1538 circuló la Reprobación de las supersticiones y hechicerías del teólogo Pedro Ciruelo en la cual se establecía que la creencia en demonios era "un acto de fe", así como creer en su odio por los hombres y que las hechicerías eran obra del Diablo (Aramoni, 1992: 52). En Nueva España el tribunal del Santo Oficio se encargó desde 1571 de controlar las manifestaciones religiosas según los intereses de la Iglesia, y en 1585 el tercer concilio mexicano reglamentó las normas a seguir en cuanto al culto de imágenes y veneración de santos (Rubial García, 1998: 108).

Como se ha dicho, las imágenes religiosas ya habían sido introducidas en América décadas atrás. Sin embargo, una vez superado el temor inicial de los indios, éstos aceptaron la iconografía cristiana por motivos propios que por un tiempo permanecieron ocultos a los españoles. Por ejemplo, regresando a la imagen de Santiago comentada por Remesal, el mismo cronista indicó que los indios de San Salvador veneraban la imagen pero no por el Matamoros sino por el caballo, animal que se había convertido en un poderoso *nahual*.[3] Por cierto, en San Cristóbal de Las Casas existe una representación del caballero en la que los moros desaparecen y, por el contrario, Santiago se mueve graciosamente con su espada mientras el caballo que monta parece detener su marcha para voltear a mirar fijamente al espectador (ilustración 5).

Ilustración 5. Escultura de Santiago, iglesia de la Caridad (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas). Fotografía, LRBH, 2012

[3] Parte animal que según la cosmovisión prehispánica mexicana también compone al ser humano.

Por tal razón en Guatemala se prohibieron en 1679 y 1684 las efigies de San Miguel, San Gerónimo o San Juan Evangelista, ya que los indios solían venerar al dragón, el león y el águila que respectivamente los acompañan. En la Capitanía de Guatemala inició igualmente un poderoso culto que se tornó de milagroso a condenado. Se trató de San Pascual Bailón (ilustración 6); santo que se apareció a un indio de Guatemala durante una peste en 1650. Según cronistas del siglo XVIII como Antonio Fuentes y Guzmán y fray Antonio Vázquez, la aparición rápidamente fue reconocida por el clero como digna de devoción (Apud, en Luján Muñoz 1967: 32-35; Van Oss 1986: 149). No obstante, décadas después se le rechazó como "abuso" ya que los indios habían cambiado la imagen del lego franciscano por un esqueleto humano que simbolizaba el triunfo de la muerte (ilustración 7).

Ilustración 6. Lienzo con San Pascual Bailón (sup. izq.), iglesia de San Francisco (San Cristóbal de Las Casas). Fotografía, LRBH, 2012

Ilustración 7. Imagen de rey San Pascual (culto en Guatemala y Chiapas). Fuente: Carlos Navarrete (1982), *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas* **(portada). México, UNAM**

El clero debió aumentar su celo inquisidor en la segunda mitad del siglo XVII, ante las restricciones del papa Urbano VIII hacia la proliferación de santos particularmente en colonias españolas.[4] No obstante, la medida del Vaticano fue tomada parcialmente por parte de criollos y mestizos influyentes en Nueva España, ya que éstos se guardaron de conservar e incluso fomentaron clandestinamente algunos santos considerados "propios" o necesarios para forjar una identidad común en plena gestación (Rubial García, 1998: 118). Grusinzki considera a este tipo de culto como protonacionalismo (1984: 108), el cual fomentó desde los principales centros urbanos figuras como la Virgen de Guadalupe en Nueva España; o el Cristo de Esquipulas en el caso de Guatemala (Van Oss, 1986: 105). Las ciudades concentraron y difundieron así importantes reliquias, mientras la intolerancia religiosa se dirigió a cultos sospechosos por su carácter autóctono (indígena). Las provincias marginales y de numerosa población india fueron puestas sobre aviso. En Chiapas, en el último tercio del siglo XVII el obispo Bravo de la Serna (1674-1680) y sucesor Núñez de la Vega (1682-1706) intensificaron la persecución religiosa; tal y como hicieron en Guatemala el obispo

[4] En 1625 el Papa Urbano VIII inició decretos para mejorar el control de la promoción, veneración y hagiografía de aquéllos con fama de santidad.

Ortega y Montañés (1675-1682) y el obispo de las Navas y Quevedo (1682-1702). Del mismo modo, en 1686 el franciscano Antonio Margil de Jesús inauguró una "gran misión diocesana" para promover el celo en las visitas pastorales en Nueva España. El periodo corresponde a una nueva oleada de epidemias, plagas y hambrunas; de manera que las desgracias colectivas pudieron ser atribuidas como obra del demonio cuando afectaban a la población en general o como producto de la cólera divina cuando se limitaban a la población indígena. La situación fue similar a la de Europa en el siglo XIV, cuando el sentimiento escatológico y la búsqueda de culpables –literalmente las cacerías de brujas- aumentaron debido a la inseguridad y la inestabilidad que provocaba un estado generalizado de crisis (Aramoni, 1992: 38).

En ese escenario apocalíptico los españoles del obispado de Chiapa se autoproclamaron instrumentos de justicia celestial, mientras los indios quedaban como agentes malignos, potenciales o comprobados. El ejemplo nuevamente venía de la Edad Media, cuando la Iglesia empezó a sospechar y atacó ritos tradicionales relacionados con ciclos vitales (como la agricultura o las fases de la luna). Aumentó entonces la creencia en demonios conocedores de las leyes de la naturaleza, quienes transmitían sus artes mágicas a brujos que no lo eran a título individual, sino como parte de sectas. En 1680 se reimprimió en España la *Reprobación de Ciruelo* y dos años después llegó el obispo Núñez de la Vega a la diócesis de Chiapa. Entre su intensa labor pastoral, el dominico se propuso erradicar la "supersticiosa idolatría" y acusó así a la "secta infame de los nagualistas"; es decir, aquellos sabios de los pueblos que continuaban formas rituales prehispánicas de curación, adivinación y culto (Núñez de la Vega, 1988: 216). La interpretación mesoamericana de los fenómenos naturales fue considerada satánica, mientras los indios fueron vistos como seres maléficos capaces de ocasionar peligrosos conjuros contra el resto de la población.

Los milagros se reforzaron como fuerza benéfica o al menos como castigo justo atribuidos a Dios o a los santos, mientras las desgracias mayores fueron señaladas como prodigios dañinos provenientes del mundo indígena. En el obispado de Chiapa, dos testigos declararon respectivamente en Ciudad Real (1685) y Jiquipilas (1686) que la desaparición de Copanaguastla se había debido a un "*demonio*" que vivía encerrado en un cerro y tenía una apariencia triple, entre ellas la de "*una mujer con cabellos tendidos y vueltos sobre los hombros, del color el rostro de una india*" (*Boletín AHD*: 54 y 55). El obispo Núñez de la Vega se conformó con la declaración sin admitir relación alguna entre la caída demográfica y el aumento de tributos y trabajos que había agotado a los indios.

Puede verse que en Chiapas, como en la barroca sociedad novohispana en general, todos los sectores sociales daban crédito a la brujería, los prodigios o la furia divina, empezando por altas dignidades eclesiásticas y civiles. Ximénez narró así con toda naturalidad que

el pueblo de Coapa (afectado por epidemias en 1683 y con refundaciones infructuosas en 1690 y 1712) "se llegó a acabar y a no quedar viviente" no tanto por el lugar pantanoso en que se encontraba, sino por "un desacato que (los indios) tuvieron como brutos con su santo patrón y titular, que era el glorioso Santo Tomás de Aquino". Es decir, que la desaparición del pueblo fue una represalia del santo ante los "comentarios insolentes" que le hicieron los encargados de limpiar su imagen (Ximénez, 1999:167). Ximénez añadió como prueba de las epidemias como culpa de los indios, el que éstas no afectaban a los ladinos que también vivían en pueblos (Ximénez, 1999:161). Así, el dominico pudo afirmar que la desaparición de Tecoluta en 1640 se había debido a ser "rama (anexo) de Copanaguastla", y que por tanto la peste había perseguido a quienes de allí habían huido.

La creencia en milagros y brujerías no cesó con el cambio de siglo. En 1701 el presidente temporal de la Audiencia de Guatemala declaró que el oficial real Francisco Gómez de la Madriz le había obstruido la entrada al Soconusco con medios diabólicos realizados por un indio (De Vos y Báez, 2005: 174). No obstante, el indígena inculpado se defendió diciendo que sí había provocado una tormenta de agua y aire, pero la había producido "no por ser brujo", sino por el miedo de no complacer la petición del español. A pesar de la jocosidad que puede causar este pasaje, se aprecia que los españoles efectivamente adjudicaban cualidades demoníacas tanto a las deidades indígenas como a los propios indios. La creencia aumentaba a la luz de una posible y siempre temida rebelión india. Fuera por magia o salvajismo, se fomentó la visión de los indios como seres no dignos de confianza y rencorosos. Las autoridades pudieron justificar así su férrea represión como una cuestión de defensa propia e insistieron en la ejemplaridad del castigo, atribuyéndose un conveniente papel interventor. Funcionarios y militares se autoproclamaron "la espada" de Dios, en tanto los eclesiásticos podían actuar intercediendo la misericordia divina a favor de los inculpados. De cualquier modo, las autoridades coloniales se complementaron como instrumentos de la Justicia Celestial, mientras los indios se transformaban en una burda encarnación del mal.

Aunque era creencia generalizada, a partir de 1712 empezó a decirse que los indios de la provincia eran particularmente ingenuos porque creían "todo lo que les dicen de milagros" (De Vos y Báez, 2005: 192). La opinión comenzó en ese año con la aparición de la Virgen a una joven india del pueblo de Cancuc, en donde de inmediato se construyó una ermita. El hecho se propagó a 32 pueblos de la región gestando un enorme culto, y cuando las autoridades intentaron impedirlo se originó la sublevación indígena más importante de la región durante el periodo colonial. El alzamiento fue tomado por la población no-indígena como una real amenaza escatológica que podía empezar con el fin de Ciudad Real, centro español del obispado y alcaldía mayor de Chiapa. Las autoridades se volcaron entonces para frenar cualquier ataque indígena, recibiendo la ayuda de Guatemala y Nueva España.

Por supuesto, la aparición y las revelaciones de la Virgen de Cancuc fueron declaradas como un acto maligno digno de ser destruido sin dejar el menor rastro.

Por el contrario, en Ciudad Real creció la devoción a la Virgen de la Caridad debido al rumor de su aparición a unos indios en Huixtán, a quienes les mostraba balas y flechas que les herían pero no los mataban (Moscoso, 1992: 28 y 29). La noticia de ese milagro se propagó de inmediato con la complacencia de la Iglesia, siendo reconocida por la población no-indígena como el presagio de la derrota de los indios. Después de la terrible represión que en efecto tuvieron los indios tzeltzales en los meses siguientes, la Virgen de la Caridad fue llamada "generala" y "patrona de las armas" de Ciudad Real (ilustración 8), ya que se le reconoció haber salvado a la entonces sede política y religiosa de la alcaldía mayor de Chiapa. El sistema de creencias permitió que la confrontación de la Virgen autóctona y la Virgen criolla fuera librada a favor de la preservación y demostración del dominio colonial. Aún así no desapareció el culto a la Virgen de Cancuc –en efecto una pequeña Virgen del Rosario, como las demás–. En efecto, recientemente los habitantes de dicho pueblo pudieron celebrar con gran emotividad la conmemoración de los trescientos años de aquella sublevación tzeltal (ilustración 9).

Ilustración 8. Escultura de la Virgen de la Caridad (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas). Fotografía, LRBH, 2012.

Ilustración 9. Escultura de la Virgen de Cancuc (Cancuc, provincia de zendales, Chiapas). Fotografía, Pierre-Olivier Dittmar, 2012

Comentarios finales

Brevemente hemos revisado algunos elementos sobre la creencia de lo sobrenatural como parte inherente de la mentalidad colonial, cuyos efectos psicosociales se sintieron en Chiapas aún décadas después de la independencia de España.[5] Como dicho fenómeno pudo aumentar en momentos de mayor mortandad y tragedia colectiva, fue utilizado por las autoridades con fines políticos que, además de ayudarlas a encauzar el orden colonial, también les sirvieron para mantener distancias sociales y de paso exonerar su propia responsabilidad en los hechos. Los distintos sectores también participaron en esta "simulación colectiva" (Grusinzki, 1984: 113), con intereses específicos que modelaron distintas interpretaciones tanto de la catástrofe como del poder de la imagen religiosa. Así, si bien las sutiles diferencias entre lo santo y lo demoníaco dependieron del juicio arbitrario pero implacable de la autoridad eclesiástica, también existieron intereses sociales o políticos que actuaron al margen. Por un lado, por ejemplo, las élites coloniales pretendieron el reconocimiento del Vaticano mientras veladamente fomentaban símbolos de unidad social. Por otro lado, las poblaciones rurales y notoriamente indígenas buscaron formas de culto que les permitieran auto-

[5] Entre otros casos en Chiapas destaca el culto de 1867 en Tzajaljemel, en donde la sacerdotisa Agustina Gómez Checheb entabló comunicación con unas "piedras parlantes" que crearon recelos y fueron detonante de la represión conocida como Guerra de Castas.

nomía, pero sin pretender renunciar a un lugar dentro del sistema colonial. Se observa así que, paradójicamente, no fueron los indios quienes inquirían una ruptura política o quienes iniciaron cultos con fines prenacionalistas. Sin embargo, los grupos urbanos de poder emergente pudieron servirse de la atención de la Iglesia contra esos cultos menores, "amenazantes" de la legalidad y la fe.

Bibliografía

Adams, Robert M., "Changing patterns of territorial organization in the Central Highlands of Chiapas, México", en *American Antiquity,* vol. 26, núm. 3, 1961, pp. 341-360.

Aramoni, Dolores (1992), *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapa.* México, CONACULTA.

Benavente, fray Toribio de (1971), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (Edición, notas y estudio analítico de Edmundo O'Gorman). México, UNAM-IIH.

De Vos, Jan y Claudia M. Báez Juárez (2005), *Documentos relativos a la historia colonial de Chiapas en el Archivo General de Indias: documentos microfilmados en el Centro de Estudios Mayas*. México, UNAM- IIF, Centro de Estudios Mayas.

Enkerlin, Luise, "Texto y contexto del zodiaco mariano", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* vol. XII, núm. 46, 1991, Morelia, El Colegio de Michoacán, pp. 63-89.

García Acosta, Virginia, Juan Manuel Pérez Zevallos y América Molina del Villar (2003), "Desastres agrícolas en México", en *Catálogo Histórico,* vol. 1, México, FCE, CIESAS.

Gómez Sántiz, María Magdalena (2005), *J-iloletik. Médicos tradicionales de los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, CONECULTA.

Grusinzki, Serge (2007), *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento. España,* Editorial Paidós Ibérica.

—, (1984) *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019). México,* FCE.

Lomnitz, Claudio (2006), *Idea de la muerte en México. México,* FCE.

Lugo Olín, María Concepción (2006), "Enfermedad y muerte en la Nueva España", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México:* II La ciudad barroca. México, FCE, pp. 555-586.

Luján Muñoz, Jorge, "La devoción popular del rey San Pascual", en *Folklore de Guatemala,* núm. 3, 1967, Guatemala, pp. 15-38.

Markman, Sidney D. (1993), *Arquitectura y urbanización en el Chiapas Colonial.* Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, Chiapas.

Moscoso Pastrana, Prudencio (1992), *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*. México, UNAM.

Navarrete, Carlos (1982), *San Pascualito rey y el culto a la muerte en Chiapas.* México, UNAM.

Núñez de la Vega, fray Francisco (1988), *Constituciones Diocesana, en* María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz (eds.). México, UNAM.

Remesal, fray Antonio de (1988), *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*. Estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María, S.J. México, Editorial Porrúa, tomo I.

Rubial García, Antonio, "Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas", en *Estudios de Historia Novohispano,* vol. 18, núm. 18, 1998, México, UNAM-IIH, pp. 13-30.

Ruz Sosa, Mario Humberto, "Del *Xibalbá*, las bulas y el etnocidio: los mayas ante la muerte", en *revista ICACH,* vol. 3, 1988, Tuxtla Gutiérrez, pp. 5-29.

"Secuela parroquial de Chiapas, un documento inédito de Monseñor Eduardo Flores Ruíz", en *Boletín Histórico Diocesano*, vol. II, núm. 2 y 3, junio de 1985, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Van Oss, Adrian C. (1986), *Catholic colonialism. A parish history of Guatemala 1524-1821.* Great Britain Cambridge University Press.

Viqueira, Juan Pedro (2012), "Los pueblos desaparecidos de la Depresión Central de Chiapas", en *Vestigios de un mismo mundo.* Morelia, Centro Cultural Clavijero, pp. 37-59.

—, (1997), "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas", en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México.* Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 69-98.

—, (1995), "Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712", en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro

Viqueira (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia.* México, UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara.

Ximénez, fray Francisco de (1999), *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores* (libro I). Tuxtla Gutiérrez, CONECULTA, Gobierno de Chiapas.

La conquista de México en hebreo: Yosef Hakohen y su traducción de López de Gómara, *Historia general de las Indias y la conquista de México (s. xvi)*. Un estudio preliminar

Misgav Har-Peled[1]

En 1552 fray Francisco López de Gómara, secretario y capellán de Hernán Cortés después de su retorno del Nuevo Mundo (c. 1541) y hasta su muerte en 1547, publicó el libro *Historia general de las indias* y *conquista de México* (Carmen, 2006: 84). El libro tuvo un éxito inmediato: en dos años hubo seis ediciones de la primera parte del libro y nueve reimpresiones de la segunda parte.[2] No obstante, de 1553 a 1729 el libro fue prohibido por la Corona española. No sabemos si la prohibición fue por la inconformidad de la familia de Cortés ante algunos detalles biográficos, o si fue porque la Corona juzgó controversial tanto la narración de las crueldades hechas a los indios, como el poner en evidencia que Cortés actuó en ocasiones a pesar de la política real (Carman, 2006: 85). En todo caso, a despecho de la prohibición del libro en España, en la segunda mitad del siglo XVI se publicaron dos traducciones en italiano (Agostino di Cravaliz, Roma: 1556; Lucio Mauro, 1566);[3] dos en francés (Martin Fumée, 1568; Guillaume Le Breton, 1588)[4] y una en inglés (Thomas Nicholas, 1578). Del mismo modo, en 1557 el judío italiano Yosef Hakohen terminó la versión hebrea del libro. ¿Cuáles fueron los motivos de esta traducción (o más bien dicho, de esta interpretación de la obra de Gómara)? ¿Qué visión de la conquista de México tuvo Hakohen?

La vida y obra de Yosef Hakohen

Antes de responder las preguntas anteriores debemos saber quién fue Yosef Hakohen.[5] Sus ancestros fueron originarios de Cuenca [Castilla], de la cual emigraron en 1394 por las persecuciones antijudías en Huete. Noventa y ocho años más tarde, los

[1] Doctor en historia, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris. Johns Hopkins University, Baltimore. Docente, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.

[2] Glen Carman nota que en total hasta la fin del siglo XVI aparecieron ochos ediciones en italiano, nueve en francés y dos en inglés (Carman, 2006: 83).

[3] Sobre el interés en Italia por el Nuevo Mundo en el siglo XVI, ver (Pallotta, 1992; Binotti, 1992).

[4] Sobre las traducciones en francés, ver (Gerbault, 2003).

[5] Sobre la vida de Yosef Hakohen, ver (Almbladh, 1981: 11-15; Almbladh, 1976-1977; David, 1985, Tello, 1964: 1-40; Kessous, 1977; Loeb, 1888ª; Loeb, 1888b; Margalith, 1974; Urbani, 1992; Weinberg, 1973; Weinberg 1971).

padres de Hakohen fueron expulsados de España en 1492 y se instalaron en Aviñón, Francia, donde se casaron y el mismo Yosef nació el 20 de diciembre de 1496. Cuando Yosef tenía cinco años la familia emigró a la República de Génova en el norte de Italia, donde Hakohen vivió hasta su muerte a mediados de 1575.[6] A la edad de veintiún años se casó con Paloma, la hija del rabino de Bolonia, Rabbi Abrham Hakohen. La pareja tuvo al menos tres hijos y dos hijas, pero la vida familiar quedó marcada por la muerte del hijo mayor y uno más en 1540, con cinco meses de diferencia, mientras el tercer hijo falleció en 1549. La atormentada vida de Hakohen estuvo igualmente marcada por una fuerte disputa familiar con su hermana y hermano, mientras las continuas expulsiones de judíos lo obligaron a abandonar Génova en 1516, 1550 y 1567 (Gros, 1955: 1-9; Almbladh, 1981: 11-15; Musso, 1967: 101-111). Nuestro personaje fue judío piadoso y hombre del Renacimiento. Fue médico de profesión y también poeta y hombre de letras, escritor de tratados sobre nombres hebraicos o formulaciones de cortesía escritas en cartas, y además traductor de obras etnográficas, médicas e históricas.[7] Hakohen fue un historiador autodidacta. Poliglota, el español fue su idioma materno y el italiano el de su vida cotidiana; el latín fue su idioma de ciencia y también dominó el portugués y probablemente el francés. El hebreo de Hakohen estuvo marcado por expresiones bíblicas (Jacobs, 2004: 85).

La primera obra histórica de Hakohen fue *Dibre ha-Yamim le-malke Zarfat we-'Otoman* (*Crónicas de los reyes de Francia y Otomán*), publicada en 1554 (Hakoen, 1554).[8] En ella apunta brevemente sobre la conquista del Nuevo Mundo que "las restantes historias de estos países están escritas en el libro de la historia de los reyes de España, que pienso traducir, si Dios me juzgará por la vida".[9] Poco después Hakohen tradujo y adaptó el libro de 1520 de Joanes Boemus, *Omnium gentium mores, leges et ritus* (*El libro de las costumbres de todas las gentes, leyes y ritos*), uno de los tratados etnográficos más difundidos en el siglo XVI sobre Europa, África y Asia (Vogel, 1995). Hakohen agregó un capítulo final con el título "Sobre las otras islas del mar Mediterráneo." Escribió el23 Junio de 1555:

> Y todavía no he tenido la bendición de ver estos libros de viajes, y saber los detalles de los hechos para escribirlos en un libro [...] Y así ensalzo a Dios que me ayude a escribir este libro hasta aquí. Y le suplico me bendiga en su gracia de escribir más libros, por su nombre grande. Y terminar todos las historias de los

[6] Parece que Hakohen vivió en Novi, Génova, Ovada, Voltaggio, y Castelletto (Musso, 1967: 101-111).
[7] Sobre la obra médica de Ha-Cohen, ver (Margalith, 1974).
[8] La tercera parte del libro fue publicada por Gros (1955).
[9] *Sefer Divre Hayamim* 68.2. Mi traducción.

...פייחב ,יי רוזגי מא ,וקיתעהל יתבשח דשא ,דרפס יכלמל ה"ד רפס לע פיבותכ פה אלה מהה תוצראה ירבד רתיו

> países de Perú y México y los otras islas del mar de Kush, [dí] mi corazón (cf. Eclesiastés 1: 13); porque los hijos de Israel supieren que "Jehovah es un Dios de conocimientos,"(cf. 1 Samuel 2: 3) "el que da camino en la mar, y senda en las aguas impetuosas," (cf. Isaías 43: 16), "y a él toca el pesar las acciones." (cf. 1 Samuel 2: 3).[10]

Probablemente Hakohen adquirió el libro de Gómara en 1555 o 1556 con algún intermediario en España (SFK en Lazar, 2002: 5). Terminó su traducción –adaptación / versión– de La *historia general de las indias (Sefer haIndiah haDasa* [*SHH*]) en el 28 de febrero de 1557 (28 Adar 5317), y la *Historia de la conquista de México* (*Sefer Fernardo Kortish* [*SFK*]) en el 4 de julio de 1557 (7 Ab 5317). Probablemente en estos años Hakohen escribió su martirología judía sobre la destrucción del templo por los romanos y su historia de las persecuciones hasta sus días, ambas bajo el título *Emeq ha-bakha* (*El valle del llano*), cuya primera versión corresponde a 1558. Hakohen revisó el libro en 1560, 1563, y 1575 (Gros, 1955: 10).

Contrario a otras obras históricas suyas, la traducción de Gómara no recibió mucha atención. El texto quedó en forma de cuatro manuscritos copiados por el propio Hakohen[11] y solo en 2002 Mosheh Lazar los publicó como un solo manuscrito, sin aparato crítico y sin notas (Lazar, 2002). Con ello se aprecia que la obra de Hakohen permaneció largamente ignorada y fuera del interés de la investigación en cuanto a la conquista europea del siglo XVI como a la obra de Gómara en particular.

La traducción

Como otras traducciones de Gómara en siglo XVI, la de Hakohen se trata de una adaptación pues no traduce todos los capítulos, resume grandes párrafos y además introduce ideas, detalles y juicios morales que no existen en el original. Su estilo además se complica por su imitación del estilo bíblico. Si Hakohen acepta las descripciones de Gómara sobre los indios idólatras, al mismo tiempo él presenta al cristianismo como una idolatría más, a menudo con costumbres próximas entre indios y cristianos. Por ejemplo,

[10] Ms. Columbia X893-K32 (Weinberg, 1973: 334).

רפסה תא בותכל ינרזע רשא 'ה תא דרבא וכבו [...] ...רפס לע ותוא בותכל והישעמ יטרפ תעדלו ,מהה תועסמה רפס תוארל ן יידע יתיכז אלו שוכ מיה ייא רתיו וקישגמו וריפה תוצרא ירופס לכ מילשהלו .לודגה ומש דובכל ,מירפס דוע רבחל וידסח וענמל ינכזי ונחתא וילאו .הנה דע הזה .תולילע ונכתנ ולו הביתנ מיזע מימבו .דרד מיב ותונה 'ה תועד לא יכ לארשי ינב ועדי וענמל .יבל תא

[11] Ms. Paris, Alliance Israélite Universaile; Ms. Columbia University 129; Ms. Berlin, Staatsbibliotek Or. 4 823; Ms. Moscow, Guenzburg Collection 212.

Hakohen nota que los indios entierran a la élite en sus templos, como "hacen los cristianos ahora".[12] De esa manera, cuando los indios tuvieron que convertirse al cristianismo solo cambiaron sus ídolos y estatuas por los de los cristianos (SHH 1.42 en Lazar, 2002: 56); es decir que salieron "de la obscuridad [para entrar] a la nube y a la niebla",[13] o cambiaron "los cultivos de Sodoma con las cosechas de Gomorra" (SHH 1.31; 1.47; 1.55

[12] SFK 2.17 (Lazar, 2002: 364) = (Gómara, *La conquista*, LXXX, 1979: 155).

"מינגסה תא ורבקי מכותבו .מהילילא יליסף תא ונתי מש רשא ,מילגכ מתבוצמו מתוחבזמ מג ,מילדגמ מהלו ,וקישגימב תומבה הנברתו
.מויה מירצונה ושעי רשאכ ,רצחבו הצוחה תומבה לא ביבס רשא עקרקב ורבקי מימעה רתי תאו תונידמה ירשו ,תוחפהו

[13] SFK 2.33 (Lazar, 2002: 386) = ["de cristianar los indios,"] (Gómara, *La conquista*, XCVII, 1979:185). SFK 2.34 (Lazar, 2002: 387)d = ["estorbo del bautismo."] (Gómara, *La conquista*, XCVIII, 1979: 187). Esta imagen existe también en *Metziv gevulut amim*. Columbia X893-K32 (Weinberg, 1973: 334).

.לפרעהו ונעה לא דשוחהמ מואיצויו מידרפסה המש תכל דע מהה מירעה יבשוי ויה לעבה ידבועו

Hablaron de la tentativas de Cortés sobre cristianizar México antes de la muerte de Moctezuma Hakohen escribe:

ולספ תא ותיו .מהילילא תא קתנ אל דא ,מטפשמכ מישנא חובזל דוע מנתנ אלו ,ונעה לא דשחהמ וקישגימ יבשוי תא איצוהל ובלב דרבתיו
תועד לא יכ ,הלא לכמ המואמ תושע לוכי אלו .מהילא מיידוהה תא בישהלו ,מוי מוי ללפתהל וירמכ תא וציו ,מהילולג ילספ לע ,ריעה תומבב
.תולילע ונכתנ אלו 'ה

SFK 2.29 (Lazar, 2002: 382) Gómara, *La conquista*, XCIV (Gómara, 1979: 179). Comparar el texto original de Gómara: "Era la tercera hacer cristianos todos aquellos indios, lo cual comenzó luego, como mejor y más principal. Que dado que no asoló los ídolos por las ya dichas causas, vedó matar hombres sacrificándolos, puso cruces e imágenes de nuestra Señora y de otros santos por los templos, y hacía a los clérigos y frailes que dijesen misa cada día, y bautizasen; aunque pocos se bautizaron, o porque los indios tenían recio en su envejecida religión, o porque los nuestros atendían a otras cosas, esperando tiempo para esto que mejor fuese. Él oía misa todos los días, y mandaba que todos los españoles la oyesen también, pues siempre se celebraba en casa". Hakohen agrega que Cortés sugería no despedazar los ídolos, sino solo cambiarlos por los ídolos cristianos: "Y Llegó Martín el sacerdote a México en el nombre del Papa y doce sacerdotes con él. Y Cortes honorarlos y besó sus vestidos, por los vieron los indias hace este hecho, y también a su oficiales ordena de honorarlos en frente de los naciones. Maravillaron los indios que el réndese a ellos, y muchos dijeron a él: ¿a ellos que nos exterminaron en nostras monarquías haces todo este honor hoy? Y cuando llegaron los sacerdotes y despedazado los ídolos, y sacaron muchos del obscuridad a la nube la niebla". SFK 3.18 (Lazar, 2002: 472) (Gómara, *La conquista*, CLXVIII, 1979: 312).

רבדה השע מיידוהה וארי ועמל ;מתולמש קשיו שטרוק מדבכיו ,ומע מירמכ רשע מינשו ,רואפיפאה משב וקישגימ לא רמכה ויטראמ אביו
מתויהב ונתוא ודימשי רשאל :מיבר וילא ורמאיו ,מהינפמ וענכהב מיידוהה וממותשיו .מימעה יניעב דואמ מדבכל הוצ וידיקפ תא מגו ,הזה
.לפרעהו ונע לא דשחהמ מיבר ואיצויו ,מיליספה תא וצתניו מירמכה אבכ יהיו ?מויה הזה דובכה לכ תא השוע התא ,ונתוכלמב

Comparar el texto original de Gómara: "Llegó a México en el año 24 fray Martín de Valencia con doce compañeros, por vicario del Papa. Hízoles Cortés grandes regalos, servicios y acatamiento. No les hablaba vez sino con la gorra en la mano y la rodilla en el los ídolos; y como había muchos clérigos y otros frailes en los pueblos encomendados, según que Cortés mandara, hacíase grandísimo fruto en predicar, bautizar y casar. Hubo dificultad en saber con cuál de las muchas mujeres que cada uno tenía se debían de velar los que, bautizados, se casaban a puertas de iglesia, según ha de costumbre la madre santa Iglesia; porque o no lo sabían ellos decir, o los nuestros entender, y así, juntó Cortés aquel mismo año de 24 una sínodo, que fue la primera de Indias, a tratar de aquel y otros casos. Hubo en ella treinta hombres; los seis eran letrados, mas legos, y entre ellos Cortés; los cinco clérigos, y los diez y nueve frailes. Presidió fray Martín, como vicario del Papa. Declararon que por entonces casasen con la que quisiesen, pues no se sabían los ritos de sus matrimonios". SHH 1.9; 1.17 (Lazar, 2002: 21; 28).

en Lazar, 2002: 44; 67; 80). Más que todo, la hostilidad de Hakohen por los españoles se manifiesta por la etiqueta que les da por momentos: perros (SFK 3.15 en Lazar, 2002: 469).[14] Así, cuando describe la reacción de los indios por la ejecución de Cualpopoca en México, Hakohen escribe "y los indios se espantaron mucho, cuando vieron lo que se le hizo a un ministro tan potente por perros extranjeros".[15] Otro ejemplo es la descripción del tormento del último rey mexica, Cuauhtémoc. Hakohen escribe:

> Y torturando estos perros al rey y su compañero, (les) hizo pasar un infierno. Torturando a su compañero lo mataron (vergüenza a su madre), pero no les dijo [donde está el oro]. Cuando lo quemaron, miro el rey que le permito revelar su secreto á ellos. Sintió ira [el rey] sobre él y le dijo: ¿tengo placer más que tú en las manos de estos perros que tú me miran?[16]

Si los españoles merecen el título de "perros" no es solamente por los hechos contra los indios, sino también contra los judíos. Hakohen escribe: "y ellos perros pidieron también que no pasaran allá [a Nueva España] médicos, ni sabios en religión y ley, ni hombre alguno del semen de la casa de Israel."[17] Hakohen subraya la crueldad de los

---

[14] "מיתב ונב מיבלכה מגו"

[15] SFK 2.42 (Lazar, 2002: 395) (Gómara, *La conquista*, LXXXVII, 1979: 169).

סויה הלאכ סירכנ סיבלכ די לע ,הזכ לודגו רש שיאל השענה תא סתוארב ,דואמ סידוהה וממותשיו.

Comparar el texto original de Gómara: "todo silencio y espanto de la nueva manera de justicia que veían ejecutar en señor tan principal y en de Moctezuma, a hombres extranjeros y huéspedes".

[16] SFK 2.81 (Lazar, 2002: 449) (Gómara, *La conquista*, CXLVI, 1979: 280).

,ותוא ספרשב היהו ;סיהלא דיגה אלו [סמא השוב] תומיו שאב וערמ תא ורסייו סהייח תא וררמיו ,והערמ תאו דלמה תא סהה סיבלכה ורסייו

?ילא טיבת יכ ,הלאה סיבלכה דיב סויה דממ יכנא גנעתמה :רמאל וילע ויוצקיו ;סהילא ודוס תולגל וננתי וענמל דלמה לא טיביו

Comparar el texto original de Gómara: "Los oficiales del rey querían descubrir el oro, plata, perlas, piedras y joyas, para juntar mucho quinto; empero nunca pudieron con mexicano ninguno que dijese nada, aunque todos decían cómo era grande el tesoro de los dioses y de los reyes; así que acordaron dar tormento a Cuahutimoc y a otro caballero y su privado. El caballero tuvo tanto sufrimiento, que, aunque murió en el tormento de fuego, no confesó cosa de cuantas le preguntaron sobre tal caso, o porque no lo sabía, o porque guardan el secreto que su señor les confía constantísimamente. Cuando lo quemaban miraba mucho al rey, para que, habiendo compasión de él, le diese licencia, como dicen, de manifestar lo que sabía, o lo dijese él. Cuahutimoc le miró con ira y lo trató vilísimamente, como flaco y de poco, diciendo: "¿estoy yo en algún deleite o baño?"." Sobre otros ejemplos del uso del término "perros", ver: SFK 2.82 (Lazar, 2002: 450) = Gómara, *La conquista*, CXLVII, 1979, 281); SFK 3.29 (Lazar, 2002: 488) (Gómara, *La conquista*, CLXXIX, 1979: 335).

יהיו .(1525) חילאו תואמ שמחו סירשעו שמח תנשב ורירביפ שדחב ,קאנאקנאזיאב סהיביוא סיבלכה דיב הלאה סיכלמה תשלש ותומיו

תעבו ,רצואה רבד לע ותוא ורסי רשאכו שפתנ רשאכו ,תירחא דעו תישארמ דלמה בלכ ובלו ,ליכשמ ויכרד לכבו ליח רובג קומיטוהאוק

.סהה סיזחופה סיבלכה ותוא ולת רשא איהה הרהמנה

[17] SFK 2.82 (Lazar, 2002: 451).

.אוה לארשי תיב ערזמ רשא שיאו ,וידו תד יעדויו סיאפר המש רובע זתי אלש סהה סיבלכה דוע ושקביו

españoles motivada por la avaricia, especialmente por el oro. Por ejemplo, Gómara notó que los conquistadores de la Nueva España buscaron "oro y plata por todo lo conquistado, y halláronse muchas y ricas minas, que hincharon aquella tierra y ésta, aunque costó las vidas de muchos indios que trajeron en las minas por fuerza y como esclavos." Al respecto Hakohen escribe: "llenaron este país y España con oro y plata, y murieron en las minas muchos indios porque los obligaron a trabajar duramente (cf. Éxodo 1: 13) y no tuvieron compasión por ellos".[18] Otro ejemplo: "Cuando estuvieron allá [en México], preguntaron a ellos [los españoles a los indios]: ¿Donde está el oro y la plata y las preciadas sepulturas? Les dijeron pero no encontraron nada porque les mintieron. Les torturaron entonces porque [los españoles] 'son crueles y no tienen misericordia' (Jeremías 50: 42) y les golpearon [a los indios] con bastones y tiraron a algunos de ellos a los perros para tragarlos vivos. Mira, oh Señor, y observa (cf. Lamentaciones 2: 20) y pelea su pelea".[19] Si Hakohen como Gómara describe la destrucción de los indios como punición de su idolatría, él no solo critica a los españoles (como Gómara en algunas ocasiones) sino invoca la venganza divina. Por ejemplo al final de la descripción de la destrucción de los indígenas de Haití, Hakohen escribe: "Su peca-

Comparar el texto de Gómara (*La conquista*, CXLVII, 1979: 282): "que no permitiese pasar allá tornadizos, médicos ni letrados." Ver también SFK 3.17 (Lazar, 2002: 471-472)

בל תא ואיני קפ ,המה מידוהיה ערזמ רשא תאו ,מהיניב תובירמה הנברת קב תוביר ירבדב מימכחה תא השדחה דרפסמ שרגל ונוציו וילא בותכיו .ותאמ לאש רשא מירבדה לכו מירמכ וילא חולשל רמאיו ,וז ירבד וילא דוע בותכיו .מתומולח לא עומשמ מידוהה

Comparar el texto original de Gómara (*Conquista,* cap. CLXVI, 1979:310-311): "Dióle también cédulas para echar de la Nueva-España los tornadizos y letrados; éstos porque hubiese menos pleitos, y aquéllos porque no estragasen la conversión. Escribióle también el emperador, agradeciéndole los trabajos que había pasado en aquel *La conquista*, y el servicio de Dios en quitar los ídolos."

[18] SFK 3.16 (Lazar, 2002: 471) Gómara, *La conquista*, CLXIV (1979: 308).

.מהילע סניע הלמח אלו דרפב מתוא ודיבעה יכ ,מיבר מידוה מיבצחמב ותומיו ,חסכו בהז דרפס תאו איהה קראה תא ואלמיו

[19] SFK 3.74 (Lazar, 2002: 530) Gómara, *La conquista*, CCXVIII (1979: 407).

יכ" ,מתוא ורסייו ,ודחכ יכ ,המואמ ואצמ אלו מהילא ודיגה ?תורקיה תורובקהו חסכו בהז היאו :מהילא ורמאיו ,מידרפסה המש תכלב יהיו .מביר הבירו ,[כ,ב הכיא יפל] הטיבהו ' האר ;מייח מעלבל מיבלכל מהמ וכילשיו ,תולקמב מתוא וכיו ,[במ,נ והימרי] "ומחרי אלו המה מירזכא

Comparar el texto original de Gómara: "Caro les costó a muchos el mentir al principio que nuestros españoles ganaron la tierra; porque preguntados dónde había oro y sepulturas ricas, decían que en tal y tal cabo; y como no se hallase por más que cavaban, descoyuntábanlos a tormentos y golpes, y aun los apedreaban". Mira también SFK 2.24 (Lazar, 2002: 395) Gómara, *La conquista*, CXIX (1979: 226).

תונידמל החנהו מילעפ בר ליח שיא אוה סג יהיו .ויתחת המוזקיטומ יחא קב ויצומיטוהאוק דולמיו ירדיגה ילוחמ תומיו הלחיו מימיה מש ול וכרא אלו הלאה מירבדה מהילא רבדלו תונתמ מהל רודנל חלש המה וידבע אל רשא תונידמה ירש לא סגו .מבל לע רבדל הנאו הנא חלש מיכאלמו השע מישקבמה הלאה מילמואה ירחאו מירחא מיהלא ירחא תכלמ וניתובא ונל וליחנה רשא הנומאה תא ליצהל ונתרזעב מכתויה מכל בוט אלה .רמאל .דואמ המה מירזכא יכ מימכ וכפשי ונימדו מידבעל ונתוא וחקיו ונב ולושמי מדימ ונצרא תא ליצנ אל סא יכ .הזה סויכ ונילע ררתשהל

Comparar el texto original de Gómara: "(...) era ya fallecido de viruelas, y reinaba Cuahutimoccín, sobrino, y no hermano, como algunos dicen, de Moteczuma; hombre muy valiente y guerrero, según después diremos, y que envió sus mensajeros por toda la tierra, unos a quitar los tributos a sus vasallos, y otros a dar y prometer grandes cosas a los que no lo eran, diciendo cuán más justo era seguir y favorecer a él que no a Cortés, ayudar a los naturales que a los extranjeros, y defender su antigua religión que acoger la de los cristianos, hombres que se querían hacer señores de lo ajeno; y tales, que si no les defendían luego la tierra, no se contentarían con la ganar toda, más que tomarían la gente por esclavos, y la matarían; que así le estaba certificado".

do [de los de Haití] fue mayor que el pecado de Sodoma, (cf. Lamentaciones 4: 6), vino sobre ellos la hora de su castigo (cf. Jeremías 46: 21). Se ha completado el castigo de tu iniquidad, hija de Haití: no volverá Él a desterrarte; mas castigará tu iniquidad, hija de Sefarad [España]; pondrá al descubierto tus pecados (cf. Lamentaciones 4: 22)".[20] Otro ejemplo es la muerte de los conquistadores, en la que Hakohen escribe el verso de Jueces 5: 31: "Así perezcan todos tus enemigos, oh Señor".[21]

DISCUSIÓN

¿Cómo explicar el interés de Hakohen por la historia de la conquista? ¿Fue, como propone Martin Jacobs, por el interés especial en Génova por el comercio internacional?[22] ¿Fue por la influencia del interés general suscitado en Europa del siglo XVI, particularmente Italia, por el Nuevo Mundo? ¿Se contagió Hakohen como sus contemporáneos por la fascinación de los relatos y hechos heroicos de la conquista de mundos extraordinarios, exóticos y fantásticos de los libros de caballerías? ¿Se debió a la novedad del tema o fue una mezcla de todos los motivos mencionados? Las razones de Hakohen para traducir los libros de Gómara son probablemente comunes a las otras traducciones del siglo XVI en lenguas europeas (italiano, francés e inglés).[23] Sin embargo Hakohen demarca una opinión negativa de los conquistadores, a diferencia de las otras traducciones que guardan de ellos una visión positiva. Es evidente su odio a los españoles por las persecuciones judías. Si su hostilidad no es motivada primordialmente por una simpatía con los indios, aun así, su crítica puede inscribirse de alguna manera con la de humanistas como Las Casas o Montaigne.

¿Cómo entender o definir la casi obsesión de Hakohen por el Nuevo Mundo? Una característica puede ser su mesianismo. Según Abraham Melamed, Hakohen evitó casi complemente conectar el descubrimiento de América con el problema judío, a

[20] SHH 1.23 (Lazar, 2002: 34).

דיתאטח לע הלג דרפס תב דנוע דקופ ,דתולגהל חיסוי אל ,יטיאה תב ,דנווע תת .בתדוקפ תע בהילע אב ,בודס תאטחמ בנוע לדגיו

Comparar el texto original de Gómara (*Historia,* capítulo XXXII, 1979: 53): "Azote debió ser que Dios les dio por sus pecados. Empero grandísima culpa tuvieron de ello los primeros, por tratarlos muy mal, acodiciándose más al oro que al prójimo".

[21] SHH, 1. 29; 1.80 (Lazar, 2002: 41; 118).

[22] "The great interest Joseph Hakoen took in the European expansion may be rooted in the special attention of the Genoese to international trade." (Jacobs, 2004: 76).

[23] Sobre las traducciones en francés, Matthieu Gerbault observa: "En somme, Guillaume Le Breton se situe à l'opposé d'une lignée d'auteurs français qui, de Montaigne à Chauveton, avaient incriminé la cruauté des conquistadors d'une manière assez comparable à Las Casas. Loin d'adopter une distance critique vis-à-vis du texte de départ, le traducteur reprend et amplifie la justification gomarienne de la conquête" (Gerbault, 2003). Sobre la actitud positiva del traductor inglés a los conquistadores españoles, ver (Hart, 200: 107; Pennington, 1972).

diferencia de sus libros *El valle del llano* (*Emeq ha-bacha*) y *Crónicas de los reyes de Francia y Otomán (Divrei Haymim)* que están llenos de alusiones mesiánicas (Melamed, 1996: 447; Yerushalmi, 1983). Sin embargo Noah J. Efron nota:

> El hecho de que Joseph Hakohen decida producir estos manuscritos demuestra su interés tanto en los viajes del descubrimiento como en el exotismo que se produjo. Además, demuestra su creencia en estos como eventos mayores de la historia, conectándose con el orden cambiante en Europa –un orden actualmente triste para los judíos–, pero al mismo tiempo puede anunciar uno totalmente diferente, con tiempos tal vez mejores (Efron, 2000: 57).[24]

La traducción del libro de Gómara tiene en la obra de Hakohen un lugar intermedio entre su historia de Francia y el Imperio Otomano, y la historia lacrimosa de los judíos en un periodo de seis años (1552/3-1558). En nuestra opinión, es posible que la traducción de Gómara también esté marcada por el interés mesiánico de aquellos libros. Podemos encontrar por ejemplo algunos indicios de la dimensión mesiánica en el prefacio de Hakohen de la traducción de Gómara:

> Dicho Yosef el hijo de Joshua, hijo de Meir, hijo de Yehuda, hijo de de Yehuda, hijo de Yoshua, hijo de Yeuda, hijo de David, hijo de Moshe de los Kohanim [sacerdotes] que salieron de Huete [Castilla], en el país de España: a España mande a traer el Libro de nueva India, y mandaros los a mi; y dividiólo en tres partes principales, aparte del libro de México, y dí mi corazón á copiar los [traducirlos] (cf. Eclesiastés 1: 17), según la benéfica mano de Dios sobre mi (cf. Nehemías 2: 8), terminar la obra y serán uno en su mano (cf. Ezequiel 37: 17); entonces a Dios suplico, dame instruida lengua para hacer la obra, y sobraba (cf. Éxodo 36: 6), entre el asamblea lo bendijo y agradará el nombre de Dios alto.

Y cayó sobre mí la mano del Dios, (cf. Ezequiel 1: 8) y tomé mi parábola y dije:

> Miran el libro que fue escrito a contar la cosa de India y las islas lejanas que encontraron los españoles y Colón cuando anduvieron allá para buscar los valles; entonces fueron avergonzados en todo india los reyes y revertieron vestido de luto y saco, entonces miraron cosa que no imaginaron en el decreto de dios que humilla y eleva.

[24] Según Efron Hakohen "took this events as a further token of the mistreatment of Jews by Christians and, at the same time, as a harbinger of a new age in which such suffering would be ameliorated" (Efron, 2000: 66).

> Mi nombre será exaltado y a mi esperarán las islas (cf. Isaías 60: 9) cuando recordó de ellos y elévalos; Que mi dios será mi apoyo, y dijo las fronteras de los habitantes bajo el cielo, Y dijo entres todas las naciones su honor en la entrada de la urbe, en la ciudad y los mercados.[25]

¿Por qué Hakohen marca que él, hijo de judíos españoles, mandó a traer de España el libro de Gómara? ¿Fue porque sintió una afinidad especial con la historia española, o porque al traducir la obra de Gómara al hebreo este hijo de expulsados de España se apropió de la historia de los perseguidores de judíos y la volvió contra ellos mismos? ¿O quizá buscaba con su traducción integrar la historia de su familia expulsada como parte de la historia de España? El poema citado de Hakohen resume algunas características de su sensibilidad histórica, entre ellas su preferencia por la historia lacrimosa, una historia de sufrimiento más que de la grandeza, en la cual predomina la creencia de la contribución divina sobre el devenir histórico, de ahí su tendencia a ver en la historia signos mesiánicos. Así, cuando Hakohen escribe: "Mi nombre será exaltado y a mi esperarán las islas (cf. Isaías 60: 9) cuando recordó de ellos y elévalos;" podemos preguntarnos si Hakohen habla de él mismo o de Dios, o si el espíritu de la profecía del libro de Isaías salvará a los indios (odim מידוה) y con ellos también a los judíos (yeudim מידוהי)

BIBLIOGRAFÍA

Almbladh, Karin (ed.) (1981), *Sefer Emeq ha-bakha: the vale of tears: with the chronicle of the anonymous corrector /Joseph Hakohen; introd., critical ed., comments by Karin Almbladh*, Uppsala.

[25] SFK (Lazar, 2002: 5).

יתחלש דרפס לא :דרפס יקראמ ,יטיאוגמ ואצי רשא מינהכה ומ השמ וב ,דוד וב ,הדוהי וב ,עשוהי וב ,הדוהי וב ,ריאמ וב ,עשוהי וב חסוי רמא
דיכ מקיתעהל יבל תא הנתאו ,וקישגימ רפס דבלמ ,מישאר מיקלח השולשל קלחנ אוה מגו ;ילא והוחלשיו ,וזלה השדחה האידניאה רפס איבהל
להק דותבו ,רתוהו הכאלמה תושעל מידומל וושל יל ותי :ונחתא 'הלא לא וכבו ;וידיב מידחאל ויהיו הכאלמה תא מילשהל ,ילע הבוטה 'הלא
.וויל ע 'ה מש הללהאו ונכרבא

:רמואו ילשמ תא אשאו ,'ה די ילע יהתו

מיקוחרה מייאו ודוה רבד — רפסל רבוח רשא רפס ואר
;מיקמעה שקבל מש מתכלב — וולוקו מידרפס ואצמ רשא
,מיקשו תורדק שובל ורגח מגו — מיכלמ ודוה לכב ושוב יזא
.מיקיו ליפשי רשא לא תרזגכ — מורעש אל מירבד ואר יזא
;מיקאו מתוא הרכזא יתמל — ווקי מייא ילו חוסי ימש
,מיקחש תחת ינכוש תולובג — דיגאו ,ירזע היה ילא וכב
.מיקוש מג ריע דותב ,תרק יפב — דדובכ מיוג לכב הדיגאו

— (1976-1977), "On 'Emeq ha-bakha 20,9 sqq", en *Orientalia suecanam*, núm. 25-26, pp. 42-44.

Binotti, Lucia (1992), "Cultural identity and the ideologies of translation in sixteenth-century Europe: Italian prologues to spanish chronicles of the New World", in *History of european ideas,* núm. 14, pp. 769-788.

Carman, Glen (2006), *Rhetorical conquests: Cortés, Gómara, and renaissance imperialism*. West Lafayette, Ind. Purdue University Press.

David, Abraham (1985), *The letters of Joseph Hakohen. The author of 'Emeq ha-bakha*, Jerusalem

(publicación original: 1985) "*Agrono sel Yosef Hakohen ba'al Emeq ha-bakha* (corespondance of Y. Hakohen), *Italia*, núm. 5.1-2, pp. 7-98. Republicado en 2004 con el título, *The Isascible historian: new light on the personality of the sixteenth century chronicler Joseph Hakohen from his personal correspondence*. Jerusalem, Beit David.

Efron, Noah J. (2000), "Knowledge of newly discovered lands among jewish communities of Europe (from 1492 to the thrity years' war)", in Bernardini, Paolo, and Norman Fiering. *The jews and the expansion of Europe to the west, 1400-1800*. New York, Berghahn Books, pp, 47-72.

Gerbault, Matthieu (2003), *López de Gómara dans les controverses sur le Nouveau Monde: les traductions françaises de la Historia General de las Indias y conquista de México (edition critique et commentaire comparé,* thèse doctoral). Paris, L'École nationale des chartes. (Resumen en lignia: *http://theses.enc.sorbonne.fr/2003/gerbault* (14 de junio 2012).

López de Gómara, Francisco (1979), *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

— (1556), *La historia generale delle Indie Occidentali, con tutti li discoprimenti, & cose notabili, che in esse sonno successe, da che si acquistorno fino a hora* (tr. Agostino di Cravaliz). Roma, per Valerio, et Luigi Dorici.

Gros, Daṿid A. (ed.) (1955), *Sefer divre ha-yamim le-malkhe Tsorfat u-malkhe bet Otoman ha-Tugar: ḥeleḳ shelishi. Yotse le-or la-rishonah lefi ketav-yad sheba-Briṭish Muzeum (or 3656) ha-atiḳ / arakh ṿe-hosif mavo ṿe-hearot*, Yerushalayim, Mosad Byaliḳ. (en hebreo).

Hakohen, Yoesf (1554), *Sefer divre ha-yamim le-malkhe trarefat u-malke bet Ottoman haToger,* Sabbionetta.

Hart, Jonathan Locke (2001), *Representing the new world: the english and french uses of the example of Spain*. New York, Palgrave.

Jacobs, Martin (2004), "Joseph Hakohen, Paolo Giovio, and sixteenth-century historiography", in *Cultural intermediaries: jewish intellectuals in Early-Modern Italy*, ed. David B. Ruderman, Giuseppe Veltri, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 67-85.

—, (2004), *Islamische geschichte in jüdischen chroniken: hebräische historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts,* Tübingen, Mohr Siebeck.

Kessous, Jacky (1977), "La 'Chronique' de Joseph Ha-Cohen", in *Archives Juives,* núm. 13.3, pp. 45-53; 56-75.

Lazar, Mosheh (ed.) (2002), Joseph Hakohen, *sefer ha-Indiah ha-ḥadashah; ve-sefer Fernando Ḳorṭeś, 1553*, Lancaster, Calif., Labirintos.

Leon Tello, P. (1964), *El Valle del Llano. 'Emeq ha-bakha de Yosef Hakohen: crónica hebrea del siglo XVI.* Madrid-Barcelona, Instituto Arias Montano.

Loeb, Isidore (1888a), "Josef Ha-Cohen et les chroniqueurs juifs", en *Revue des Etudes Juives,* núm. 16 (1888) pp. 28-56; 211-235.

— (1888b), "Josef Ha-Cohen et les chroniqueurs juifs", en *Revue des Etudes Juives,* núm. 17, pp. 74-95; 247-271.

Margalith, D. (1974), "Yosef ben Yehoshua Ha-Cohen and his manuscript mekitz nirdamim", *Koroth* 6, pp. 533-560. (en hebreo).

Melamed, Abraham (1996), "Gilui America ba-Safrut ha-Yehudit bi-meot ha-16-17," in *Be-ikvot Kolumbus: Amerikah, 1492-1992*, ed. Eliav-Feldon, Miriam, Yerushalayim: Merkaz Zalman Shazar le-toldot Yiśrael, pp. 443-464 (en hebreo).

Musso, G. G. (1967), "Per la storia degli ebrei in Genova nella seconda meta del cinquecento: Le vicende genovesi di R. Josef Hakohen Scritti", en *Scritti in memoria di Leone Carpi: saggi sull'ebraismo italiano*, a cura di Daniel Carpi, Attilio Milano [ed] Alexander Rofé. Gerusalemme, Fondazione Sally Mayer, pp. 101-111.

Noah, J. Efron (2000), "Knowledge of newly discovered lands among jewish communities of Europe (from 1492 to the thirty years' war)", en Bernardini, Paolo y Norman Fiering, *The jews and the expansion of Europe to the West, 1400-1800*. New York, Berghahn Books, pp. 47-72.

Pallotta, Augustus (1992), "The New World and italian readers of the spanish histories in the sixteenth century", *Italica,* núm. 69.3, pp. 345-358.

Pennington, L. E. (1972), "*John Frampton and Thomas* Nicholaus; *two sixteenth-century propagandists* for english expansion", in *Emporia State Research Studies*, núm. 20.4, pp. 5-23.

Thomas Nicholas (trans.) (1578), *The pleasant historie of the conquest of the weast India. Now called, new spayne, atchieued by the Vorthy Prince Hernando Cortes, Marques of the Valley of Huaxacac. Most delectable to reade*. London, by Henry Bynneman.

Urbani, Rossana (1992), "Indizi documentari sulla figura di Joseph Ha-Cohen e della sua famiglia nella Genova del XVI secolo". Zazzu, Guido Nathan. *E andammo dove il vento ci spinse: la cacciata degli ebrei dalla Spagna*, Genova, Marietti, pp. 59-67.

Vogel, Klaus, A. (1995), "Cultural variety in a renaissance perspective", Johannes Boemus on "The manners, laws and customs of all people (1520)", in Bugge, Henriette y Joan Pau Rubiés. *Shifting Cultures: interaction and discourse in the expansion of Europe*. Münster, Lit, pp. 17-34.

Weinberg, R. (1973), "Yosef B. Yehoshua Hakohen ve-sifro *Mazib* gebulot 'amim", *Sinai,* núm. 72, pp. 333-364 (en hebreo).

— (1971), "Rabbi Joseph [Ben Josua] Hakohen's bookd "Mazib gevulot Amim", in *Bitzaron*, núm. 62, pp. 139-143 (en Hebreo).

Yerushalmi, Yosef Hayim (1983), "Messianic impulses in Joseph Hakohen", in *jewish thought in the sixteenth century: International colloquium on jewish Thought in the sixteenth Century*. Bernard D. Cooperman (ed.). Cambridge, Harvard University Press, 460-487.

Bandolerismo durante la reforma en México

Bandidos por el camino real de Colima

Mirtea Elizabeth Acuña Cepeda[1]

Los caminos reales, construidos por el cuerpo de ingenieros españoles, marcan el origen e la red moderna de carreteras. En territorio americano fueron las rutas principales de transporte para la comunicación, el cambio cultural y el comercio. (Carrillo, 2003).

Introducción

Los bandidos encontraron en el Camino Real de Colima una ruta donde podían operar con distintos fines, de rebelión a bandidaje. Este fenómeno social se considera un síntoma de una sociedad en crisis o tensión, sobre todo en los momentos de transformación histórica, como la transición del México independiente a la concreción del Estado mexicano. Aquí se limita a unos meses del año 1861, posteriores a la guerra de Reforma (17/12/1857 – 01/01/1861) que afectó a una región que se enmarcaba en su recién adquirida categoría estatal (1857) y el vacío de poder que dejó la muerte del general Manuel Álvarez;[2] la mirada se enfoca al Bandido, analizando el discurso y no a los hechos delictivos o al salteador de caminos que estaba sentenciado de antemano, pues la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicano de 1857, en el Art. 23 contemplaba la pena de muerte para el salteador de caminos; lo mismo que en la de 1917, previo a la reforma en 2008.

Metodológicamente, se considera el análisis del discurso, ya que pone especial atención en el contexto social en que se plantea éste, pues las instituciones sociales y políticas, asimismo las prácticas discursivas se constituyen mutualmente, ya que toda práctica discursiva está incorporada en los procesos técnicos, las instituciones, las pautas de comportamiento general, en las formas de transmisión y de difusión y en formas pedagógicas que las impone y las mantiene (Foucault, 1980).

[1] Maestría por la Universidad de Colima, México. Adscrita a la Universidad de Colima, profesora-investigadora, asociada al CAUCol62. Instituto Superior de Educación Normal del Estado de Colima (ISENCO), profesora–asesora en la maestría en gestión docente.

[2] El general Álvarez (gobernador de 19/07/1857 – 26/08/1857) fue asesinado durante un motín conservador, encabezado por el general Ponce de León y el coronel Mendoza, a quienes se sumaron los capitanes Mariano Vejar y José G. Rubio, al grito de "Religión y Fueros".

El análisis del discurso permite develar las prácticas sociohistóricas, culturales y políticas que operan en una sociedad, se extiende a los procesos e interacciones comunicativas que se constituyen por la producción, circulación y reproducción de los discursos. Durante un curso impartido en la Universidad de Colima, Julieta Haidar (1998) explicaba que el análisis del discurso permite entender el qué, por qué y cómo se dice, reflexionando desde la perspectiva de quién lo dice y a quién se lo dice; esto es necesario para establecer la unidad analítica, que permite relacionar la categoría de discurso con la de lenguaje del habla y del texto para llegar a una definición integradora; en este caso es importante referirnos al lenguaje político y jurídico sobre todo.

Asimismo, es preciso considerar que durante ese periodo de construcción espacial y política de la nación las pugnas entre liberales y conservadores los enredaron en luchas fratricidas, desatadas por las concepciones que como *Actor social*[3] tenían acerca de lo que debería ser la Nación; el enfrentamiento salía de los estrictos límites de una lucha ideológica, donde el centro del conflicto por el control del "campo histórico", ante una divergente visión del Estado. En estos estudios, es necesario *introducirse en la conciencia de los actores [...] situar y explicar las conductas a partir de una situación y de su evolución* (Touraine, 1978; 184); tomar en cuenta la identidad y oposición de cada *Actor social*, para tratar de entender el juego entre los adversarios y los movimientos sociales que pueden escalar a una guerra armada.

De lo anterior surge la necesidad de además de considerar el análisis del discurso, tomar en cuenta las teorías acerca de la diferenciación entre las estructuras[4] de Estado y de gobierno. Las primeras toman en consideración la distribución espacial del poder y en consecuencia del territorio y pueblos que lo habitan y uno de la infinidad de problemas que surgen durante la construcción espacial y política de una nación es que las estructuras de Estado pueden o no ser respetadas por el gobierno, cuyas estructuras de gobierno están referidas a la distribución funcional del poder, así como a la consolidación de éste.

Se concibe al Estado como la institucionalización del poder social, en orden a los fines inmanentes de la comunidad política y el sistema político como la estructura-

[3] Entiéndase como una agrupación de individuos que se identifican por una concepción del mundo y luchan por mantenerla o cambiarla; esta categoría de análisis trata de comprender la "Identidad" del actor dominante y la del actor en la oposición. "Los actores sociales dominantes y dominados se enfrentan en el mismo campo cultural, luchando por el control del campo por el control de su historicidad" (Touraine, 1978: 52).

[4] Se comprende como un conjunto de elementos interrelacionados dentro de la totalidad. Una estructura (*structura*) es la disposición y orden de las partes dentro de un todo, las cuales forman un sistema por oposición lo cual crea tensiones a sus funciones (estructuralismo-funcionalismo) que se vinculan modo solidario, dependiente y racional, no por simple adición (estructuralismo-atomismo) y se constituyen de modo cerrado, detenido y finito (estructuralismo-infinitísmo). Estas tensiones no son excluyentes entre sí.

ción de las relaciones que se establecen; dichos sistemas incluyen diversos factores cuyo sustento es ideológico, como la educación, la comunicación; en cuanto al Estado, en sus estructuras tiene cabida lo valorativo: legitimidad, bien común, justicia.

No se pueden confundir ambos tipos de estructuras, en lo que respecta al Estado, entendido como la totalidad de la comunidad política, es decir, personas e instituciones que conforman la sociedad jurídicamente organizada sobre un determinado territorio; en tanto que el gobierno es la organización del poder constituido al servicio del Estado con el propósito de realizar y desarrollar aquellas normas de conducta necesarias para la vida humana en condición social. Sin embargo, comúnmente suelen confundirse estructuras de Estado y estructuras de gobierno, es importante diferenciarlas pues significan cosas totalmente distintas. Si bien, el interés público es el fundamento de toda organización pública, el gobierno es el encargado de la ejecución de las leyes y de la dirección del Estado (Bonnin, 1812).

Lo anterior viene al caso que nos ocupa, porque en ese momento histórico, el gobierno al normar al Estado, estaba golpeando, literalmente, las estructuras de Estado, por lo que las estructuras de Estado incurrían en acciones que provocaban el descontento de la población de ciertas regiones, es decir, en una importante zona geográfica del territorio nacional, la región centro-occidente del país.[5] El congreso mexicano, a través de su estructuras de gobierno, la Cámara de Diputados, legisló y decretó una serie de leyes que se contraponían a las estructuras de Estado; por tanto fueron sentidas como opuestas a las formas de vida, sobre todo en la sociedad mexicana de mediados del siglo XIX que habitaba esa región mexicana, caracterizada por ser conservadora y fiel a las tradiciones. Este hecho se subraya en pleno siglo XXI con la venida de los papas, no se puede olvidar que Juan Pablo II declaró a "México siempre fiel"; el problema de mediados del siglo XIX queda más claro si damos un breve repaso de algunos de los decretos y las Leyes de Reforma que provocaron sublevaciones y la guerra de tres años, ya mencionada al inicio.

Leyes

- Ley Lerdo, Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas Propiedad de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas; obligaba a las corporaciones civiles y eclesiásticas a vender casas y terrenos (25/06/1856), los cuales, de acuerdo con la

[5] Región donde se ubica la ciudad de México y los estados de Querétaro, Guanajuato, Morelia, Jalisco, Nayarit, Colima y otros que fueron el principal escenario de las guerras de Independencia, Reforma y más tarde la cristiada, donde la identidad conservadora se deja sentir aún hoy en día que se vio golpeada por la estructura liberal del gobierno nacional.

Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos, ya no pasarían a manos de los rentistas (12/07/1859).

- Ley La Fragua, del Registro del Estado Civil (27/01/1857), complementada por dos leyes: Ley de Matrimonio Civil, que establece al matrimonio como un contrato civil del Estado y señala que el matrimonio religioso no tiene validez oficial; con esto se eliminaba la intervención de sacerdotes y los cobros en los templos (23/07/1859).
- Ley Orgánica de Registro Civil, nacimientos y defunciones se declaran civiles, por lo que corresponde su registro al Estado y no a la Iglesia (28/07/1859).
- Ley Iglesias, prohíbe el cobro de derechos y obvenciones parroquiales y diezmo a las clases pobres (11/04/1857).
- Ley sobre Libertad de Cultos, abrió las puertas a otros cultos, por lo que la religión católica dejó se ser la única permitida por el Estado (04/12/1860).

Decretos

- Suprimen la coacción civil de los votos religiosos (26/04/1856); la Compañía de Jesús en México (05/06/1856); las festividades religiosas (11/08/1859).
- Secularizan los cementerios, decreta el cese toda intervención del clero en cementerios y camposantos (31/07/1859); los hospitales y establecimientos de beneficencia (02/02/1861).
- Exclaustración de monjas y frailes, con lo que se extinguieron claustros y conventos, a excepción de las Hermanas de la Caridad.

Estas leyes y decretos no concordaban con las estructuras de Estado que se habían construido en la región antes mencionada y que caracterizaron las del pueblo y territorio, pues habían sino dictadas por el gobierno liberal. Esto es algo complicado, pues teóricamente el constituyente está formado por representantes del pueblo, sin embargo, en la práctica se aleja del pueblo cuando dicta una Constitución que sirve de cimiento para un Estado que esta en proceso de construcción política y aun espacial si pensamos en las intervenciones extranjeras que sufre la nación mexicana durante el siglo XIX, desde esta perspectiva se puede entender la guerra de Reforma.

En general, el liberalismo del siglo XIX se ha tratado como una ideología ajena al ámbito cultural latinoamericano que chocó con la tradición patrimonial y absolutista del poder que Latinoamérica heredó del imperio español; asimismo, se piensa como una ideología usada como máscara para el autoritarismo y la influencia de países como Estados Unidos de Norteamérica y Francia; en cualquier caso, el liberalismo

proviene de una hegemonía que es causa de guerras e inestabilidad política en esta región, sobre todo por los conflictos de poder político e intereses económicos entre los caudillos regionales. Pese a lo complicado de delimitar estos conflictos, en el discurso de ese periodo se identificaba a lo que no era liberal como reaccionario, conservador u otros adjetivos que descalificaban al oponente.

El objetivo en este trabajo nos obliga a detenemos en este breve análisis teórico para orientarnos a las personas cuyo descontento las llevó a levantarse en armas para luchar en contra de la imposición de las leyes liberales; una vez firmada la paz, no todos los vencidos aceptaron la rendición, sea porque dichas leyes afectaban sus intereses o bien por lealtad a sus principios, sin embargo, para el vencedor sus actos serán tenidos por criminales.

Se trata de ese punto crítico en el cual los hechos delictivos se entienden como un síntoma del malestar social, aspecto que ha sido discutido por teóricos de la historia social. Haubsbawn (1976) utiliza el término Bandido como categoría de análisis para identificar al luchador social; este trasgrede esa delgada línea impulsado por la sed de justicia, y se transforma en vengador o líder de otros que participan de esos sentimientos. El bandido despierta la admiración en el medio rural (Robin Hood) o en el urbano "Chucho, el roto", espacios donde se nutren sus gavillas.

ANTECEDENTES

La apertura del puerto de Manzanillo en 1848, propició una actividad que favoreció la economía colimense y la conformación de un bloque de poder, integrado por comerciantes e industriales extranjeros y algunos miembros de la oligarquía regional. El Camino Real de Colima se transformó en un corredor comercial de Manzanillo a Guadalajara, pasando por Colima y Zapotlán (hoy Ciudad Guzmán). Este desarrollo sería afectado por la inestabilidad política que obligó a tomar partido de acuerdo a intereses e ideas políticas.

Desde la época novohispana, el Camino Real de Colima fue la principal vía de comunicación al estado de Colima con el interior de la república mexicana. A mediados del siglo XIX, se llegó a estimar un movimiento anual de mil cargas en su mayoría procedentes del puerto de Manzanillo. Su trazo casi coincide con la actual carretera federal por vía corta. El camino pasaba por los siguientes poblados: El Trapiche, Cuauhtémoc, Alcaraces, Quesería, Tonila, San Marcos, Las Barrancas de Beltrán y Atenquique, llegando a funcionar diligencias con excepción del tramo de Las Barrancas. También se construyeron los ramales del Camino Real, brechas para carretas tiradas por bue-

yes con el fin de llevar cargas más pesadas, en los ingenios y a cortas distancias, pero el medio más usual fueron las recuas o atajos de mulas, manejados por los arrieros.

La inseguridad social se refleja en la formación de grupos con distintas intenciones, desde la identidad y la oposición del *actor social* en la lucha política, hasta el pillaje. Las gavillas actuaron en zonas propicias para el bandolerismo, como lugares abruptos de montaña y bosque, surcados por ríos e incomunicados que ofrecen refugio seguro, pero cercanos a las rutas comerciales y los límites territoriales, donde la administración se complica y a pocas jornadas quedan fuera del alcance de la autoridad respectiva.

Esto describe la región colimense, en aquellos años mal comunicada, poco poblada[6] y colindante con dos entidades federativas. En Colima, la inestabilidad política tuvo como efecto el aumento del bandidaje, pues el número de gavillas disminuyó de modo considerable al recobrarse la tranquilidad (Salazar, 1991), en la región, al pasar el tiempo bélico se recobró el equilibrio político y el consiguiente desarrollo socioeconómico (Taylor, 1997). *La época de oro del bandolerismo se dio durante la Reforma y el Imperio, amparado por las guerras civiles y la intervención extranjera* (Salazar, 1991: 82); entre 1857 y 1863, una gran cantidad de gavillas se dedican al asalto de caminos y rancherías (AGGEC, 1863). Janos Xantus, en ese tiempo agente consular de Estados Unidos, informó que nueve décimos de la población de Manzanillo se componía de ladrones y asesinos que despojaban a los viajeros de sus bienes y hasta de la vida (Ortoll, 1988).

Ahora bien, haciendo uso de la imaginación podemos trasladarnos al siglo XIX, en los años previos al tiempo cuando los ramales ferrocarrileros se extendieran por algunas regiones de México y llegaran a Colima y Manzanillo, en los primeros años del siglo XX; entonces los caminantes de a pie o a lomo de bestia se encontraban con una enorme falta de seguridad y la pesadilla de los asaltos; las peligrosas escenas han sido recogidas por la pluma de viajeros, historiadores y novelistas.

En los cuadernos de viaje del coronel norteamericano Albert S. Evans (1831-1872), periodista nacido en California que fue corresponsal del New York Tribune y el Chicago Tribune, Evans habla de la aventura que significaba recorrer la tierra de los aztecas, "nuestra hermana república", como la nombra en su narración de un viaje a través de la república mexicana, del Pacífico al Golfo de México, en diciembre de 1873 y enero de 1874, y alude de modo pintoresco a Colima donde pasó una mañana y una tarde. Por su parte, la inglesa Rose Georgina Kingsley (1874) y el comerciante londinense John Lewis Geiger (1874) describen el Camino Real de Colima y se refieren a las

[6] 33,894 habitantes en el estado, el 48.5% de la población vivía en la ciudad de Colima (16,420) y el resto (17,474), distribuido en pequeños asentamientos por toda la entidad.

múltiples peripecias vividas en los años de 1869 y 1873, cuando la República estaba en una nueva situación delicada tras la intervención francesa.

El general Palmer fue invitado en 1872 para examinar posibles rutas que enlazaran el ferrocarril desde Texas con Manzanillo, Palmer invitó a Rosa Kingsley para viajar junto con su esposa Queen Palmer, el general William Rosencrans y el señor Duncan Cameron; el grupo llegó a Manzanillo, lugar de donde emprendió el retorno vía Colima, Guadalajara, por el norte del Lago de Chapala y de ahí hacia Guanajuato, Querétaro y la Ciudad de México; Kingsley (1874) describe ese largo viaje en el XVII capítulo de su libro y habla del ansia de paz de un pueblo golpeado por más de sesenta años en pie de guerra.

> El grito que se escucha ahora a lo largo y ancho del país es: Danos la paz y ferrocarriles, primero la paz con la que ganaríamos seguridad para el desarrollo de nuestro noble país, pero también la paz que lo haría más seguro; la paz y el ferrocarril aumentarían su fuerza y abriría un mercado listo para el aumento de la producción de nuestra tierra (Kingsley, 1874: 411).

Sin embargo, no solo el Camino Real de Colima era inseguro, se pueden leer acerca de las dificultades que soportaban los viajeros en aquel tiempo, tanto en Frances Erskine Inglis, más conocida como marquesa Calderón de la Barca (1970) como en Ignacio Manuel Altamirano quien con Ignacio Ramírez y Guillermo Prieto, funda El Correo de México y El Renacimiento donde exponen y defienden su ideario romántico y liberal. Ambos nos dejan referencias de los bandoleros de los caminos reales, Altamirano narra las aventuras de un bandido de ojos azules, líder de la banda Los Plateados, en la novela *El Zarco*, publicada en 1901, rica en matices expresivos, giros idiomáticos y descripciones del paisaje.

Como éstos, otros han escrito acerca de las penalidades caminos del siglo XIX que en muchos casos eran intransitables por mal estado, sobre todo en las épocas de lluvias; esto sirvió de inspiración a muchos escritores, como el historiador y sacerdote Roberto Ursúa (2008), quien nos introduce en el tema de los arrieros que conocían a fondo este camino que hoy día recorren los camiones y traileros por la moderna autopista que entraña otros peligros, de los bandidos de hoy aun cuando la comunicación se haya acelerado; el colimense José Lepe Preciado habla de lo aventurado de esos caminos, siguiendo el ejemplo de Manuel Payno en *Los bandidos de Río Frío* que aprovechaban los bosques umbríos de la sierra de Puebla para cometer sus fechorías; Mariano Azuela, en *Mala yerba* describe el caso en Jalisco de unos terratenientes que compararon su hacienda con el oro robado de unos españoles a quienes habían asesinado.

Ignacio Manuel Altamirano, en *El Zarco*, cuya acción transcurre precisamente durante la Guerra de Reforma, entre 1861 y 1863, años que de acuerdo con esa novela se estiman como los más felices para los bandidos que en medio de la guerra civil asolaban los pueblos de Tierra Caliente en el actual estado de Morelos, México.

Estos bandidos se aliaron unos a los conservadores y otros al bando liberal, algunos eran mercenarios, pero otros participaban en la guerra combatiendo a sus enemigos; Altamirano señala que los salteadores y bandidos eran comunes y por los lugares en que operaban y se le reconocía por las características de su atuendo; lo cual también es señalado por un argentino enrolado en el bando liberal, refiriéndose a esos hombres desarraigados por la leva y acostumbrados a la violencia, que luego se convertían en bandoleros, escribió:

> Muchos sirvieron a la causa que defendían, aunque a veces solían salirse de los límites prescritos por la justicia y la civilización [...] Siembre andaban bien montados, pues poco les costaba proporcionarse excelentes caballos; sus armas eran de las mejores, usando carabina, revólver y un sable corto y pesado llamado machete por ellos, y de buen acero y bien templado [...] No llevaban uniforme, usando con más o menos lujo el pintoresco traje del ranchero mexicano (Mayer citado por Carbó, 1988: 94).

De acuerdo con Horacio Archundia Guevara (2012), titular del Archivo Histórico del Municipio de Manzanillo y cronista del puerto, comentó que el antiguo Camino Real pasaba por tramos que hoy se recorren por la cómoda y pavimentada carretera de cuatro carriles que comunica la ciudad de Colima con la de Guadalajara, agregando que si antes había bandoleros o gavillas, ahora encontramos a sicarios y narcotraficantes; las casetas de cobro suplen a las garitas donde se pagaban las alcabalas y las carretas jaladas por burritas, se han transformado en tráiler o camión pesado de carga, con doble remolque, pero igual de accidentados.

Poco antes de iniciar la guerra de Reforma (17/12/1857), el gobernador Ricardo Palacio[7] (10/06/1858) ordenó que los habitantes portasen armas para defender la ciudad y se pusieran a disposición de la autoridad política, *castigados con multa o arresto al que se negare, por encontrarse amagada la seguridad pública por los muchos malhechores fugados de las prisiones del estado de Jalisco* (Aguayo, 1973: 127).

[7] Ricardo Palacio llega a Colima con las fuerzas del general Ignacio Comonfort (1855), es gobernador de 06/01/1858 – 07/08/1859; combatió al lado del general Ramón Corona en Sinaloa, regresa a Colima y es administrador de aduana hasta su muerte, el 25/10/1880.

Se documentan más de nueve gavillas en ese periodo, entre otras, las de: Ramón Solano, integrada por 112 hombres, operaba cerca de Tepames, hacia Pihuamo y fue desbandada en julio de 1858; Los Roa tenía más de 40 miembros y en esa misma fecha capturaron y condenaron a doce de sus integrantes; Ignacio Aguilar, Trinidad Marín y Margarito Sandoval en octubre de 1863; Benito Ortiz ataca Manzanillo en noviembre de 1863; Alberto Ortiz, un caso diferente, pues él y 15 individuos al ser capturados, declaran ser jornaleros de El Pueblito, Michoacán, que la necesidad los hizo robar cuando iban en busca de trabajo (AGGEC, 1861 a 1863; Salazar, 1991).

La mayoría de los integrantes de estas gavillas tenía antecedentes penales, unos eran reclamados por robo, asesinato, contrabando o habían escapado de prisión, otros eran desertores y algunos pocos habían sido expulsados de sus pueblos. Otros, como "el faccioso" Hermenegildo González que suponían preso en Colima, fue acusado del delito de conspiración (AGGEC, exp. s/n. documento de Autlán, Jalisco, 24/07/1861). A González se le puede considerar un Bandido, pues es acusado de "hacer armas contra el Supremo Gobierno" y de ser uno de los cabecillas de un motín que iba a estallar en el pueblo de Ejutla, en el documento antes citado lo catalogan como "un hombre que ha causado muchos males a estos pueblos", pues continuó en pie de guerra, aunque al parecer ya había *protestado obediencia al Supremo Gobierno y asegurado su conducta bajo una fianza [...] por cuyo motivo de ser considerado dicho sea como Residente* (AGGEC, exp. Correspondencia de Colima, 01/08/1861).

Al no tener más datos, se podría concluir con un borrador en el mismo expediente: *Al C. Comandante Felipe Rodríguez, fiscal en la causa seguida contra Hermenegildo González por el delito de conspiración*, adjunto a un oficio que provenía de la Sección de Guerra del gobierno de Jalisco, fechado el 6 de septiembre de 1861, donde se transmitía la *...información, practicada en Tecolotlán sobre la conducta del reaccionario* Hermenegildo González, quien finalmente se sometió al gobierno constitucional y recobró su libertad.

En otros documentos se solicitan informes sobre otros reaccionarios, anotamos dos: Guadalupe Michel (22/08/1861), vecino de Autlán, *uno de los principales promovedores de la conspiración que se tramaba en el pueblo de Ejutla, se ha largado con dirección a ese estado (Colima)*, así como del capitán don Germán Godines (18/08/1861), *se ha largado de esta capital en dirección a su cargo, [...] es desertor y está iniciado en la última conspiración que fue descubierta en esta capital (Guadalajara)*, por lo que solicitan sea aprendido en caso de que llegase a Colima. En ese ambiente de reaccionarios, conspiradores y desertores, se retoma aquí uno de estos hombres, Benito Ortíz Ocaranza.

Benito Ortiz, el bandido

A estas gavillas y sus cabecillas se les califica de malhechores, pero el análisis del discurso en los documentos permite vislumbrar otra realidad. En la vieja y delicada hoja de un expediente apareció el nombre de Benito Ortiz, como si tuviese vida propia. (AGGEC, 1861). Ahí se encontraron cinco legajos:

Primer legajo

Son forman varios oficios que se cursaron entre autoridades de Jalisco y Colima (24/09/1861 – 10/10/1861), estos permiten ver las dificultades administrativas y ubican a Benito Ortiz corriendo de un lado a otro del Camino Real de Colima. De Jalisco, el Comité Militar de Pihuamo, pide auxilio al Exmo. Sr. Gobernador de Colima *[...] para exterminar una gavilla de bandidos que se encuentran en las cercanías de Auijillo*[8] *[sic.]*; el gobernador Urbano Gómez transcribe la solicitud al *Gobierno supremo de Jalisco, sección de Guerra*; de donde se le autoriza para que *mande las fuerzas que quiera del de su digno cargo, esperando se sirva dar aviso, cuando llegue el caso, a la jefatura política del 9º Cantón* (Zapotlán...firma). Dios, Libertad y Reforma. Luego, U. Gómez...

> ...da cuenta" al 9º Cantón y al alcalde de Tonila de [...] las noticias que hubo de una gavilla de bandidos que se movía por el punto de los Negros, capitaneada por el bandido Ortiz. En el acto moví las acordadas[9] [...] y se liberó orden de Juez de acordada de los Negros [...] para que diera aviso a las demás acordadas del Alo y otros puntos del Serro [*sic.*] a fin de perseguir la gabilla [*sic.*] hasta su aprehensión.

Este Juez informa sobre la aprehensión del *bandido José María Cabadas, compañero de Ortiz [...] lo traían preso para presentarlo a este Juzgado, pero que habiéndoseles fugado, lo mataron en el avance y presentaron un sable, un mosquetón y un caballo ensillado que eran de Cabadas.* El juez lamenta la fuga de Cenobio N., pero agrega que los de la acordada *recuperan un mosquete, una cartuchera con seis cartuchos y un fusil que según supo era de Ortiz y que éste con mucha anticipación se había ido.*

[8] Ahuijillo, en el municipio de Tepatitlán del estado de Jalisco.
[9] Cuerpo policial establecido en México en el siglo XVIII para aprehender y juzgar a los salteadores.

SEGUNDO LEGAJO

En un borrador del oficio enviado de Colima al jefe político del 9º cantón de Jalisco (06/10/1861), se dice que:

> Teniendo noticia este Gobierno de que en el cantón del mando de Vs. ha sido aprehendido el famoso ladrón de este estado Benito Ortiz, le recomiendo que bajo mi responsabilidad y previa identificación de la persona, lo mande pasar por las armas y en caso de que no pueda hacerlo, espero se sirva entregarlo a la fuerza que ha llevado los efectos de guerra para el C. Gobernador del Estado de Jalisco, a fin de que sea conducido a esta Capital.

Incluye la filiación de Ortiz, ya se puede hacer el retrato hablado del bandido:

> Hijo de Gabriel Ortiz y de María Ocaranza soltero, vecino de los Martínez (Villa de Álvarez, Col.) de este estado, edad, cosa de 35 años, color blanco colorado, pelo güero y crespo, ojos garzos, nariz regular, boca regular, frente grande, barba poca, estatura regular, señas particulares, una cicatriz redonda cerca de la ceja y amputado el brazo izquierdo.

Los de Zapotlán aseguran que de tomarlo prisionero, el bandido: *será pasado por las armas sin más formalidades que la identidad de la persona; pues esta Jefatura tiene la firme convicción, que mientras no se castigue con rigor a los enemigos jurados de la Nación, la guerra será interminable.* En tanto, el alcalde de Tecatitlán (22/09/1861) recibe "noticias" del comisario del rancho del Alo, acerca del *inminente ataque* a esa población, del *bandido Benito Ortiz con una gavilla que trae con el carácter de reaccionario.*

Benito Ortiz el criminal común desaparece y empieza a emerger el Bandido, pues el "reaccionario" adquiere esa categoría, al ser un "enemigo jurado de la Nación"; sus actos se podrían interpretar como del conservador que no se ha rendido; y se comprende el interés del gobierno liberal de poner fin a la "interminable" guerra.

TERCER LEGAJO

Archiva órdenes de aprehensión y encarcelación contra Isidoro Medina, Francisco Coyote y Benito Ortiz, posiblemente cabecillas de distintas gavillas, ya que está adjunto un comunicado de Pihuamo: *se tiene conocimiento que hay una reunión de bandidos que*

tratan de alterar el orden en las inmediaciones, desde Ahuijillo hasta Pihuamo, agregan que reunirían *una fuerza para marchar sobre ellos hasta exterminarlos.* Eso no fue posible...

Cuarto legajo

La Capitanía de Puerto de Manzanillo (19/09/1861) informaba: *A las ocho de hoy he sabido que el bandido Hipólito Cepeda se encuentra desde hace cuatro días en el pueblo de Sihuatlán [sic.], disponiéndose a marchar sobre este puerto.* La gavilla se componía de 50 hombres armados y había *cometido mil desordenes*, en Cihuatlán fusilaron unas personas y temían que hubiesen fusilado a don Luis Lauran (?), aprehendido en Pueblo Nuevo. En Manzanillo tenían *armas y gentes, mas, faltan cápsulas y balas para la defensa* en caso de que los atacasen. De Colima les enviaron mil cápsulas e igual número de balas, advirtiéndoles que tuvieran *lista la matrícula del Puerto... para el caso de que fueran invadidos por los reaccionarios*, les ordenan resistir y dar parte al gobierno, *para mandarle el auxilio correspondiente.*

Dentro del mismo legajo está una hoja azul pálido, lacrada y dirigida al gobernador U. Gómez, con la leyenda "Urgente". La letra es buena y la ortografía pésima, en ella, los de Miraflores aseguran *asciencsia sierta* que de Tequesquitlan a *siguatlan* se encuentra una *gabilla* de bandidos, que *con el nombre de pronunsiados, an ocasionado muchos males*; informan que son 121 hombres y que Benito Ortiz *se llevo a dos Señores que se conosían mas afectos al partido constitucional [...] en Tequesquitlan colgaron al Juez de acordada*; también, saben que el objeto de los bandidos es asaltar Colima *en los próximos días, pero ignoraban si llevarían el camino de Miraflores o de Manzanillo. Además, reconocieron a Toribio Sepeda*, y...

> entre esos anda Benito Ortiz: lo espuesto es positivo y Vs. se digne después de tomar las medidas que el caso requiere, guardarnos el secreto, pues Vs. debe conocer que estamos en este punto sin auxilio para defendernos y espuestos a perder la vida como le sucedió al Jues de Tequestuitan; Dios, Libertad y reforma. Miraflorez, Dbre. 24 de 1861. Firman, Francisco Virgen y Miguel Carrillo.

Es preciso resaltar una guerra inconclusa y el bandido "pronunciado" que ataca constitucionalistas y autoridades liberales, toma prisioneros y fusila. Asimismo, destaca la movilidad de Benito Ortiz y su gavilla entre la zona de C. Guzmán y la costa de Colima, una distancia de más de 200 kilómetros, entre septiembre y diciembre de 1861, casi un año después de concluir la Guerra de Reforma (01/01/1861).

QUINTO LEGAJO

Las últimas noticias acerca del bandido se reciben desde la sierra de Alica (23/09/1861), donde Benito Ortiz se encontraba con la intención de *unirse a la gavilla del criminal Manuel Lozada y continuar la guerra de exterminio que tantos males ha causado y seguirá causando a la Nación*. En este comunicado incitan al gobernador de Colima para que *se prepare y aliste con las fuerzas a su mando no solo para resistir una invasión, sino para tomar la iniciativa en contra de los bandidos, ofreciéndole [...] auxiliarle con tropas a mi mando, siempre que ese Estado sea el invadido*; de Colima (29/09/1861) responden que consideran indispensable *exterminar a esa plaga de la sociedad que tantos males ha causado*.

En el expediente mencionado se encuentran otros dos documentos que no se refieren a Benito Ortiz, pero conviene mencionar porque sirven para estimar las distancias que recorrían estas "gavillas" así como la comunicación que existía entre las mismas, si bien esto sería tema de otro trabajo. En el primero, de Sinaloa (12/07/1861) solicitan que confirmaran haber recibido a dos presos: *el comandante don José Gregorio Ceballos y doña Soledad Cuevas*, acusados de crímenes de rebelión y ser conservadores "irredentos", aparentemente habían sido hechos prisioneros en aquella entidad y eran remitidos a Colima, pero la respuesta fue: *a la fecha no se han recibido los reos de que se ha hecho mérito, ignorando el conducto por el cual han sido remitidos.* Se podría especular al respecto, pero al no haber datos, todo queda a la imaginación.

En el segundo documento, un oficio recibido de Jalisco (23/09/1861), se dice que, *Según las últimas noticias que se han recibido [...] el asesino Márquez con el resto de bandidos, se dirige a la sierra de Álica con objeto de unirse a la gavilla del criminal Manuel Lozada*,[10] de igual forma que Benito Ortiz, Márquez buscaba alianza o protección con el rebelde de Nayarit, el fiero Tigre de Alica que tuvo en jaque al gobierno durante 23 años (1850-1873), quien tenía seguidores en la región de Jalisco y Colima.

CONCLUSIÓN

Benito Ortiz, es un bandido que cruza el Camino Real de Colima de un extremo al otro, vive un momento coyuntural en la historia de México y se caracteriza de conservador o reaccionario; entonces, es un bandido que lucha desde su perspectiva ideoló-

[10] El general Manuel Lozada, llamado El Tigre de Álica (1828–1873), mestizo Cora, hijo de Norberto García y Cecilia González, se levantó en demanda por las tierras de los indígenas, como conservador, se puso al servicio del emperador Maximiliano I, quien lo retribuyó creando la provincia de San José de Nayarit con capital Tepic y otorgándole el grado de general. En 1873, Lozada fue fusilado por el general Ramón Corona. Manuel Lozada es considerado un precursor del agrarismo en México y en Nayarit se le honra por la creación de este estado.

gica y ataca a los que para él son enemigos: constitucionalistas, liberales, quienes lo catalogan de malhechor y plaga social.

Del uso del lenguaje utilizado por las autoridades políticas y militares que signaron o escribieron los documentos citados, se deduce que estas gavillas les preocupaban y las tenían por enemigos políticos, más que por malhechores, aun cuando algunos términos parecieran demostrar esa calidad. Solo un documento fue escrito por civiles y este confirma la apreciación de que Benito Ortiz es un bandido, pues a él y su gavilla se les denomina "pronunciados", traducible como rebeldes.

Por otra parte, se carece de la voz del bandido, así como de otros miembros de la sociedad que concordaran con las ideas conservadoras, pues no se aclara una cuestión ineludible: ¿cómo era posible que se moviera de un lado a otro sin tener algún tipo de apoyo entre la población? Más aún, sabiendo que la región era conservadora y de los mismos documentos se sabe que no atacaba sino a las autoridades o a reconocidos liberales. Por esto y al no encontrar referencia al bandido generoso que ayuda a los pobres, se puede dudar en afirmar que Benito Ortiz es el bandido. (Haubsbawm). No obstante, se termina por incluirlo en la categoría de bandido, desde el punto de vista de su rebeldía ante el cambio social.

Benito Ortiz forma parte del grupo de perdedores en la Guerra de Reforma, aquellos que no pudieron o no quisieron integrarse en una sociedad contraria a su visión del mundo (Wallerstein) y a quienes las estructuras de gobierno acabaron por confinar a la cárcel, a los montes o al bandolerismo.

El bandido Benito Ortiz Ocaranza no aceptó la derrota, nunca fue capturado y pese a faltarle un brazo, evadió a sus perseguidores y se unió a la fuerza del Tigre de Alica para seguir luchando en contra del régimen liberal. Esto lo convierte en un hombre fuera de la ley, pero también en un bandido.

Fuentes y Bibliografía

AGGEC (1863), Archivo general del gobierno del estado de Colima, sec. criminal, vol. 55, exp. 14/1863.

AGGEC (1861), "Aprehensión de reos y persecución de malhechores", s*ec. criminal*, vol. 157, exp. 1860/1861, Colima, Col.

Aguayo F., Ismael (1973), *Colima en la historia de México: La Reforma.* Colima, CDL Aniversario de la fundación de Colima, tomo V.

Archundia Guevara, Horacio (2012), presentación del libro: *Historias del Camino Real de Colima, en* Memoria del Primer Coloquio Regional de Crónica, Historia y Narrativa, 20 de enero de 2012. México, Editado por la Asociación de Cronistas de pueblos y ciudades del estado de Colima, A.C. y el Archivo Histórico Municipal de Zapotlán El Grande, Colima.

Bonnin Charles, Jean (2004), *Principios de administración pública*. México, FCE.

Carrillo de Albornoz y Juan Galbeño (2003), "Milicia y Sociedad Ilustrada en España y América (1750–1800)", en *XI Jornadas nacionales de historia militar.* Madrid, Editorial Deimos, tomo II, Sevilla, 11–15 de noviembre de 2002, pp. 315–335, consultado en línea: http://www.ingenierosdelrey.com/artículos/ caminos/caminos_reales.htm

Evans S., Albert, "Una mañana y una tarde en Colima", en *Overland* y *Out West*. vol.5, núm. 1, julio de 1870, San Francisco, California, Universidad de Michigan, pp. 26 – 30.

—, (1873), *Nuestra hermana república: un viaje a través de gala tropical en México 1869-1870: la aventura y hacer turismo en la tierra de los aztecas.* Toledo, Ohio, Hartford, Columbian Book Co.,

Hobsbawn, Eric John (1976) (2003), *Bandidos*. Barcelona, Editorial Ariel.

Carbó, Margarita (1988), "La Reforma y la Intervención: El campo en llamas", en Enrique Semo (coord) (1988), *Historia de la cuestión agraria mexicana, la tierra y el poder, 1810 – 1910.* México, Siglo XXI Editores–CEHAM, tomo 2, pp. 82- 174.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1857, consultado el 20 de agosto de 2011, en http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1857.pdf.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, consultado el 20 de agosto de 2011, en http://pdba.georgetown.edu/constitutions/mexico/mexico1917.html; http://www.diputados.gob.mx/cedia/biblio/archivo/SAD-09-08.pdf).

Foucault, Michel (1980), *Language, counter-memory, practice*. New York, University Press. Ithaca.

Haidar, Julieta (1998), "Análisis del discurso", en Luis J. Galindo Cáceres (coord.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México, Editorial Pearson, pp. 117-168.

Kingsley G., Rose (1874), *South bye west: or winter in the Rocky Mountains and Spring in Mexico*. Londres, W. Isbister & Co., 411 p.

—, (2007), *South bye west: or winter in the Rocky Mountains and spring in Mexico.* Edition of preservation and promotion the literature, Kessinger Publishing.

Lewis Geiger, John (1874), *A peep at Mexico*. Trübner & Co., 353 p.

Ortoll, Servando (1988), "János Xántus y sus primeras impresiones en Colima", en *Colima, textos de su historia.* México, Instituto Mora.

Romero Pérez, Jorge Enrique, "Estado: Estructura y funciones", en revista *Ciencias Jurídicas,* núm. 116, mayo – agosto de 2008, pp. 111–138. Director del Instituto de Investigaciones Jurídicas, Facultad de Derecho. Universidad de Costa

Calderón de la Barca (1970), *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país.* Felipe Teixidor (traducción y prólogo), primera edición (1843), prefacio de W. H. Prescott, Boston, Porrua, Colección Sepan Cuántos, núm. 74.

Salazar González, Cecilia (1991), *Una sociedad agraria regional. Inestabilidad y bandidaje en Colima (1857–1933).* Tesis de licenciatura en historia, UAG, Escuela de filosofía y letras, Guadalajara, Jal.

Taylor, William B. (1987), "Bandolerismo e insurgencia", en *Jalisco en la conciencia nacional, de la autonomía a la independencia.* México, Instituto Mora - Gobierno de Jalisco.

Touraine, Alain (1978), *La voix et le regard.* Paris, Editions du Seuil (traducción de M.E. Acuña Cepeda).

Urzúa Orozco, Roberto (2008), *El camino Real de Colima.* México, Edición Tierra de letras, Archivo histórico del municipio de Colima, Archivo histórico municipal de Zapotlán el Grande, Jalisco. Colima.

Weber, Max (1977), *Estructuras de Poder*. Buenos Aires, Editorial La Pleyade.

Configuración de espacios

Neopentecostalismo en Chiapas. El caso de la iglesia familiar Bethel de San Cristóbal de Las Casas

Alicia Muñoz Vega[1]

En las tres últimas décadas del siglo XX, Chiapas ha ocupado un lugar destacado dentro del territorio mexicano debido al número cada vez mayor de adeptos al cristianismo protestante. Así también, han sido notables algunos municipios en cuanto a conflictos y expulsiones indígenas por motivos religiosos, como es el caso de San Juan Chamula en la región Altos. Estos hechos han dado como resultado el interés por investigar más sobre la llegada y desarrollo de las iglesias cristianas no católicas de México desde las ciencias sociales (Garma, 2004, 2005, 2007; Hernández, 2001, 2005; Vázquez, 2000, 2007; Rivera, 2001, 2005, 2007).

Las iglesias protestantes, tanto históricas, como pentecostales y, más recientemente, neopentecostales, sobresalen dentro del mosaico religioso de México por su número de adeptos en las dos fronteras mexicanas: el norte y el sur, debido a su cercanía con los Estados Unidos y Guatemala, respectivamente (Hernández, 2007: 53-59). Sin embargo, pese a los múltiples estudios realizados hasta ahora, aún existen temas que han sido poco trabajados, como por ejemplo los de jóvenes evangélicos,[2] las doctrinas, los retiros espirituales, la música[3] y la danza en las iglesias pentecostales y neopentecostales. En el presente trabajo se estudiará el neopentecostalismo a partir de la Iglesia Familiar Bethel, ubicada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. El propósito es dar a conocer las características de esta iglesia y su misión como espacio espiritual.

[1] Licenciada en Historia por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas (FCS-UNACH) y maestra en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (FCA-UADY).

[2] Un estudio reciente sobre la agrupación neopentecostal Impacto Juvenil en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, es el de Lucía Vázquez Mendoza (2005), *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la asociación religiosa 'Impacto Juvenil'*. Tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente-Sureste, San Cristóbal de Las Casas.

[3] Carlos Garma Navarro dedica parte de un capítulo de su libro a la música cristiana. Ver Garma Navarro, Carlos (2004), *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México, UAM-Iztapalapa-Plaza y Valdés Editores. Otros trabajos recientes son los que se encuentran en la obra coordinada por Alberto Hernández (2011), *Nuevos caminos de la fe: prácticas y creencias al margen institucional*. México, El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Nuevo León.

Pentecostalismo y neopentecostalismo en México

El pentecostalismo se refiere a aquella iglesia cristiana no católica en donde existe la creencia y la práctica del bautismo en el Espíritu Santo con la consiguiente manifestación de los dones espirituales (glosolalia o *don* de lenguas, sanidad, profecía y otros) en algunos de sus creyentes. Estas agrupaciones han sido clasificadas por algunos estudiosos de la religión como iglesias protestantes pentecostales (Garma, 2004: 58-62) o como iglesias evangélicas (Marzal, 2002: 499-507; Hernández, 2007: 53-90). Su nombre tiene que ver con la celebración del día de Pentecostés, relatada en el libro de *Hechos* de los apóstoles acerca de la venida del Espíritu Santo y como consecuencia la recepción de los dones espirituales por los doce apóstoles.

El orígen de la iglesia pentecostal se remonta a principios del siglo XX en los Estados Unidos de Norteamérica con el pastor metodista Charles Parham (Garma, 2004: 67). Sin embargo, su llegada a México ocurre entre los años de 1910 y 1920 en el norte del país y con influencia de protestantes norteamericanos (*Ibid*: 68). En las siguientes décadas, Garma Navarro explica que la penetración del protestantismo fue aumentando, sobre todo en los años setenta del siglo XX con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), institución norteamericana que llegó a México para llevar a cabo un programa de alfabetización en idiomas indígenas (*Ibid*: 52). Aunque dicho proyecto no tuvo continuidad debido a su anulación por la desconfianza que había en que Estados Unidos expandiera sus dominios al territorio mexicano, no significó el fin del protestantismo en México, ya que se fundaron en nuestro país iglesias protestantes de diversas denominaciones dirigidas por mexicanos. Además, durante el gobierno del presidente Carlos Salinas lograron ser reconocidas como asociaciones religiosas (*Ibid*: 52). Una característica del crecimiento evangélico durante estos años fue su concentración en dos zonas de México: la frontera norte y la frontera sur. En el caso del norte se vio favorecido por dos razones. La primera por su cercanía con los Estados Unidos, y la segunda por su rápida urbanización (Hernández, 2001: 14-15).

Según Alberto Hernández, el aumento del pentecostalismo se debe a su capacidad de adaptación. Se trata de iglesias que se han enfocado a las clases populares y que llevan a cabo una serie de actividades que favorecen a este sector de la población, como el apoyo brindado en los efectos de desastres naturales, el sistema de células,[4] las labores de trabajo asistencial y comunitario, la emotividad durante los servicios, la música

[4] Se trata de reuniones que se hacen en el hogar de un pentecostal a donde asisten otros feligreses e invitan a personas nuevas a quienes se planea convertir en cristianas y que se congreguen en el templo de esa iglesia. Durante este tiempo se cantan alabanzas, se ora y se estudia una porción de la *Biblia*. Cada célula tiene un líder quien dirige las actividades.

de diferentes ritmos, las cruzadas de evangelización, las sanaciones milagrosas y los testimonios (*Ibid*: 18-23).

En la frontera sur, Garma Navarro señala que, desde la perspectiva nacional, es en Chiapas, y en segundo lugar en Campeche y Quintana Roo donde se ha registrado un mayor crecimiento de la disidencia religiosa (Garma, 2005: 35). Según este autor, las razones de ello son las ventajas que las denominaciones no católicas les brindan, como la ordenación de pastores y ministros indígenas, la autonomía de las congregaciones y los servicios religiosos en lenguas indígenas, entre otras. En suma, procuran un mayor acercamiento con los grupos indígenas (*Ibid*: 25-48).

Por su parte, el neopentecostalismo ha sido interpretado por algunos autores como una vertiente del pentecostalismo (Hernández, 2001: 14-15; Vázquez, 2000 y 2007). Según Ramiro Jaimes, *fue una práctica sincrética surgida en Estados Unidos alrededor de 1950, cuando creyentes de las iglesias del 'protestantismo histórico', o denominacionales adoptaron el Bautismo del Espíritu Santo pero sin unirse a las denominaciones pentecostales* (Jaimes, 2007: 305). Sin embargo, señala este mismo autor, fue hasta la década del setenta cuando esas formas religiosas llegaron a México ya como iglesias independientes de las iglesias históricas (*Ibid*: 305).

Según Elio Masferrer Kan, estas agrupaciones *realizan una fusión de las tradiciones pentecostales con las doctrinas presbiterianas o reformadas que les permite desarrollar estrategias pastorales y de evangelización con contenidos políticos y sociales más acordes con los nuevos tiempos* (Masferrer, 2000: 38). Al igual que como ocurre con el pentecostalismo, en el neopentecostalismo también existe la creencia en el bautismo en el Espíritu Santo con la práctica de los diversos dones espirituales, una diversidad en la organización de las agrupaciones, celebración de cultos y otras actividades. Sin embargo, se diferencia del pentecostalismo por la presencia de un número considerable de mestizos de clases sociales media y alta, de los cuales una mayoría son profesionistas, así como un estilo de vida menos rígido.

Pentecostalismo y neopentecostalismo en Chiapas

De acuerdo con Carolina Rivera Farfán la presencia de iglesias protestantes en Chiapas datan de finales del siglo XIX en municipios cercanos a Guatemala, entes que fueran tomadas las decisiones en la Conferencia de Edimburgo (1910) y el Congreso de Panamá (1916) –ambos eventos con el propósito de establecer estas expresiones religiosas en varios países de América Latina– las que *constituyeron el parteaguas que reorganizó la labor misionera sistemática, sobre todo de la Iglesia Presbiteriana, misma que posibilitó el marco para que décadas más tarde las Iglesias pentecostales pudieran desarrollar su labor de forma exitosa* (Rivera,

2005: 76). Según datos de esta misma autora, el pentecostalismo se hizo presente en Chiapas desde la década de los años cincuenta con la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús establecida en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Sin embargo, fue en las décadas de 1960-1970 cuando su presencia se hizo más notoria con la llegada de las Asambleas de Dios, la iglesia Solo Cristo Salva y otras iglesias pentecostales más, fundadas por pastores provenientes de Mérida, Pachuca y Las Choapas (*Ibid*: 87-88). Rivera Farfán señala que el crecimiento del protestantismo ha destacado en Chiapas a partir de la década de setenta del siglo XX, acentuándose en las regiones Selva, Sierra y Norte, respectivamente; y, específicamente, las iglesias pentecostales y neopentecostales sobresalen en las regiones Selva, Soconusco, Fronteriza, Sierra y Altos (*Ibid*: 106-109).

Según información basada en los censos generales de población y vivienda (1970-2000) en Chiapas ha habido un descenso en cuanto al número de católicos que va desde el 91.2% en 1970 al 63.8% en el 2000, lo que revela una diferencia de 27.4% (Rivera, 2005: 105). Al mismo tiempo que hay una baja en la población católica hay un aumento en cuanto a los adeptos a otras religiones cristianas no católicas, que abarcan los miembros de las iglesias históricas, pentecostales y neopentecostales. Según la misma fuente, el número de creyentes cristianos no católicos aumentó desde 0.74% en 1930 hasta un 22% para el año 2000, lo que indica un crecimiento constante del protestantismo en el estado (*Ibid*: 105). Por último, según datos del censo general de población y vivienda (2010), el porcentaje de católicos en Chiapas es de un 58.30% (INEGI, 2010). A pesar de que la religión católica sigue siendo la que ocupa el mayor número de feligreses, las otras denominaciones cristianas no católicas sobresalen en cuanto al porcentaje de creyentes. Así, por ejemplo, las iglesias protestantes y evangélicas abarcan el 19.20% de la población, mientras las bíblicas no evangélicas solo ocupan el 8.16% de creyentes (*Ibid*.). Por último, de las religiones incluidas en la categoría protestantes y evangélicas (históricas, pentecostales y neopentecostales, Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo y otras evangélicas), las pentecostales y neopentecostales son las que sobresalen con 8.39% sobre 6% de las históricas (*Ibid*.).

De acuerdo con estas estadísticas, se puede hacer notorio el crecimiento del protestantismo en Chiapas, el cual no ha cesado en los últimos años. Antes bien, cada vez son más adeptos a estas denominaciones religiosas, destacando las iglesias pentecostales y neopentecostales, dados los beneficios espirituales que reciben los creyentes que pertenecen a ellas.

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en la región Altos, es una muestra de la diversidad religiosa en Chiapas. Según información del Censo de 2010, esta ciudad cuenta con población afiliada a la religión católica (mayoritaria con un 65.47%), protestante y evangélica (21.51%), bíblica diferente de evangélica (2.83%), judaica y otras

religiones. (*Ibid.*). Sin embargo, por el momento se desconoce con exactitud el surgimiento de las iglesias neopentecostales antes del año 2000, ya que existen al menos cuatro iglesias surgidas después de esa fecha con esas características. Tal es el caso de Trigo Limpio y Miel, Comunidad Cristiana, La Gran Roca y la iglesia Familiar Bethel. Todas ellas se distinguen por haber nacido por iniciativa de protestantes históricos, ya sea presbiterianos o nazarenos; el contar con una membresía que abarca, en su mayoría, creyentes de clases media y alta, profesionistas y empresarios; la celebración de cultos menos emotivos que en las iglesias pentecostales; el tener entre sus objetivos el preparar cristianos comprometidos con Dios para alcanzar a otros y atender las necesidades espirituales de las familias. En algunas de ellas el pastor de la iglesia cuenta con el apoyo de un co–pastor o de un consejo consultivo, pero, como lo mencioné anteriormente, las normas son menos rígidas que en el pentecostalismo. A continuación me enfocaré al estudio de la Iglesia Familiar Bethel.

IGLESIA FAMILIAR BETHEL

La iglesia nació en el año 2004 con exmiembros de la iglesia Alas de Águila, de corte pentecostal, y se encuentra ubicada en la Privada Bethel, en la casa marcada con el número 1 del barrio de Fátima, frente a la colonia San José Buenavista, al sur de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Pese a su corta trayectoria, dicha asociación religiosa ha logrado un crecimiento en el número de afiliados, así como en diversas actividades tales como campañas evangelísticas, campamentos familiares, creación del Seminario Bíblico Bethel (SEBIBE) en el año 2007 y donde se oferta la licenciatura en Teología. Además, cuenta con una página web (http://bethelmx.com), en donde informa sobre su doctrina, sus enseñanzas y otras actividades, y Bethel Radio, que transmite diversos programas a través de internet y de la 98.3 FM. También da cobertura a dos misiones o congregaciones de menor tamaño, una en la ciudad de Ocosingo y otra en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

El templo de esta iglesia es temporal, ya que se tiene la intención de que más adelante, con el apoyo económico de sus mismos miembros, se edifique un auditorio[5] con capacidad para más personas. En este momento su número de feligreses es de aproximadamente 150.

En un principio, el líder de esta agrupación fue su fundador, el maestro Adán Espinosa Altúzar, con estudios de psicología y ciencias de la educación. Dicho dirigente

[5] Se refiere a templos muy grandes con gran capacidad. Se usa ese término para referirse a templos grandes. Sin embargo, a un auditorio no se le puede llamar *templo* o *iglesia*.

dejó después este cargo al no contar con la preparación teológica para ejercerlo. De ahí surgió la necesidad de invitar al Maestro Ariosto Briones García para que pastoreara esta iglesia. Este nuevo líder tiene el perfil profesional de licenciado en teología por el Seminario Nazareno Mexicano y maestro en Derecho constitucional. Además, antes de dirigir la Iglesia Familiar Bethel, el pastor Ariosto Briones fue miembro y colaborador en un seminario de la ya mencionada iglesia Alas de Águila.

La Iglesia Familiar Bethel es una agrupación independiente, es decir, no tiene cobertura de otra iglesia mayor. Su nombre se debe a que su pastor tenía la idea de crear una iglesia que fortaleciera los lazos familiares y que ésta se pudiera ver como un seno familiar. El nombre Bethel se optó por el significado, que tiene que ver con la familia y la casa de Dios (*Biblia Letra Grande*, 2006: 34). Desde un principio, el pastor, también se interesó por la enseñanza espiritual, de ahí la preocupación por crear una universidad de teología para la formación de quienes quieran servir a Dios.

El terreno donde se encuentra el templo incluye una casa de una planta construida con material de concreto, salones destinados a la escuela dominical, clases de teología y el funcionamiento de Bethel Radio, espacios destinados a una biblioteca, librería, venta de comida, de dulces y una oficina del pastor. Algunos de ellos están construidos con madera y techo de lámina, mientras que otros lo están con material de concreto.

La mayoría de los miembros de esta iglesia son mestizos de clase media, con un nivel de estudios superior y unos cuantos son indígenas hablantes de lengua tzeltal. Algunos de ellos, antes de formar parte de esta agrupación, eran católicos o pertenecían a otra iglesia cristiana no católica, ya sea protestante histórica o pentecostal, como en el caso de las familias fundadoras de esta iglesia.

En la organización de la iglesia, el pastor Ariosto es la máxima autoridad, pero cuenta con un consejo consultivo creado en el año 2012 e integrado por un presidente, un secretario y dos vocales, y cuya función es apoyar al pastor en la toma de algunas decisiones. Asimismo existen ministerios o servicios integrados por un líder y varios creyentes, como el caso de la radio, el grupo de música y otros.

En cuanto a los servicios y actividades de la iglesia, la celebración del culto es la más importante. Esta se efectúa los domingos por la mañana y por la tarde, con duración de tres horas, en el caso del culto matutito, y dos horas en el vespertino. Dichas celebraciones se diferencian en que el matutino es más conservadora en cuanto a que no se permiten casos extremos en las danzas,[6] mientras que los vespertinos son más

[6] En las iglesias cristianas no católicas donde se acostumbra danzar durante la liturgia, se usa el término danzar en vez de bailar para no confundirlo con una práctica mundana, sino como una forma de adorar a Dios.

pentecostalizados.[7] Esto se debe, según el pastor Ariosto Briones, a que durante la liturgia de la mañana asisten personas nuevas que no conocen de las posesiones espirituales que a veces se manifiestan con danzas descontroladas y eso las puede asustar.

Como parte del culto matutino se agregó en el año 2011 dos actividades más. Una refiere a la enseñanza bíblica basada en los puntos doctrinales de la iglesia y sus bases bíblicas; la otra, llamada "cápsula informativa" versa sobre información importante para cualquier ser humano, independientemente de que fuera cristiano neopentecostal o no.[8] La primera duraba 30 minutos y la segunda 15. Sin embargo, ambas actividades fueron suspendidas debido a las pérdidas materiales sufridas en el templo a causa de las lluvias.

También han habido otros servicios que han dejado de practicarse, como son las Células y los Martes de Jubileo. Estos últimos consistían en reuniones de los integrantes de todas las células en dos puntos de la ciudad, una en el norte y otra en el sur, y cuyos nombres eran Célula Norte y Célula Sur, respectivamente. Según el pastor de la iglesia, lo que se necesitaba era buscar personas inconversas para evangelizarlas. Por eso se sustituyeron las células y los martes de jubileo por las labores del proyecto Sígueme,[9] en el cual participaban creyentes jóvenes y adultos que se comprometían a ganar más almas para Dios a través de la evangelización a domicilio.

Ahora solo se celebran los cultos matutinos con duración máxima de dos horas y media. El resto de los servicios durante la semana son reuniones de mujeres casadas, de mujeres valientes (madres solteras, viudas o solas que desempeñan un doble papel al estar solas, el de padre y madre a la vez), de hombres casados, de jóvenes y Viernes de Ora-

[7] Existen varios casos de iglesias históricas en San Cristóbal de Las Casas y Amatenango del Valle en donde se ha pasado a una transición de iglesia histórica a pentecostal. Aunque no hay una definición exacta sobre lo que es la pentecostalización, este fenómeno se refiere a la adopción de la forma ritual de la iglesia pentecostal en cuanto a la danza, los aplausos, la música electrónica y los ministerios. Entre los creyentes se habla de un avivamiento o un mover en el Espíritu Santo. Ver: Aguilar Mendizábal, Mónica (2007), "Presbiterianos históricos y renovados en los Altos de Chiapas", en Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México, El Colegio de Jalisco-El Colegio de la Frontera Norte-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-Universidad de Quintana Roo, pp. 287-296.

[8] Se trata de enseñanzas sobre temas de salud, educación física, ecología y otros. Para ello se solicita la participación de profesionistas con perfiles afines a esos temas de interés general.

[9] Este proyecto inició a finales de junio de 2010, pero no tuvo seguimiento por la falta de compromiso de los creyentes que participaban en él. Las siglas significan Sistema Guiado de Evangelización, Mentoría y Expansión, y los requisitos que debía reunir todo aquel que quisiera pertenecer a él eran el tener amor por la Iglesia Familiar Bethel y por todos aquéllos que no son evangélicos o protestantes; estar apasionado por trabajar en este proyecto; ser leales a la Iglesia Familiar Bethel, es decir, obedientes a las órdenes del pastor y líderes de esta iglesia; ser fieles, es decir, cumplir con el pago del diezmo; comprometerse con este proyecto para siempre y ser responsables con las tareas encomendadas. Lo que se pretendía era buscar a nuevos candidatos a ser evangélicos y miembros de la Iglesia Familiar Bethel mediante la enseñanza de la *Biblia* en los mismos hogares.

ción. Casi todas ellas se realizan por las tardes y duran aproximadamente dos horas. Los propósitos son tratar temas relacionados con la familia, orar y estudiar algún pasaje de la Biblia y, en el caso de los jóvenes, el conocer temas relacionados con el noviazgo, con sus padres y otros. En el caso de la universidad, las clases son los sábados por las mañanas.

Dentro de las celebraciones importantes que tiene esta iglesia se encuentran los bautizos colectivos, que son por inmersión en el agua y preferentemente celebrados en un río; la Santa Cena, para recordar el sacrificio y muerte de Jesucristo; los aposentos, que consisten en ayunos parciales o totales con duración de tres días y ofrecidos por algunos creyentes a Dios para buscar una relación más íntima con él y también obtener su ayuda en las necesidades personales o de la iglesia; la fiesta de la cosecha y el aniversario de la iglesia, en cuyos cultos se agregan otras participaciones como coreografía especial de las doncellas,[10] predicación de un pastor invitado y participación de un músico, cantante cristiano o ministro de alabanza, entre otras. En la fiesta de la cosecha se ora por los convertidos de los últimos seis meses.

También, durante las vacaciones de abril, se realizan campamentos fuera de la ciudad con la finalidad de distraerse con diversos juegos, pero sin descuidar la búsqueda de Dios mediante la celebración de los cultos. En todas estas actividades, tanto las que se efectúan durante la semana como las que se realizan por periodos más largos, se ora, se canta y se estudia la Biblia. Asimismo se celebra la Noche Mexicana, en honor a la independencia de México, y en donde se efectúan concursos de platillos mexicanos; el día del amor y la amistad, el día de las madres y el día del padre.

Por otra parte, la Iglesia Familiar Bethel cuenta con varios ministerios,[11] ya sean espirituales como el pastoral y el profético, o de servicio, como el de ventas. Otros más son el Ministerio de Jesús, al que pertenecen las hujieres;[12] el de educación, que se refiere a la escuela dominical y los cursos de teología, y el levítico, que incluye tanto a los músicos como a las doncellas. Los nombres de estos servicios varían según la iglesia. En algunas de ellas al ministerio de ventas también se le llama *talento*, y al levítico *de alabanza y de pandero*.

Los requisitos que deben reunir quienes quieran pertenecer a un ministerio o ser líderes de los mismos son el ser bautizados en agua, 'dar buen testimonio',[13] ser responsa-

[10] Así se les llama a las jovencitas que se dedican a danzar durante los servicios.

[11] En la Biblia se mencionan los ministerios básicos: apóstol, profeta, evangelista, pastor y maestro. Se trata de servicios a Dios. Otros más son los que se refieren a la enseñanza (escuela dominical y clases de teología); ventas (dulces y comida) para reunir fondos y cubrir necesidades de la iglesia; de música, de alabanza o ministerio levítico. Casa iglesia tiene diferentes ministerios.

[12] Son las cristianas que se encargan de recibir y acomodar en los asientos a quienes asisten a los cultos y otros servicios de la iglesia.

[13] Se refiere al buen comportamiento de un cristiano, es decir, aquel que vive conforme al corazón de Jehová, que constantemente está dedicado a la oración, al estudio de la Biblia y al ayuno.

bles, tener el gusto y la disposición de servir a Dios. En el caso de las doncellas, el ser mayores de 12 años y no tener novio, ya que eso sería un obstáculo para dedicarle el tiempo necesario a su ministerio. Desconozco si este mismo requisito se aplica a los hombres, pero puedo observar que sí existen parejas de jóvenes que pertenecen a un ministerio, además de quienes han llegado a formar parte de éstos aún sin haberse bautizado. Según el pastor de la iglesia, la causa de ello es porque la iglesia apenas comienza.

Los líderes y miembros de los ministerios son elegidos por el pastor, y los criterios que éste toma son los conocimientos del ministerio al que se quiere pertenecer, la dedicación y la experiencia. Sin embargo, también influye el hecho de haber sido uno de los primeros creyentes y haber servido de apoyo en el inicio y desarrollo de la iglesia, como en el caso del fundador, quien ahora es quien ocupa el lugar del pastor durante su ausencia, es el director de Bethel Radio y presidente del consejo consultivo de la iglesia.

De acuerdo con lo anterior, se puede observar que, aunque en un principio el pastor de la iglesia pareciera ser muy rígido en cuanto al cumplimiento de ciertas reglas o requisitos para pertenecer a algún ministerio, en la práctica no es así. Un ejemplo es el caso del proyecto Sígueme, en el que se incluían creyentes que no participaban en el resto de las actividades de la iglesia. Lo anterior hace pensar que en las prácticas cristianas no se es muy exigente en cuanto a quiénes deben servir a Dios, al menos en la iglesia de estudio. También no se hace énfasis en haber sido bautizado en el Espíritu Santo para ser tomado en cuenta a la hora de ocupar un cargo. Es muy posible que esta actitud del pastor también sea para evitar que algunos feligreses se cambien de iglesia o que ésta sea vista como una iglesia legalista, es decir, una iglesia en donde existen demasiadas prohibiciones sin sustento bíblico.

Además, a pesar de que actualmente existe un consejo consultivo en la toma de decisiones, el pastor es quien se encarga de tomar casi siempre las decisiones, tanto en la elección de líderes como en las actividades de la iglesia. En cuanto a la educación, la puesta en práctica de ésta se hace evidente con la creación del Seminario Bíblico Bethel y las dos actividades agregadas al culto dominical matutino (enseñanza de doctrina y cápsula informativa).

Esta flexibilidad en cuanto a la eliminación de algunas actividades dentro de la iglesia, así como el acceso a cargos religiosos, también se hace extensiva a la celebración de los *aposentos*.[14] Estos últimos no tienen fechas específicas para efectuarse, sino

[14] El uso de la palabra *aposento* se debe al estudio que se ha hecho de la Biblia, en particular los libros de Marcos, Mateo, Lucas, Hechos de los apóstoles, Reyes y Jueces. Aquí se menciona este término para referirse a lugares especiales en donde se podía dormir y tener un momento de intimidad con Dios. A partir de aquí, los pastores de algunas iglesias pentecostales y neopentecostales han adoptado este nombre para indicar la práctica de ayunos colectivos celebrados en el templo o en otros lugares alejados del resto de la gente y de

que nuevamente es el pastor quien convoca a los feligreses cuando considera que es conveniente aposentarse. En ello influyen situaciones como la falta de dedicación a Dios por parte de los creyentes, un problema grave de alguno de ellos o la búsqueda de la ayuda de Dios para el éxito de algún evento importante, en particular del aniversario de la iglesia.

Consideraciones finales

La Iglesia Familiar Bethel tiene las características de las iglesias neopentecostales, ya señaladas más atrás por Elio Masferrer Kan y Felipe Vázquez. En efecto, también existe la creencia en los dones espirituales y su feligresía está conformada, en su mayoría, por profesionistas mestizos de clase media, quienes ya habían pertenecido a otra iglesia protestante. Lo que resulta novedoso e interesante son los dos enfoques que el pastor le otorgó a esta iglesia y que se ha esforzado en ponerlos en práctica. El primero de ellos referido a la atmósfera familiar mediante las reuniones realizadas durante la semana y los campamentos durante las vacaciones de abril; el segundo dedicado a la enseñanza por medio del Seminario Bíblico Bethel, el estudio bíblico y la cápsula informativa, estos dos últimos durante los cultos dominicales matutinos.

Por otra parte, en esta asociación religiosa también se ha tratado de no caer en los dos extremos del protestantismo, es decir, por un lado las exaltación desbordada del pentecostalismo y por otro el conservadurismo de las iglesias históricas (nazarena, bautista, presbiteriana). Este es otro de los rasgos de las iglesias neopentecostales que es visible en la Iglesia Familiar Bethel durante los cultos de la mañana.

Como ya lo señalé anteriormente, la máxima autoridad recae en el pastor general, quien es auxiliado por un consejo consultivo y un grupo de líderes, hombres y mujeres, lo que constituye el núcleo duro de la asociación religiosa, y aunque el pastor de la iglesia se esfuerza en cumplir con las dos orientaciones señaladas más arriba (familia y educación), también existe poca democracia al interior de la misma, ya que no son muy consideradas las opiniones de los miembros de la iglesia para tomar decisiones.

Por otra parte, hasta ahora no ha sido muy destacada la participación de las mujeres en las actividades de la iglesia en cuanto a cargos de mayor responsabilidad, como sería el de los miembros del Consejo Consultivo. Su desempeño se limita a la enseñan-

actividades que no tengan que ver con la búsqueda de Dios. De esta forma, el *aposento* es interpretado como un lugar especial, privado y oratorio en donde se platica con Dios. Sin embargo, un *aposento*, también, puede ser entendido como un sacrificio a Dios. En este caso, es el creyente quien está ofreciendo su mismo cuerpo como sacrificio a Dios para un determinado propósito, y mediante este acto también se está privando de comer y beber como parte del ritual.

za de los niños en la escuela dominical, las ventas, la radio de la iglesia y el servir de hujieres. De esta manera, a pesar de que la Iglesia Familiar Bethel es considerada una iglesia neopentecostal por las características que tiene, en lo que se refiere a la igualdad de género no ha habido un avance destacado a favor de las mujeres.

Estas maneras de entender el nuevo pentecostalismo, enfocado ahora a las clases sociales menos marginadas en cuanto a su condición económica, social y educativa, plantea la necesidad de analizar el surgimiento y desarrollo del protestantismo desde otras perspectivas. En efecto, en el caso del neopentecostalismo ya no se podría hallar como causa del cambio religioso la pobreza, sino quizás el encuentro de alternativas religiosas que brindan un bienestar espiritual y a la vez proveen espacios para desempeñar un papel desde la espiritualidad en un ambiente de tolerancia y respeto.

Bibliografía

Aguilar Mendizábal, Mónica (2007), "Presbiterianos históricos y 'renovados' en los Altos de Chiapas", en Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México, El Colegio de Jalisco-El Colegio de la Frontera Norte-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-Universidad de Quintana Roo, pp. 287-296.

Garma Navarro, Carlos (2004), *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México.* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-Plaza y Valdés Editores.

Garma Navarro, Carlos (2005), "Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el censo del 2000", en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 25-48.

Hernández Hernández, Alberto (2001), "Dinámica del crecimiento evangélico en la frontera norte de México", en *Pueblos y fronteras*, vol. 2, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste. México, Universidad Nacional Autónoma de México, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, pp. 13-29.

—, (2007), "El cambio religioso en México", en Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales. México,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de Michoacán, pp. 53-85.

—, (2011), *Nuevos caminos de la fe: prácticas y creencias al margen Institucional*. México, El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Nuevo León.

INEGI (2010), *III Censo General de Población y Vivienda.*

Marzal, Manuel (2002), *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina.* Madrid, Trotta.

Masferrer Kan, Elio (2000), "La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México", en Elio Masferrer Kan (coord.), *Sectas o iglesias. Viejas y nuevas religiones.* Bogotá, Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Religión-Plaza y Valdés Editores, pp. 19-83.

Rivera Farfán, Carolina *et al* (2005), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades. México,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo de Ciencia y Tecnología del estado de Chiapas-Universidad Nacional Autónoma de México-Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas-Secretaría de Gobernación, México.

Sociedades Bíblicas Unidas (1995), *Santa Biblia*. Versión Reina Valera.

Sociedades Bíblicas Unidas (2006), *Biblia Letra grande*. Versión Reina Valera, Estados Unidos de América.

Vázquez Palacios, Felipe R. (2000), "El caso de Amistad de Xalapa A. C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad", en Elio Masferrer Kan (coord.), *Sectas o iglesias. Viejas y nuevas religiones. Bogotá,* Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Religión-Plaza y Valdés Editores, pp. 317-329.

Vázquez Palacios, Felipe R. (2007), *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana.* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

La Virgen de Izamal: ¿traslado de un modelo de culto Mariano guatemalteco a la península de Yucatán?

Bertha Pascacio Guillén

Hace muchos años, leyendo el texto de George Kubler, titulado *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, llamó fuertemente mi atención un párrafo donde dicho autor aseveraba que Chiapas, Yucatán, Guatemala y ciertas regiones de Centroamérica son diferentes al Altiplano Central de México; para él: *Existió una frontera estilística, eclesiástica y cultural entre Nueva España y la esfera de la influencia guatemalteca en Centroamérica* (Kubler, 1983: 315-116). Creándose así, lo que denominó, *una atmósfera estilísticamente distinta* (*Idem:* 316). Aunque su propuesta se centraba en los elementos arquitectónicos, esto me hizo reflexionar sobre las posibles relaciones que han coexistido entre las diferentes devociones religiosas de Guatemala, Chiapas y la península de Yucatán.

Ello, me llevó a centrarme en el comercio que, durante el virreinato, existió entre estas regiones, especialmente el relacionado con las piezas de imaginería que dieron pie a la formación de numerosos santuarios cristianos. En seguida, encontré que existen algunos estudios regionales acerca de importantes cultos crísticos y marianos, desde una perspectiva histórica y antropológica, los cuales, aunque mencionan las efigies que los crearon y perpetuaron, las tratan como elementos circunstanciales, no prestando gran importancia al origen de la pieza o a los cambios que han sufrido estas imágenes devocionales.

Este poco interés por la temática de la escultura en la península de Yucatán, desde una perspectiva interdisciplinaria, es lo que me condujo a abordar uno de los iconos religiosos más representativos del territorio yucateco, sino es que el más importante de ellos: la Virgen de Izamal, una imagen que a lo largo de los siglos se ha adaptado a los continuos cambios y rupturas que la página del tiempo le ha proporcionado; una pieza que además, está hermanada por su origen y tradición colonial, a otra que fue de gran importancia para el pueblo guatemalteco: Nuestra Señora del Coro.

Así, comenzaremos este fragmento de la historia remontándonos al año de 1558, cuando las crónicas refieren que fray Diego de Landa,[1] fundador del convento de Izamal, convence a los indígenas del barrio de Santa María, para que recogiesen limosna

[1] Se refiere a las obras de fray Antonio Ciudad Real, fray Bernardo de Lizana, fray Diego López Cogolludo, fray Francisco Vázquez, así como los padres, Francisco de Florencia y Antonio de Oviedo.

y se mandara a hacer una escultura de la Madre de Dios, con la intención de que éstos se olvidaran completamente de sus ídolos y se aficionasen a esta gran Señora:

> Hablóles sobre este asunto, y oyendo con gusto la propuesta, contribuyeron con lo que pareció suficiente y entregároslo al Ven. P. para que con otra imagen, que se deseaba y pedía para la ciudad de Mérida, capital de toda aquella provincia, se fabricase en Guatemala, ciudad en que siempre ha florecido el arte de la escultura, y en que se ven muchísimas estatuas que pueden competir en perfección y hermosura con las más celebradas de Nápoles y Roma (Florencia, 1995: 53).

Aunque su viaje tenía como objetivo principal el representar a su orden ante el nuevo presidente de la Audiencia, así como asistir a la junta de los custodios para elegir provincial de ambas, entre otros asuntos, este fraile se encamina a la ciudad de Santiago, Guatemala, también con el interés encargar la escultura de la Virgen María que había prometido al pueblo de Izamal, ya que era por él sabido que en ella vivía un gran artífice y escultor, cuya fama se había esparcido a lo largo de la región. Para 1560, cuando llega Landa a esta ciudad, la popularidad de dicho imaginero, provenía de haber tallado una pequeña y graciosa Virgencita, conocida como la Virgen del Coro, a partir de la petición que le hizo fray Gonzalo Méndez, fundador de la provincia del nombre de Jesús de la Orden de San Francisco.

La historia cuenta que, fray Gonzalo, siempre mostró gran devoción a la figura de la Virgen María, al grado que su intención primera fue la de otorgar el patronazgo del convento y templo principal de la región, a esta devoción católica, razón por la que mandó edificar una imagen de Nuestra Señora: *de competente estatura, de suerte que colocada en el coro se pudiese ver u adorar desde la Iglesia* (*Idem*: 300). Sin embargo, aún no existían artífices en la provincia que pudiesen llevar a cabo sus deseos, por lo que tuvo que esperar hasta la llegada de un hidalgo proveniente del reino de Perú, su nombre era Juan de Aguirre,[2] de ejercicio escultor y origen andaluz, quien buscaba constricción de sus

[2] Heinrich Berlín, explica que fue el primer escultor del que se tiene noticia en el reino de Guatemala. No se le puede considerar como un imaginero completamente religioso porque tomó el hábito de hermano lego hasta que llegó a tierra guatemalteca proveniente del Perú; se piensa que era oriundo de España, donde aprendió el oficio de escultor y entallador (Berlín, 1952: 19, 93). En relación a sus obras, se dice que: *Juan de Aguirre fue esencialmente renacentista; pero ya su estilo revela una fuerte influencia del manierismo (se le atribuye haberlo introducido en Guatemala); su obra más apreciada es una Virgen esculpida hacia 1560, coro de San Francisco (Antigua)* (Monteforte, 1989: 141). Acorde con Miguel Díaz, Juan de Aguirre llega de España a Lima, en compañía de Pedro el Donado, fraile franciscano descendiente de los incas del Perú, huyendo de un proceso de blasfemo emprendido en su contra en su tierra natal, ya que se enamoró de la hija de Álvaro de

pecados, dado que llegó a la ciudad de Santiago, huyendo de un proceso por blasfemo que se le había iniciado en aquella tierra.[3]

Aguirre, encontró en fray Gonzalo un confesor y guía para cambiar su vida, le explicó a detalle su pasado, con lo que el misionero recordó haberlo conocido en España, donde el artífice tenía fama y crédito de eminente en el arte de la escultura (Florencia, 1995: 300). Así: *Conociéndole ya el varón de Dios, vino en acuerdo de que era sujeto muy aventajado, famoso y primo en el arte de escultura, y muy señalado entre los de aquella facultad en Castilla, en entallar y estofar* (Vázquez, 1937: 141).

A cambio de los favores recibidos, Aguirre, tomó la decisión de concretar los deseos del fraile, edificando la escultura de la Virgen que su corazón tanto ansiaba, para logar tal faena, cuentan que:

> Se dispuso día en que principiase la obra, habiendo primero pasado el siervo de Dios y su penitente hijo espiritual la noche en oración y disciplina, diciendo misa de la purísima Concepción el religioso, y comulgando en ella Juan de Aguirre, tan encendido en los mismos deseos que el santo religioso, que emulándose en los afectos y deseos de acertar a copiar una perfecta imagen de aquel original hermosísimo; [...] había hecho, sin saber cómo, aunque tan sabio en el arte, una singularísima efigie, de belleza tanta, que sin ser de los que agrada de las obras propias, conocía los primores del esmero, atribuyéndolo, no tanto a las reglas del arte bien observadas en la obra, cuanto a superior dirección para el acierto y continua contemplación del original perfectísimo, que fijó en su idea, y coloreó en ella la frecuente dulzura y meditación, comunicada del artesano devoto, que con tan vehemente impulso y eficacia le asistía (*Idem*: 141).

Una efigie que pronto sería conocida por mar y tierra, bajo el nombre de Nuestra Señora de Coro, aunque fray Francisco Vázquez afirma que en 1558, la apellidaron Nuestra Señora de la Salud, por haber intercedido durante una epidemia de flujo de

Paz y Lobo, quien no consintió la relación, por lo que hizo víctima a Aguirre de ultrajes; labra la imagen de la Virgen en 1558, misma que sería colocada después en el coro de la iglesia, con el rostro frente a la sillería de los frailes y dando la espalda al altar mayor; los nombres que ha recibido esta imagen son: Nuestra Señora del Coro, Nuestra Señora de la Salud y Nuestra Señora del Arco, incluso se dice que un sacerdote extranjero la mandó a retocar transformándola en Nuestra Señora de Lourdes (Díaz, 1934: 112-113).

[3] El primero de los escultores coloniales, Juan de Aguirre, era originario de España, de donde pasó a Perú, lo que tuvo que ser posterior a 1531, año en que se consumó la conquista; pero de allí salió para Guatemala, por cierto envuelto, según la tradición, en un proceso por blasfemo. Se le hace figurar en tiempos del obispo Marroquín, por lo que debemos considerar que floreció en la mitad del siglo XVI, pues su obra maestra, el Jesús Nazareno de la Candelaria, lo concluyó en 1563 (Toscano, 1988: 40, 50).

sangre de la nariz que causó la muerte de muchos pobladores de la región.[4] La imagen se caracterizaba por ser de alabastro,[5] además de tener un rostro de color encendido, similar al "candido de la azucena" (*Idem*: 142).

> Y según el destino que tuvo siempre, la colocó luego en el coro de la iglesia. Y el tabernáculo en que está colocada con el rostro hacia los religiosos que cantan en el coro, y las espaldas hacia la iglesia, está en tal disposición que como en un torno se puede volver para que mire a la iglesia, lo cual se hace cuando por alguna pública calamidad desean y acuden los fieles a consolarse con verla, e implorar su patrocinio (Florencia, 1995: 301).

De esta forma, pronto se divulgó por toda la geografía guatemalteca y regiones circunvecinas, la fama de la hermosura y beneficio de dicha escultura. El padre Francisco Florencia menciona que a Yucatán llegaron dibujos de ella, de tal manera que los religiosos de San Francisco de Mérida desearon tener copia de tan perfecto original, para lograrlo aprovecharon el viaje de Diego de Landa a tierra guatemalteca, encargándole les trajese una imagen (*Idem*: 301-302). A la par, como ya mencionamos párrafos arriba, Landa solicitó limosna a los indígenas de Izamal para que se fabricase una escultura similar para su convento: *la cual se colocase en desagravio del simulacro llamado Ytzamal, de los gentiles de aquella provincia* (Vázquez, 1937: 141).

Cuando llegó a la ciudad de Santiago, Landa halló al artífice ya como fray Juan de San Francisco, hermano lego de la orden. Su encargo tardó mucho en concretarse pero el escultor logró copiar a la perfección la efigie del Coro, quedando muy contento el misionero por el parecido que estas piezas guardaban con la original; especialmente, con la que posteriormente sería destinada a Izamal cuya advocación, al igual que la guatemalteca, era del misterio de la Concepción, en cambio, la otra escultura tenía la advocación de la Natividad, por lo que difería de las dos anteriores al tener un niño Jesús en brazos (*Idem*: 142-143).

Para su traslado a Yucatán, el fraile colocó las dos esculturas en un cajón, llenando los huecos que quedaban entre ellas con papeles para no maltratarlas; a lo largo del camino ocurrieron algunos prodigios que posteriormente se le atribuyeron a la Virgen que fue destinada a tierras izamaleñas: *sucedió que, lloviendo muchos aguaceros, nunca llovía*

[4] En la obra de Florencia se realiza la misma cita con pocas variaciones y omitiendo las alegorías a personajes bíblicos que usó Vázquez para ensalzar la belleza de la imagen y la calidad del trabajo de Aguirre.

[5] Es una especie de mármol muy traslúcido, con visos de colores, en Guatemala se le aplicó también el nombre de jaspe del país. Se utilizó para ejecutar manos y rostros de las esculturas, especialmente dolorosas, ya que permite darles la palidez y el fatalismo propios del dolor (Rodas, 1992: 98).

sobre las imágines ni sobre los indios que las traían en su cajón encerradas, ni algunos pasos alrededor donde ellos estavan con las imágines (Lizana, 1995: 88).

Landa pasó primero a Mérida, donde los frailes del convento de San Francisco eligieron a la que consideraron la más devota, bella y bien terminada de las dos, esta sería la Virgen de la Natividad; la segunda imagen, con advocación de Inmaculada Concepción, fue llevada a Izamal, pueblo de Indios. Se dice que: *Es esta Santa Imagen de escultura de talla entera con su ropaje estofado, de altura de cinco cuartas, y seis dedos, el rostro muy Majestuoso, y grave, la de color de él, blanco algo pálido, las manos juntas sobre el pecho, y levantadas, y causa respeto venerable mirarla* (López Cogolludo, 1957: 317).

Una efigie de madera, policromada, que medía aproximadamente 115 centímetros, cuya descripción se ha venido repitiendo a partir de López Cogolludo, que fue el primero en referirla.[6] Años después, en 1589, hallamos un informe sobre ella, en el tratado de Antonio de Ciudad Real quien, cuando narra su visita a Izamal, escribe: *En la iglesia del convento hay una imagen de bulto de Nuestra Señora, a quien los españoles y aun los indios tienen mucha devoción y así acuden a tener novenas ante aquella imagen cuando están enfermos* (Ciudad Real, 1993: CXLVII).

Con ello, se hace notorio que a Yucatán llegaron dos piezas de imaginería de gran renombre y belleza, representativas de la naciente escuela escultórica de Guatemala, caracterizada por que su talla y policromía presentaba una fuerte influencia andaluza y manierista; piezas que tenían como función primaria, despertar la piedad religiosa de quienes la veían, a más de constituir un vehículo idóneo para la meditación y la oración, sobre todo por su peculiaridad estética que permitía acercarse a lo inmaterial mediante lo sensible.

Pero al parecer, junto con ellas, también arribó el prototipo de culto mariano que por tantos años había caracterizado a la ciudad de Santiago, donde desde la fundación de la primera Ciudad Vieja, en 1527, ya existía una fuerte devoción a la Virgen María en sus advocaciones de la Asunción, el Rosario, los Remedios, el Coro y en especial, la de Nuestra Señora del Socorro, cuya capilla contaba con multitud de alhajas de oro y plata, esculturas, pinturas y reliquias, muestra de la gran devoción que le guardaban los pobladores (Juarros, 1981: 53-54).

Imágenes consideradas milagrosas a las que los devotos siempre recurrían para que interviniesen ante las calamidades públicas; mismas que, además, tenían su raíz en cultos traídos de España. Éstas pronto se convirtieron, para el pueblo guatemalte-

[6] Toda la información que se tiene respecto a la escultura fue dada por López Cogolludo, ni siquiera Lizana realiza una descripción de esta Virgen. Florencia traslada la información sin variación alguna, solo añade pequeños datos, por lo que podríamos presumir que este padre, bien pudo no conocer en persona la imagen al escribir el zodiaco Mariano.

co de inicios del virreinato, en la expresión de un paradigma identitario y cultural, estrechamente vinculado a un territorio, alrededor del cual *se congregó a individuos y grupos identificados por su procedencia, por intereses espirituales, piadosos, materiales, de comunidad, para consolidar un sentido de pertenencia y afirmación colectivos, que interactuó con un sistema político-económico regional* (Vences, 2006: 115).

Efigies que podríamos considerar, guardaban una doble intención, ya que mientras para los españoles simbolizaban imágenes familiares hispanas con las que se identificaban en las nuevas tierras, para los mayas y mestizos, éstas fueron un símbolo de continuidad que *vinieron a cumplir la función de la dominación dentro del marco de las funciones de cristianización-colonización, Cristo-Estado, fe-política, espiritual-material, cruz-estandarte.*[7]

De esta forma, para finales de 1560, época en que la península de Yucatán era tierra desierta en devociones cristianas, con la llegada de la copia de la Virgen del Coro de Guatemala, bajo la advocación de la Inmaculada Concepción de Izamal, se dio pie a la creación del concepto de Santuario Mariano en la península de Yucatán, que tuvo como punto de partida dicha población, sede y santuario de gran importancia durante la época prehispánica. Una imagen que por su valor devocional y los grandes prodigios acaecidos alrededor de ella, pronto se convirtió en un centro regidor de fe, para la sociedad yucateca y áreas circunvecinas.[8]

Alrededor de esta efigie, se creó una movilidad y apropiación a través de un culto religioso, muy similar a los existentes en Guatemala; en los que por un lado los indígenas buscaban reafirmar su identidad, mientras que por el otro, se reagrupaban los españoles con la necesidad de ratificar su pertenencia a la religión y al territorio. Por ello:

[7] La cristología y mariología constituyeron en México unas de las más importantes categorías españolas de cultura transmitida conforme a un plan. En cuanto a dogma y doctrina, la religión católica es la misma en el Viejo y Nuevo Mundo. Sin embargo, las creencias y cultos de Jesucristo y la Virgen María adoptan muchas formas visibles en continuidad de la religiosidad española, transformándose en el proceso continuo de aculturación especialmente en el ámbito indígena. [...] El desconocimiento de la mencionada doctrina cristiana lleva a gran parte del pueblo a variar el pensamiento religioso, introduciendo innovaciones individual y geográficamente muy distintas (Nebel, 1989: 137-139).

[8] En las manifestaciones externas colectivas como en los interiores de las iglesias se reprodujo el orden social de los individuos y grupos de las diversas comunidades hispanoamericanas; es a través del mecanismo de las primeras con las que se impulsó el reconocimiento de un culto, su extensión y preeminencia en otras regiones. Los medios fueron la romería individual y después colectiva al santuario —hecha a raíz de la "fama" de la advocación por su origen milagroso, por sus prodigios o señales sobrenaturales—; la procesión local fue de circunscripción delimitada, en el recuadro de la población, en la misma categoría se encuentra la rogativa y la fiesta de la imagen tutelar, en tanto que los mecanismos más contundentes para dar a conocer a la imagen fue, por un lado, el traslado de la misma de su núcleo de devoción a otros territorios en aras de sacralizarlo y de extender el área de influencia y de beneficio para el afianzamiento del culto, por otro la multiplicación de las copias plásticas destinadas a conquistar creyentes y a generar cofradías, así como los lienzos memorativos de los favores a la población y a particulares que revistieron los muros interiores de los santuarios barrocos (*Idem*, 100).

> Mientras que para los primeros se había estipulado oficialmente una serie de fiestas de guardar y la aceptación de las devociones de las diversas comunidades religiosas se encargaron de su adoctrinamiento; para los otros, prevaleció el culto tradicional a sus devociones ibéricas, a su adscripción parroquial y a su pertenencia a cuantas cofradías pudieran integrarse, en concordancia a sus posibilidades y anhelos de prestigio social (Vences, 2006: 88).

Estas devociones coloniales formadas alrededor de imágenes marianas, se caracterizaron por las procesiones y peregrinaciones anuales, conformadas por los pueblos cercanos al santuario, donde la gente se hacía acompañar de cruces y candelas de cera encendidas, mientras que cargaban en andas a la efigie venerada, ricamente adornada y ataviada, acompañada de las letanías, oraciones y la música proveniente de las flautas y trompetas (Díaz del Castillo, 1982: 649).

En el caso de la Virgen de Izamal, se narra que la gente elogiaba a esta imagen con música, danzas, júbilo y otros regocijos que, aunque no se apegaban a los ritos de la iglesia, constituían una demostración de la gran veneración que se le tenía. (Lizana, 1995: 97). Además, todo el año recibía peregrinaciones provenientes de la península yucateca, Tabasco y el pueblo zoque de Chiapas; especialmente, llegaban durante su festividad el día 8 de diciembre, a donde concurrían a pie españoles, mulatos, negros e indios (Florencia, 1995: 56).

> Pero lo que causa más devoción es ver la veneración con que á él llegan los indios. Ya se ha dicho que está el templo en un cerro, y así por todas partes se sube á él por gradas. Muchos son los que desde la primera van las rodillas por el suelo todas ellas, patio y iglesia, hasta llegar al pié del altar, que en medio de la capilla mayor se hace para colocarla aquellos días, y allí ofrecen lo que llevan, según su pobreza, y con besar la orla del frontal van consoladísimos á sus casas (López Cogolludo, 1957: 317).

Se cuenta que, el templo estaba lleno con vestigios de sus milagros, exvotos pintados en las paredes; *cuerpos enteros de cera, brazos, piernas, cabezas, muletas, cables, velas y otras cosas diversas* (Cárdenas Valencia, 1937: 105). Todos ellos, objetos que buscaban dar muestra de sus prodigios. De manera tal que, para principios del siglo XVII, la Virgen izamaleña, ya era conocida por interceder para erradicar enfermedades, aunque los navegantes también se encomendaban a ella para escapar de las tormentas y peligros del mar, incluso se llegó a decir que resucitó muertos en España (Lizana, 1995: 89).

No obstante a las múltiples muestras de milagros, sería hasta agosto de 1648, que esta imagen realizaría su primer gran prodigio, durante la epidemia de fiebre amarilla que desoló a Campeche y varias poblaciones de Yucatán, donde se padecieron cuantiosas pérdidas humanas, por lo que decidieron recurrir a su intercesión, llevándola en procesión a la ciudad de Mérida. Este hecho, hizo que el pueblo yucateco la votara, eligiera y jurara, patrona especial de estas tierras el 19 de agosto del mismo año.

Para 1730, la hazaña se repetiría, cuando tuvieron de nuevo la necesidad de pedir la presencia de su patrona, ante la peste que los hacía víctimas. El resultado en esta ocasión, fue que don Antonio de Figueroa y Silva, portador de los más altos cargos militares, la nombró públicamente como Reina y Gobernadora, Capitana General y Soberana Señora de Yucatán (Carrillo y Ancona, 1878: 58-59). Para 1744, sería otra vez requerida, a raíz de una voraz epidemia, permaneciendo la imagen en Mérida por 26 días; posteriormente, en 1769, debido a una devastadora plaga de langosta, la imagen estuvo 50 días en la catedral, el mayor periodo de tiempo que estuvo fuera de su santuario. Estos hechos a lo largo del siglo XVIII, hicieron que el pueblo peninsular, una vez más, renovara sus votos.

Sus múltiples proezas la llevaron a ser considerada como la más milagrosa de la provincia y, a manera de eje cultural, dio cabida a la edificación de numerosas iglesias bajo el patronazgo mariano, especialmente de las advocaciones de la Inmaculada Concepción y la Asunción, ayudando además *a extender la fama del centro artístico antigüeño más allá de las fronteras de Guatemala* (Gallo, 1979: 72). Porque a partir de ella, se prefirieron las esculturas de origen guatemalteco sobre las novohispanas, dando cabida al florecimiento de tan afamada escuela de imaginería.

Entonces, tenemos que serían las características escultóricas de la escuela guatemalteca contenidas en la Virgen de Izamal, junto con el halo de misticismo, que produjeron sus milagros, lo que conformó la amalgama perfecta de una veneración que se fue expandiendo gracias a las rutas comerciales del cacao y la sal que recorrían la península de Yucatán, Tabasco, Chiapas y Guatemala. Ellas, por una parte, permitieron el traslado de las noticias, provocando que los pobladores de dichas regiones se hicieran devotos a esta creencia; mientras que por el otro, facilitaron el transporte y comercio de piezas de imaginería guatemalteca a lo largo y ancho de la región, sustentando nuevos cultos, bajo un mismo modelo devocional.

Así, durante el virreinato, se fue estableciendo una región cultural común que fungió como almacigo para la veneración de la figura de María entre los naturales mayas, zoques, choles, tzeltales y chontales que pronto dieron cabida a la creación de importantes santuarios. Un área geográfica, cultural y religiosa, bajo el auspicio de la Virgen, donde las devociones avecindadas en Guatemala convivían y coexistían con

las de Yucatán; cultos a los que muy poco tiempo después se les uniría la imagen de Cristo, que terminaría de poblar esta geografía sagrada del área maya.

Me resta comentar que estas dos imágenes de María, hermanadas en su manufactura y origen, también compartieron un destino similar. Para el siglo XIX, la talla de la Virgen de Izamal, manufacturada durante el siglo XVI, se perdió en un incendio acaecido en la madrugada de un Viernes Santo, el 17 de abril de 1829, siendo sustituida meses después, por otra que se consideraba era la segunda pieza escultórica llevada por Landa para la iglesia de Mérida, misma que al ser una imagen con advocación de Nuestra Señora de la Natividad, se dice fue modificada, quitándole al Niño Jesús y cambiándole la posición de las manos, para que así representara a la Inmaculada Concepción.

En cuanto a la imagen guatemalteca de Nuestra Señora del Coro, aunque existe una seria discusión respecto a qué escultura es la pieza original del siglo XVI, tallada por Juan de Aguirre, si la que pertenece a don Mariano López Mayorical o la que nos presenta Miguel Álvarez Arévalo bajo la advocación de Nuestra Señora de Lourdes,[9] tan solo encontramos que, la Virgen del Coro: *Se halla en la actualidad destrozada por haberle caído recientemente grandes bloques de cal y canto que se desprendieron de lo alto de la iglesia de San Francisco de esta capital, por uno de los primeros estremecimientos de tierra del mes de diciembre* último. (Díaz, 1918: 23). Cita que hace referencia a diciembre de 1917, cuando un temblor sacudió aquel país, perdiéndose numerosas esculturas devocionales de las iglesias de Antigua Guatemala.

De esta forma, solo nos queda un esbozo de la apariencia de estas dos piezas de imaginería guatemalteca a través de una vera efigie de la Virgen de Izamal, datada para 1769, que actualmente se encuentra en la Pinacoteca Juan Gamboa Guzmán, de la ciudad de Mérida, Yucatán. Se trata de una pintura al óleo, en la que se representa a la escultura izamaleña, ricamente ataviada a la usanza sevillana de la época, por lo que solo se puede apreciar la talla del rostro y las manos.

Hasta ahora, este es el único vestigio que tenemos de estas dos importantes imágenes devocionales que durante la colonia, dieron origen a cultos de gran importancia

[9] López Mayorical, asegura tener en su poder la imagen original de la Virgen del Coro tallada por fray Juan de Aguirre, explicando que esta pieza fue sustituía por unos devotos de Quetzaltenango, para luego ser revestida de plata en 1707, hecho que ha sido grabado en el pedestal de la efigie (Gallo, 1979: 74). En contraparte a la propuesta de López Mayorical, tenemos la de Álvarez Arévalo quien, en su texto *Algunas esculturas de la Virgen María en el arte guatemalteco*, explica que según los datos proporcionados por fray Daniel Sánchez, alrededor de 1887, un rector de la iglesia de San Francisco fue mal aconsejado por feligreses afectos al culto de Nuestra Señora de Lourdes, para que restauraran la imagen de la Virgen del Coro y la transformaran a la advocación de su devoción; el resultado fue una devastación de la talla del siglo XVI, quitándole su rico estofado (Álvarez, 1982: 42-43).

para la región central de América; efigies, alrededor de las cuales se establecieron lazos de aculturación, relaciones sociales y étnicas, políticas, religiosas, así como múltiples leyendas que aún permanecen vivas. Es así como tenemos que, la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala e Izamal en Yucatán, compartieron más que simples piezas escultóricas, también estuvieron hermanadas por sus devociones que se instauraron a largo de toda su geografía, vinculando ambas provincias bajo el cobijo de la figura de la Virgen María.

Bibliografía

Álvarez Arevalo, Miguel (1990), *Iconografía aplicada a la escultura colonial de Guatemala*.Guatemala, (s. e.), colección Arte Guatemalteco, vol. I.

— (1982), *Algunas esculturas de la Virgen María en el arte guatemalteco*. Guatemala, C.A.

Berlín, Heinrich (1951), *Historia de la imaginería colonial en Guatemala*. Guatemala, Ministerio de Educación Pública.

Carrillo y Ancona, Crescencio (1878), *La civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán. Disertación histórico-religiosa sobre el culto de la purísima Virgen entre los yucatecos desde la conquista, y sobre su influencia social hasta nuestros días*. Yucatán, Imprenta de Miguel Espinoza Rendón.

Cárdenas Valencia, Francisco de (1937), *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán en la Nueva España*. México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Ciudad Real, Antonio de (1993), *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* (tomo 1). México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Díaz del Castillo, Bernal (1982), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, (edición crítica de Carmelo Saenz de Santa María). Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Díaz, Víctor Miguel (1934), *Las bellas artes en Guatemala*. Guatemala, Tipografía nacional.

— (1918), *Narraciones*. Guatemala, Tipografía nacional.

Florencia, Francisco de y Antonio de Oviedo (1995), *Zodiaco Mariano* (estudio introductorio de Antonio Rubial García). México, Distrito Federal, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gallo, Antonio (1979), *Escultura colonial en Guatemala. Evolución estilística de los siglos XVI-XVII-XVIII*. Guatemala, Ediciones de la Dirección General de Cultura y Bellas Artes.

Gerhard, Peter (1991), *La frontera sureste de la Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gutiérrez Álvarez, Secundino José (1993), *Las comunicaciones en América: de la senda primitiva al Ferrocarril*. Madrid, Mafre.

Juarros, Domingo (1981), *Compendio de la historia del reino de Guatemala 1500-1800*. Guatemala, Editorial Piedra Santa, Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales.

Kubler, George (1983), *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica.

Landa, Diego de (1994), *Relación de las cosas de Yucatán* (estudio preliminar de María del Carmen león Cázares). México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Lizana, Bernardo de (1995), *Devocionario de nuestra señora de Izamal* (edición de René Acuña). México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lujan Muñoz, Luis y Miguel Álvarez Arévalo (1993), *Imágenes de oro.* Guatemala, Galería Guatemala II, Fundación G & T.

Monteforte Toledo, Mario (1989), *Las formas y los días. El barroco en Guatemala*. España, Turner.

Moyssén, Xavier (1978), *Estofados en la Nueva España*. México, Ediciones de arte Comermex.

Nebel, Richard (1989), "Aspectos cristológicos y mariológicos de la religiosidad popular mexicana: continuidad y transformación", en *América. Encuentro y asimilación* (actas). Segunda jornada de historiadores americanistas, Santa Fe, Granada, Diputación Provincial de Granada, Sociedad de Historiadores Mexicanistas, Consejería de la Junta de Andalucía.

Palma, Gustavo (1997), "El reino de Guatemala y sus vinculaciones económico-comerciales externas durante la época colonial", en *Comercio marítimo colonial. Nuevas interpretaciones y últimas fuentes*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rodas E., Haroldo (coord.) (1992), *Pintura y escultura hispánica en Guatemala*. Guatemala, Dirección general de investigaciones, Escuela de historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Ruíz Abreu, Carlos (1997), "Las rutas del cacao en el golfo de México", en *Comercio marítimo colonial. Nuevas interpretaciones y últimas fuentes*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Toscano, Salvador (1988), "La escultura colonial en Guatemala", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. México, UNAM, http://www.analesiie.unam.mx/pdf/05_45-53.pdf (visitada en línea el 25 de julio de 2011).

Vázquez, Francisco (1937), *Crónica de la provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala de la orden de n. seráfico padre San Francisco en el reino de la Nueva España* (tomo 1). Guatemala, biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia.

Vences Vidal, Magdalena (2006), "Devoción y poder en la Ciudad de México. La Virgen de la Antigua en un sistema de afirmación de identidad", en Patricia Escandón (coord.), *De la iglesia indiana. Homenaje a Elsa Cecilia Frost*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Poder local, cambio social y exclusión: la municipalidad de San Juan Sacatepéquez (1826-1845)

Jorge Luis Rodríguez Díaz[1]

Introducción

El control político en Guatemala ha estado determinado por antiguas prácticas de tipo corporativo, muchas de las cuales tienen su origen en el mismo tiempo prehispánico, estas prácticas han tenido como eje fundamental la existencia de ciertas aristocracias, las cuales detentan el poder, situación que con la llegada de los españoles va a tener una nueva orientación –con tendencias mucho más étnicas– pero que continua siendo un patrón elemental del proceso de jerarquización social.

En los pueblos de indios coloniales, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, se reproducen dichas dinámicas, en las cuales las aristocracias indias desempeñan un papel primordial, sin embargo, esta jerarquización local es fundamental para el buen manejo de dichos pueblos: la percepción de tributos, la administración de justicia según su costumbre, etcétera. Con el transcurrir del siglo XVIII dicho control comienza a perder vigencia, debido principalmente a la injerencia de jueces comisionados ladinos, situación que se legitima para 1812 con la implementación de la Constitución de Cádiz y sus reformas a los hábitos de vida en dichos pueblos, entre las cuales está la legalización de los ladinos, con el correspondiente ejercicio de derechos que se les habían vedado hasta entonces.

El presente estudio es una versión aumentada de la ponencia presentada en el VIII Encuentro Nacional de Historiadores de Guatemala denominada *Indios pobres, ladinos ricos: poder local y exclusión social en San Juan Sacatepéquez* y que se ha nutrido con información recopilada de fuentes primarias y bibliográficas durante un semestre, y es parte del proyecto de investigación en curso para el Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas –IIHAA– de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Administración colonial y situación indígena: de la encomienda a los pueblos de indios

Con la conquista y proceso de pacificación del territorio guatemalteco, se pone en vigencia las denominadas Leyes de Burgos, datadas en 1512, en las cuales se propone

[1] Universidad de San Carlos de Guatemala.

que los pobladores de las tierras americanas no vivan apartados en los montes, motivo por el cual un encomendero español debía estar a cargo de dichas comunidades conformadas por varios indios y las tierras de labranza necesarias (Mörner, 1999: 21-22).

Por motivo de no dar buenos resultados dicha organización, considerando el gran desastre ocasionado por el descenso considerable de la población indígena, y posteriormente denunciado por fray Bartolomé de Las Casas, se inicia un modelo de pacificación y organización bajo el control de los padres dominicos en la Verapaz, sin embargo es hasta 1535 que, con las denuncias de Vasco de Quiroga se empieza a operar cambios en la administración de los indios (Mörner, 1999: 27).

De esta cuenta la jurisprudencia de la época aborda el problema como la necesidad de que los indios vivan en "policía", haciendo una clara correlación entre vivir en policía y vivir en "república" refiriéndose además de un orden establecido, a la vida urbana o en comunidad, al punto que en Hispanoamérica colonial este concepto "vivir en república" se refiere al establecimiento de ciudades españolas, así como a la congregación de indios en comunidades bien establecidas (Mörner, 1999: 20).

De esta cuenta los pueblos o "repúblicas" de indios durante la mayor parte de la colonia contaron con cierta libertad y una suerte de autonomía, debido a que se regían a nivel local por autoridades indígenas –gobernadores, alcaldes ordinarios y regidores– y salvo situaciones excepcionales se acudía a las autoridades regionales, es decir corregidores y alcaldes mayores (Palma Murga, 1993: 39), que a su vez designaban jueces comisionados peninsulares o criollos, por la necesidad de mediación en los conflictos locales que escapaban a la potestad de los alcaldes ordinarios indios.

Esta situación se acrecentó notablemente con el advenimiento del siglo XVIII, por la constante interacción con ladinos que llegaban a los pueblos hasta convertirse en una situación aceptada. Para el caso específico de San Juan Sacatepéquez es necesario señalar que la participación de los jueces comisionados, que cobró mayor relevancia en los casos que incluían a ladinos y también en los casos de cambio de jurisdicción,[2] tal es la situación que se daba con el vecino distrito de San Raymundo de las Casillas, con el cual se mencionan constantes conflictos de los cuales el robo de ganado a hacendados ladinos es uno de los más constantes.[3] Asimismo es notable la participación

[2] Archivo General de Centro América, en adelante AGCA, A.1, leg. 2952, exp. 27839, 1803. En incidente ocurrido entre ladinos el seguimiento se hace por parte del ladino Lorenzo Segura como juez comisionado. A.1, leg. 2981, exp. 28307, 21/06/1814, "Contra Lazaro Chajon Santiago Chamalec Cipriano Boror, y Lorenzo Camalec por rovo de ganado". En este documento que se afecta intereses ladinos, el Juez es Félix Guerra.

[3] Por ejemplo AGCA, A.1, leg. 2940, exp. 27626, 13/08/1791, "Contra Mathias Boror, y su compañero Sevastian Cican, indios del Pueblo de S. Juan Zacatepéquez por ladrones cuatreros" (robo de una vaca a José Rodríguez). A.1, leg. 2943, exp. 27673, 1799, "El yndio Juan Setet de San Juan Zacatepequez contra Domingo Paredes de San Raymundo sobre no completar el pago de una Baca que el 1° compró al 2° en cuya venta lo engaño".

de estos comisionados en solventar problemas de fuerza mayor como homicidios y otros casos de violencia.

La Constitución de Cádiz y el ayuntamiento constitucional

La promulgación de la Constitución de Cádiz en 1812, además de promover y ampliar el estatus de ciudadano a la población indígena –misma que durante el prolongado periodo colonial le fue negado– también permitió la incorporación de los ladinos anteriormente marginados de la vida ciudadana (Barrios Escobar, 2001: 134-135). Esta ampliación de los derechos ciudadanos contenida en la Constitución de Cádiz a pesar de que daba lugar a una exclusión por motivos morales, económicos criminales y de educación, como el no tener un empleo o modo de vivir conocidos, ser sirviente o ser analfabeto (Taracena Arriola, 2002: 150), permitió, sin embargo, la participación política de amplios sectores de la población, que para la América española representó el intento por implantar un nuevo orden de ideas, entre las cuales la participación ciudadana era clave (Alda Mejías, 2002: 72).

Esta serie de cambios no tuvieron continuidad con la derogación que hizo Fernando VII en 1814 (Palma Murga, 1993: 70). Sin embargo, las directrices de la Constitución de Cádiz deben ser consideradas el elemento culminante que representó el estatuto de la aceptación legal de los ladinos a la vida ciudadana, y permitió a los indígenas asimismo ser ciudadanos. Por otro lado, como consecuencia directa se dio la mayor injerencia de ladinos en los pueblos de indios y finalmente su participación en los puestos de poder local.

La presencia de ladinos en pueblos de indios había venido en ascendencia, al punto que cuando se declara la ciudadanía, con la entrada en vigor de la Constitución de Cádiz nuevamente en 1820 (Palma Murga, 1993: 70), estos ya eran parte importante de dichos pueblos, de tal forma que los estatutos contenidos en dicha constitución vinieron a legitimar una situación que se daba de hecho profusamente desde el siglo XVIII, y para el caso de San Juan Sacatepéquez se tiene la evidencia en varias quejas y juicios.[4]

[4] AGCA, A.1, leg. 2951, exp. 27824, 1803, "Manuel Pérez Mateo Boror, y Marcos Pirir naturales de San Juan sobre los perjuicios que sufren en sus sementeras de los ganados de Don Manuel Martines". AGCA, A.1, leg. 2955, exp. 27801, 1803, "Contra Don Santiago Samayoa, y Marcos Santizo, por robo de Vestias". AGCA, A.1, leg. 2957, exp. 27928, 1806, "Contra Casimiro Osorios y Joaquin Vielma por herida a don Máximo Estrada". En estos juicios, solo por mencionar algunos, se acusa a vecinos ladinos de San Juan Sacatepéquez por varias causas, entre las más recurrentes se mencionan daños causados por ganado propiedad de estos en milpas y robo de semovientes.

El proceso de incorporación ladina a los pueblos de indios se dio con el relajamiento de la norma que les impedía vivir en éstos y debido a las pocas posibilidades que tenían en las ciudades, era más fácil para aquéllos llegar a hacerse de recursos propios en un pueblo de indios que en la ciudad. Es así como paulatinamente por medio de prácticas ilegales entre las que destacan la usurpación, compra y arrendamiento de tierras a indios, se da un aumento en la cantidad de población ladina, con un consiguiente aumento en importancia (Dardón Flores, 2003). Asimismo, los jueces comisionados, miembros de las milicias y otros se incorporaban exitosamente a la vida económica local, como se puede apreciar en las operaciones económicas de la época, y los pocos criollos existentes al igual que en la capital utilizaban la endogamia en función de mantenerse étnicamente más puros y de esta cuenta preservar otros beneficios (Santos Pérez, 2000), siendo los ladinos una posibilidad de extensión y permanencia.

1820, Independencia y Estado Nacional: encuentros y desencuentros

Para 1820 con el establecimiento nuevamente de las Cortes de Cádiz y el restablecimiento del ayuntamiento constitucional se generan algunas muestras de resistencia por parte de la población indígena en cuanto a compartir cabildo y ser regidos por autoridades locales mixtas, como se puede observar en una solicitud hecha por los indígenas principales del pueblo, quienes piden mantener su administración por separado a la de los ladinos:

> Los ladinos y españoles de este pueblo de ambos sexos y todas edades no llegan a 700 almas y las mas de ellas viven fuera del pueblo en labores y estancias retiradas y no teniendo particulares circunstancias entiendo que por si solos no pueden componer ayuntamiento. Los yndios como nueve mil y mas, cabalmente en lo general ignoran el idioma castellano y será muy trabajosos hacerles entender el modo de elegir.[5]

De este modo se hace alusión por parte de los principales de la comunidad indígena a la evidente desigualdad demográfica existente entre indios por un lado y, por otros, ladinos y blancos. En la lógica que tienen como comunidad no conviene la gobernación de unos por otros, debido a no manejar el mismo código (el idioma), asimismo

[5] AGCA, A. 1, leg. 2776, Exp. 24222, 1820, "Solicitud de los indios de San Juan sobre instalar un ayuntamiento constitucional separado de los ladinos".

es evidente que este cambio pone en riesgo las prebendas mantenidas por los indios principales desde generaciones atrás, pues es bien conocido que durante la Colonia se mantuvo cierto orden y jerarquización establecido a favor de estos principales sobre los *macehuales*, siendo los primeros los únicos con acceso al cabildo (Alda Mejías, 2002: 55). De esta cuenta se postula:

> Que mediante estar notificados para que se haga o imponga ayuntamiento, entre Yndios y Ladinos, poniendo tanto de un gremio, como de otro: lo que por ningún modo nos acomoda pues a sido costumbre mui antigua que nosotros los yndios tributarios, tener nuestro cabildo completo de los individuos que son necesarios para el caso, de costumbres como en cobrar tributos, comunidades y otras ocupaciones que diremos siempre que sea necesario a lo que no han de sujetarse los ladinos, por lo que suplicamos al señor alcalde Mayor, se sirva interponer la mediación donde convenga a fin de dejarnos con nuestro cabildo en la propia conformidad.[6]

Posteriormente la solicitud es remitida por parte del jefe político a la diputación provincial, que es la que en última instancia determina el proceder administrativo a realizar, tomando en consideración la norma de implementación del ayuntamiento constitucional, se procede a postular la igualdad ciudadana de indios y ladinos, y de esta cuenta a rechazar las demandas indígenas:

> Que en el termino perentorio de 15 días de vuestra cuenta o haber instalado ayuntamiento Constitucional en dicho pueblo y todos los de su distrito donde deba haberlos conforme al decreto de 23 de mayo de 812 sin hacer distinción de clase o cabildo de indios puesto que todos son iguales en concepto de la ley.[7]

El presente caso pone en evidencia los temores existentes por parte de los principales de la localidad de San Juan Sacatepéquez hacia las nuevas medidas, entre las cuales se encontraba la incorporación de ladina en el ayuntamiento. De forma particular la actitud de los principales, como representantes de la comunidad, se justificaba por los perjuicios que constituiría la práctica de actividades que se habían ejecutado exclusivamente por indígenas. Estas prácticas como la recaudación de tributos y la administración de justicia sobre la población indígena se constituían

[6] AGCA, A. 1, leg. 2776, exp. 24222, 1820.
[7] *Ibid.*

como las atribuciones locales de los principales, elementos claves de la organización corporativa (Alda Mejías, 2002: 43).

Los riesgos observados por los principales correspondían a la injerencia económica y política que de hecho se venía dando por parte de los ladinos desde el siglo XVIII. Se puede observar con el desplazamiento de las autoridades indígenas del ejercicio real del poder, que como se confirma fueron relegadas.[8]

La implementación del ayuntamiento Constitucional trajo como consecuencia la exclusión de los indígenas del poder local y la toma de decisiones, ya que la práctica común fue la incorporación de ladinos en los puestos más relevantes y de mayor decisión (Barrios Escobar, 2001: 147), mientras que los indígenas que inicialmente tuvieron puestos importantes, se vieron paulatinamente despojados del poder, a pesar de ello fue de gran valor la continuidad que tuvieron en la labor de mediadores entre ladinos e indígenas. Es de esta manera como se consolida la posición ladina, dando paso a toda una serie de fenómenos en cuanto al ejercicio del poder. Un proceso que como lo menciona Sonia Alda Mejías no fue uniforme, sino que contó con una suerte de peculiaridades que se constituyen en la síntesis de los postulados y las acciones de los distintos grupos y actores que convivieron en la sociedad, dominados y dominadores (Alda Mejías, 2002: 24).

Sucesión municipal y asociación elitista ladina

Con la independencia de España en 1821, proclamada por las élites económicas, se inicia un periodo de inestabilidad para la región Centroamericana, que se verá afectada por la problemática económica, pero también por la incertidumbre política. Asimismo, la anexión a México y la posterior conformación de la Federación Centroamericana trae como consecuencia guerras, que aquejaran el territorio desde 1823 hasta 1839 (Palma Murga, 1993: 74).

Con la constitución de 1825 se regula la forma de administración municipal, designándose que todo pueblo con 200 habitantes deberá contar con uno o dos alcaldes, dos o más regidores y un procurador sindico, estas cantidades podían variar de pueblo en pueblo debido a la densidad demográfica, asimismo los pueblos con menos de 200 habitantes contarían con un alcalde auxiliar designado por la autoridad municipal (Palma Murga, 1993: 74). En cuanto al acceso al poder se enunciaba que las autori-

[8] AGCA, Protocolos municipales de San Juan Sacatepéquez, libro 398, folio 88f. En los protocolos municipales de San Juan Sacatepéquez correspondientes a 1826 hasta 1845 figura en la parte final un documento de indudable procedencia del cabildo indígena para 1845, correspondiente a una venta de tierra, sin embargo, denota poca importancia, siendo los casos indígenas y ladinos coordinados por el ayuntamiento ladino.

dades debían ser elegidas por el mismo pueblo, siendo que los alcaldes se renovarían cada año, mientras los demás puestos cada 6 meses, para poder acceder al poder se necesitaba además de ser ciudadano en ejercicio de derechos, tener 23 años y por lo menos 3 años de residencia en el pueblo (Palma Murga, 1993: 85), finalmente no ser miembro gobierno, esta regla en San Juan Sacatepéquez se pasó por alto reiteradas veces como se puede observar en los documentos oficiales.[9]

Es necesario notar la connotación del poder existente en manos de los alcaldes, pues estos tenían entre sus atribuciones la administración económica, pero también judicial de los pueblos, por lo que podían además de decretar medidas y reglamentos, mediando sobre la propiedad y los recursos del pueblo, dictaminar judicialmente. De esta manera la municipalidad[10] llega a controlar un gran porcentaje de las actividades de la población local (Palma Murga, 1993: 86), y junto con la iglesia define la estructura económica y social.

Nos encontramos entonces con los elementos propios de la dinámica local en San Juan Sacatepéquez, donde desde la implementación del ayuntamiento Constitucional el poder fue ejercido por ladinos. Desde 1826 cuando se inician a realizar los protocolos en papel sellado –del Estado de Guatemala– los alcaldes son de apellidos ladinos, y se rotan en el puesto principal repetidamente, violando la regla que prohíbe el nombramiento en el cargo de los gobernantes locales anteriores, posteriormente para 1836 la ley permitiría la reelección con el intervalo de un año, sin embargo, observamos que repetidamente los cargos eran ejercidos por el mismo grupo de élite.[11]

La corporación municipal de San Juan Sacatepéquez otorgó funciones vitalicias a algunos de sus miembros, de esta manera algunos apellidos se repiten en los puestos de poder debido a que la sustitución de los titulares se hacía por miembros de la misma familia involucrados en el poder. Es frecuente encontrar alcaldes suplentes, identificados como alcalde primero. Accidental o por depósito de vara, o en su defecto el suplente podía ser algún otro de los miembros de la corporación municipal. Un caso peculiar y extremo se da con el puesto de receptor de alcabalas para el extenso periodo que va desde 1826 hasta 1853, que estuvo en manos de Manuel Juárez,[12] pos-

[9] Véase Constitución Política de la Monarquía Española (promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812), Título VI, Capítulo I, Artículo 315 y compárese con la tabla 1, donde figura claramente Miguel Solís como alcalde 1°. Constitucional en varias ocasiones, permaneciendo dos periodos continuos 1827 y 1828.

[10] Se implementa el nombre oficial de municipalidad desde 1826. cfr. Barrios: 146.

[11] Véase tabla 1 y correlación de alcaldes municipales de San Juan Sacatepéquez, donde la incidencia de unos cuantos apellidos con los cargos municipales es reiterativa.

[12] AGCA, Protocolos municipales de San Juan Sacatepéquez, 398, núm. 7, folio 15. 15 de mayo de 1852, en compraventa de tierra por valor de $415. Se expresa junto a la firma de José María Juárez "por mi padre el receptor, José María Juárez" de tal cuenta que el puesto fue una suerte de heredad.

teriormente sucedido por su hijo José María Juárez en 1854 y hasta mediados de 1859, en que dicha receptoría de alcabalas es controlada por el alcalde en turno Juan Ruiz.[13]

Entre las principales familias que conformaron el poder político, y por ende la élite económica local figuran los García, Solís, Juárez, Jiménez y Guerra, que salvo casos excepciones fueron sustituidos en el poder municipal en el periodo estudiado (1820-1840). Estos apellidos serán también los de mayor actividad en cuanto al mercado de tierras y los procesos de compraventa de inmuebles en general.[14]

Es importante notar que muchas de las dinámicas de la élite blanca y ladina en el poder en San Juan Sacatepéquez consistían precisamente en las alianzas familiares, de esta cuenta la práctica de la endogamia era frecuente, asimismo, se generalizaron las uniones entre miembros de las familias con vínculos sanguíneos o de afinidad, situaciones que a pesar de ser penadas por la Iglesia, era posible sortear por medio de las dispensas matrimoniales (Concohá Chet, 1997: 78). Este mecanismo aunque menos recurrente a comparación con el periodo colonial, fue de uso común en la primera mitad del siglo XIX, demuestra la existencia de una conciencia de clase por parte de los miembros de esta élite, en función de su origen étnico, pero también su situación económica, la cual fue preservada en función del mantener el *status quo*.

Según Concohá desde 1820 coexistió con el ayuntamiento mayoritariamente ladino un cabildo indígena, de esta forma se menciona que para 1830 cuando llega el visitador a San Juan Sacatepéquez se le informa de la existencia de dos municipalidades: la de ladinos y la de indios, estando constituida la segunda por 2 alcaldes, 4 regidores, 6 mayores y 8 alguaciles (Concohá Chet, 1997: 48-49). Evidentemente este cabildo indígena no tenía el mismo peso que el ladino, por lo que puede decirse que había sido relegado a un ejercicio propiamente auxiliar, y sin mayor pertinencia legal.[15]

[13] AGCA, Protocolos municipales de San Juan Sacatepéquez, 401, núm. 3, folio 112, 28 de marzo de 1859, documento por compraventa de tierra; este es el último documento donde figura José María Juárez como receptor de alcabala.

[14] Véanse y compárense tabla 1 y tabla 2.

[15] AGCA, Protocolos municipales San Juan Sacatepéquez, 398, núm. 1, folio 88f. En este documento que legitima una compraventa se expone a los miembros del cabildo indígena como testigos: 1° alcalde Nicolás Ocox y gobernador Román Voch; 2° alcalde Tomás Chitay; 1° regidor Mariano Quelex; 2° regidor Cruz Voamuch; 3° regidor Gregorio Chajón; 4° regidor Tiburcio Cozajay; 5° regidor Julián (Cubute) y 6° regidor Bernardino Tejax, siendo testigos los demás justicias del cabildo; "siendo testigos principales Benito Cezccog (Chaycoj), Juan Col, Mariano Voc, S Cxeto".

Actividades económicas de la élite ladina

Para 1826 la corporación municipal conformada por miembros de las principales familias no indígenas del pueblo, se vio favorecida del poder que ostentaba, junto al cual la Iglesia desempeñó un papel preminente en la configuración de las relaciones sociales, en el caso de San Juan Sacatepéquez además de tutelar a la población indígena, legitima las actividades de las familias poderosas (Concohá Chet, 1997: 36-40). Algunos de estos elementos los podemos encontrar en la participación de los alcaldes en turno como mayordomos de las cofradías para ladinos y hermandades –que eran exclusivamente para ladinos– tales son los casos de la cofradía de San Jacinto y La Hermandad de la Purísima Sangre. Asimismo, ostentando estos puestos tenían un alto grado de participación en actividades económicas en representación de su respectiva congregación.[16]

Por otro lado, las prácticas económicas eran herencia colonial, pues la élite ladina reproducía las actividades de los criollos de los antiguos cabildos coloniales, que entre sus actividades principales tenían además del intercambio comercial, la usura, y la compraventa de propiedades (Santos Pérez, 2000: 172). De tal modo que esta última se constituye en el elemento substancial de su reproducción económica como lo reflejan los documentos oficiales, en los cuales se observa a los miembros de las familias ligadas al poder local involucradas en el activo mercado de tierras, que se convirtió en el medio de consolidación económica más generalizado.[17]

Como se puede comprobar en los protocolos municipales, los miembros del cabildo y sus familiares figuran generando la mayor parte de gestiones de compraventa de inmuebles en la región. Al contar con patrimonios determinados, muchas de estas familias se diversificaban involucrándose en otras actividades productivas, por medio de la ya mencionada usura, haciendo préstamos hipotecarios para actividades agrí-

[16] Por ejemplo: AGCA, Protocolos municipales San Juan Sacatepéquez, 398, núm. 1, folio 1a, 12 de abril de 1826: venta de solar previamente comprado al mayordomo de San Jacinto Victoriano García. También Protocolos municipales San Juan Sacatepéquez, 398, núm. 1, folio 23, 14 de febrero de 1831, venta de casa perteneciente a la cofradía de San Jacinto por parte de Miguel Solís mayordomo de dicha cofradía al indígena Francisco Chajón por 60 pesos, con anuencia del párroco Bacilio Zeceña. Asimismo, protocolos municipales San Juan Sacatepéquez, 398, núm. 1, folio 53, 10 de octubre de 1839, venta de casa por parte de Manuel Juárez mayordomo de la cofradía de la Purísima Sangre de Cristo a José Antonio García por 100 pesos con la anuencia del párroco Bacilio Zeceña.

[17] AGCA, Protocolos municipales de San Juan Sacatepéquez, 398, núm. 1, folios 13, 23, 53. Sin lugar a dudas el mercado de tierras constituyó uno de los más activos y que más recursos permitió agenciarse a las élites locales, pues efectivamente la enajenación de tierras de la iglesia (cofradías) y las mismas tierras indígenas permitió la acumulación. Este proceso debe entenderse como el mecanismo por parte de la población indígena de agenciarse de numerario para suplir sus necesidades, pero también como mecanismo de enriquecimiento de dichas élites locales que comprendieron a cabalidad el valor de dicho recurso.

colas tal es el caso de la siembra de caña de azúcar, pero también las actividades en obrajes.[18] Se puede destacar la actividad llevada a cabo en trapiches, que se fueron generalizando hasta constituir un rubro importante en la economía local de San Juan Sacatepéquez.[19]

Es importante en el ámbito económico la pertinencia que ciertos productos tuvieron a nivel local y regional como divisa de cambio a falta de metálico, pues en reiteradas ocasiones se menciona el pago de arrendamiento de trapiches con determinada cantidad de cargas de panela, o de maíz.[20]

Un elemento particular resulta en que varios de los alcaldes eran sustituidos –de nombre– en los protocolos, especialmente cuando tenían participación directa en los procesos de compraventa. Se puede observar asimismo que la dinámica particularmente consistía en la adquisición de propiedades a bajo costo preferiblemente de manos indígenas, para posteriormente ser revendidas a los mismos indígenas, o bien a ladinos, con una desproporcional diferencia de precios. Este desbalance se evidencia en sinnúmero de documentos como ejemplo las múltiples transacciones llevadas a cabo por parte de Marcelino García para el año de 1841 en las cuales compró tierra a indígenas por valores inferiores a los diez pesos cada transacción, cifras que resultan ínfimas en comparación con la media proporcional existente en las décadas de 1826–1846. Por otro lado se especifica que dos de dichas transacciones habían sido realizadas dos y tres años previos.[21]

[18] Como se puede comprobar en diversos documentos de la época, los préstamos son una constante y de vital importancia para el proceso económico local, siendo motor para la producción llevada a cabo en trapiches y labores.

[19] Los trapiches en San Juan Sacatepéquez fueron efectivamente centros productivos con una relativa importancia regional, pues además de las tierras de labranza para la caña de azúcar, incluían el área industrial con equipo para el procesamiento de ésta, asimismo necesariamente se contaba con algunos asalariados, debido a la imposibilidad de los dueños o arrendatarios de cumplir con todas las faenas propias de esta industria.

[20] AGCA, Protocolos municipales San Juan Sacatepéquez, libro 398, núm . 1, folio 2a, 9 de agosto de 1826: "... desde el año de 1823 recibió del C. Manuel Samayoa un pedazo de tierra, que ha tomado en arrendamiento por termino de 9 años contados desde la fecha de su recibo [...] dadas el primer año sinco cargas de panelas de buena calidad de entregas, y recibir y lo siguientes años quatro cargas..." Asimismo. protocolos municipales San Juan Sacatepéquez, libro 398, núm. 1, folio 47, 6 de febrero de 1839, contrata de arrendamiento de tierras del indígena Sebastián Sián a Manuel Ruiz: "...Condiciones de la contrata: 1º: Manuel Ruis debe pagar por cada año cuatro cargas de panela. 2º: si Ruis las pone en casas de Sián, deberán ser cargas sencillas y pagará flete acostumbrado y si Sián mandase por ellas, deberá entregarlas dobles Ruis y el flete será por cuenta de Sián..."

[21] AGCA, Protocolos municipales de San Juan Sacatepéquez, folio 71, 17 de noviembre de 1841, folio 71a.

[26] de noviembre de 1841 y folio 72, 26 de noviembre de 1841. Compra de tierra a Manuel Curup, Andrés Yoc y José Pirir respectivamente.

Desórdenes y decadencia indígenas, responsabilidad ladina y causas estructurales

Durante el periodo constantemente se dieron desordenes públicos –particularmente entre los indígenas– que en muchos casos obedecían a la irresponsabilidad de ladinos, que por intereses económicos se incorporaban a actividades ilícitas como producción y expendio de chicha, que generaba embriagueces entre la población local, pero también otro tipo de desorden público como violencia y asesinatos.[22]

De este modo muchas de las veces, la bonanza de los grupos ladinos se debía directamente a la ruina de los indígenas, a tal punto que las autoridades municipales solapaban estos desmanes. Esta situación puede inferirse al comprobar en juicios de la época, como se ejercía cierta presión a favor de los ladinos que eran afines a la autoridad municipal. En este caso se presenta la justificación realizada por el alcalde en turno José Vicente Solís, ante el corregidor en 1844, en relación a una demanda realizada por vecinos de la localidad de Suacité:

> El señor Cleto Albarado, y la señora Agustina Escalante que también se presentan, seles a encontrado alguna veces chicha, pero en ningún caso se ha cometido desorden alguno y antes por el contrario, el primero se lo ha ocupado la municipalidad para el destino de alcalde auxiliar por su buena conducta y onrrades pues se puede asegurar que es el único hombre de bien de Suacité.[23]

Es evidente que debido a lo escandaloso de los hechos, y la relevancia que estos habían tomado –debido a que se reportaban homicidios entre otros desórdenes– ya no era posible evadirlos, en este caso se presenta la declaración de José Baltazar Ortíz, justificándose también ante el corregidor:

> Que hace dos años que me hayo radicado en el valle de Suasite, a cinco leguas restantes del pueblo y junto con toda mi familia sin otro objeto que el de trabajar mis tierra s de cuyo ramo subsisto con mi familia mas como en otro tiempo este puesto fue habitado por la familia de los Escalante, que por su mala conducta siempre formaban tabernas de lo que producían continuamente pleitos y otros escándalos la autoridad de mi pueblo con orden de este corregimiento

[22] Estos hechos que se venían dando desde finales del siglo XVIII, fueron repuntando en el inicio del siglo XIX, situación que se refleja en el aumento de juicios de tipo criminal.
[23] AGCA, A1, leg. 1419, exp. 3375.

> mandó que todos aquellos que habitábamos aquel lugar lo desocupásemos en el termino de un mes.[24]

En busca de una clarificación de los hechos la autoridad municipal, que a la postre era la que determinaba a su voluntad los casos debido al poder con que contaba, realiza una nueva justificación, pero esta vez para culpabilizar al acusado, exponiendo en relación a la declaración de Ortíz :

> Falta a la verdad pues hace mas de 10 años que anda ambulante, ya sea en la puerta de Puluc, ya en las piedras blancas y por último en Suacite donde le ha ido mejor que en otros lugares con sus ventas clandestinas de Chicha y Aguardiente. Este es el trabajo que ha emprendido en aquel valle y esta la manera de cultivar las tierras con la chicha fomenta a la familia y cubrirse de ella no ha habido alcalde ni municipalidad que no le halla encontrado fabricas clandestinas de chicha, de un estanco publico, pues ha hecho correr la voz de que tiene licencia de venderla todos lo han multado en la reincidencia, pero ha sido infructuoso, porque el obstinado y habituado en este vicio no omite paro alguno para llevarlo adelante si el que inclusive se pudiere ahora a expresar cada pleito o desorden que allí ha avido sería inacabable y molestaría la atención de usted corregidor.[25]

Por último, la inconsistencia de querer defender a unos hace caer al alcalde en contradicciones que manifiestan su interés oculto, pues termina aseverando:

> El mismo Ortis confiesa en su esposicion: Que la familia de los Escalante con su taberna ha sido la causa de los desordenes escándalosos de Susinte, pero se le olvido seguramente decir que el es marido de una hermana de los Escalante y de que la conducta de aquellos en nada se diferencia a la que el observa y en una palabra que tanto el como ellos son el cáncer de aquellos lugares.[26]

Es necesario agregar a estos elementos que se operan importantes cambios en la configuración de la vida del pueblo indígena bajo la influencia de los ladinos, de este modo la propiedad corporativa como la de la familia Pirir en otro momento próspera, se fracciona y da como resultado que sus miembros, al igual que el resto de la población

[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*

local, se convierten paulatinamente en campesinos, con cultivos de subsistencia (Dardón Flores, "Ocho Historias...", 2010). Esta será la dinámica general para el siglo XIX.

Consideraciones finales

Las sociedades indígenas constituidas en los llamados "pueblos de indios" se vieron afectadas por una serie de fenómenos que modificaron su configuración, entre las cuales las migraciones de población ladina fueron determinantes. La migración ladina se venía gestando desde el siglo XVIII, pero con la Constitución de Cádiz de 1812, se legitima el estatus de ciudadano tanto de indios como de ladinos, situación que permite el acceso al poder local de los últimos.

Al ser los ladinos incorporados en el ejercicio del poder local con la implementación de los ayuntamientos constitucionales, se genera un cambio cualitativo que resulta irreversible, constituido por la toma de decisiones a nivel local por éstos, y el consecuente desplazamiento de las autoridades indígenas en la toma de decisiones que afectan a ambos conglomerados. Las prácticas del ayuntamiento de San Juan Sacatepéquez, mantuvieron permanencias de antiguo régimen, permitiéndose de esta manera mecanismos corporativos que no permitieron experimentar totalmente la modernización del sistema político. Las reminiscencias culturales unidas a los cambios incorporados en el sistema, permitieron una suerte de síntesis que se caracterizó por conservar elementos que fueron útiles para la sociedad en el poder en un momento específico. La élite económica y política ladina de San Juan Sacatepéquez se valió de las alianzas familiares como elemento de control político, y de esta cuenta obtuvo una serie de prebendas que los llevaron a ostentar también el control económico local.

Entre las consecuencias de las prácticas llevadas a cabo por los grupos ladinos se tiene la pérdida de la propiedad comunal indígena, siendo que ésta pasó a poder del estado liberal o de particulares, propiciando la paulatina perdida de recursos por parte de la población indígena, situación que se consolidará con los segundos liberales en la década del 70 del siglo XIX.

Tabla 1: Sucesión municipal en San Juan Sacatepéquez y sustitución temporal del cargo 1826-1844

Año	Alcalde Titular	Alcalde Suplente	Año	Alcalde Titular	Alcalde Suplente
1826	Victoriano García	Ignacio García	1836	Juan Ruiz	
1827	Miguel Solís	Sebastián Vallejo José Francisco Izaguirre	1837	José Vicente Solís	
1828	Miguel Solís	Manuel Juárez Manuel Molina	1838	Manuel José Dávila	Plácido Mayorga
1829	José Antonio Oliva		1839	Manuel Juárez	José Antonio García
1830	Manuel José Dávila	Longino Larrave	1840	Joaquín Aparicio	Miguel Guerra Manuel Cruz García Manuel Juárez
1831	Miguel Solís	Manuel Juárez	1841	Juan de Jesús García	Marcelino de Jesús García
1832	José María Illescas	Juan de Jesús García	1842	Juan Manuel Jiménez	Esteban García
1833	José María Vallejo		1843	Manuel Juárez	
1834	----		1844	José Vicente Solís	
1835	Antonio Podio		-----	----	----

Fuente: AGCA, Protocolos municipales San Juan Sacatepéquez, núm. 398, folios 1-88f.

Tabla 2: Actividades de compraventa de inmuebles por parte de alcaldes en turno, que son sustitituidos en los protocolos en función de no figurar como autoridad y contrayente

Año	Alcalde contrayente	Alcalde sustituto	Motivo de protocolo	Precio (pesos y reales)	Contrayente
1827	Miguel Solís	Sebastián Vallejo	Compra de casa	$100	Miguel Rivera
1831	Miguel Solís*	Manuel Juárez	Venta de casa	----	Indígena Francisco Chajón
1839	Manuel Juárez**	No figura***	Venta de casa	$100	Antonio García
1840	Manuel Cruz García	Manuel Juárez	Compra de tierra	$50	Indígenas Suruy
1841	Marcelino García	Francisco Vielma	Compra de casa	$60	Francisco Illescas
1841	Marcelino García	Juan de Jesús García	Compra de tierra	$4, 4	Manuel Curup
1841	Marcelino García	Juan de Jesús García	Compra de tierra	$6, 6	Andrés Yoc
1841	Marcelino García	Juan de Jesús García	Compra de tierra	$5, 4	José Pirir
1842	Esteban García	Juan Manuel Jiménez	Compra de casa	$115	Juana Cruz García
1842	Juan Manuel Jiménez	Esteban García	Venta de tierra	$22	Vicente Pirir

Fuente: AGCA, Protocolos municipales San Juan Sacatepéquez, núm. 398, folios 13, 23,53, 61b, 66, 71, 71a, 72, 76 y 85. CLAVES: * Para el año de 1831, Miguel Solís es el mayordomo de la cofradía de San Jacinto. ** Para el año 1839 Manuel Juárez es el mayordomo de la cofradía de la Purísima Sangre. *** Cuando no figura nombre de alcalde probablemente el protocolo es dirigido por el mismo contrayente.

Bibliografía

Alda Mejías, S. (2002), *La participación indígena en la construcción de la república de Guatemala, S. XIX.* Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.

Barrios Escobar, L. (2001), *Tras las huellas del poder local: la alcaldía indígena en Guatemala, del siglo XVI al siglo XX.* Guatemala, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Universidad Rafael Landiva.

Concohá Chet, H. A. (1997), *Aspectos sociodemográficos en la historia de San Juan Sacatepéquez (1524 – 1850).* Tesis de licenciatura en Historia, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Dardón Flores, R. D. (2003), "Régimen de propiedad y conflicto social en San Juan Sacatepéquez durante la primera mitad del siglo XIX", en *Estudios*, pp. 1-31.

—, (2010), "Ocho historias, revisión bibliográfica mínima en el marco de la construcción del objeto de estudio sobr el Estado Nacional en el Altiplano Guatemalteco: El caso de San Juan Sacatepéquez, 1808-1871", en *Estudios*, pp. 16-40.

Mörner, M. (1999), *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América.* Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

Palma Murga, G. (1993), *La administración político-territorial en Guatemala: una aproximación histórica.* Guatemala, Instituto de Investigaciones Históricas Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, USAC.

Santos Pérez, J. M. (2000), *Élites, poder local y régimen colonial. El cabildo y los regidores de Santiago de Guatemala 1700-1787.* Cádiz, Universidad de Cádiz, Plumsock Mesoamerican Studies y CIRMA.

Taracena Arriola, A. (2002), *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944* (tomo I). Guatemala, Cirma.

Manifestaciones religiosas en los testamentos de la provincia de Sonsonate a finales del periodo colonial

María Celestina Monserrat Benítez Castillo[1]

En este estudio abordo la forma en que los testadores de la provincia de Sonsonate muestran, en los documentos, la preocupación por sus almas y se presentan en disposiciones tales como el entierro dentro de la iglesia parroquial del pueblo y la mortaja que habrá de cubrir su cuerpo. La fundación de capellanías, misas para la salvación de las almas, propia y de parientes o pertenecer a las diferentes cofradías que existían en los pueblos de la provincia dedicadas al auxilio de los difuntos, como parte de sus funciones propias de su devoción. Las instrucciones que los otorgantes dejaban estipuladas en sus testamentos implicaban gastos económicos, lo que dirige este trabajo hacia la caracterización de parte de los bienes terrenales en función de los gastos funerarios del otorgante.

Profesión de fe e invocación de los intercesores

Don Pascacio Canales (1786) dictó su testamento con la acostumbrada profesión de fe y su creencia en la Santísima Trinidad, escogiendo por su intercesora en primer lugar a la Virgen María, su esposo San José, a su ángel de la guarda, al santo de su nombre, esto último, porque se creía que si una persona era bautizada con el nombre de un santo, éste la ayudaría y protegería a través de su vida, y también a la hora de su muerte. También hay un espacio para invocar a "los demás cortesanos del cielo", con lo que se imploraba la intercesión de todos los ángeles y santos del cielo en el momento de la muerte:

> Creyendo como verdaderamente creo en el Misterio Altísimo de la Santísima Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo tres Personas distintas, y un solo Dios verdadero, y en todo lo que cree y confiesa nuestra Santa Madre Iglesia, católica apostólica de Roma, en cuya fe he vivido, protesto vivir y morir, eligiendo para este peligroso trance por mi intercesora y abogada, de la Reina de los Ángeles María Señora nuestra, del Santísimo Patriarca Señor San Josef su esposo, Ángel de mi guarda, y Santo de mi nombre, y los demás cortesanos del cielo, para que en el tremendo juicio de mi alma, rueguen a Dios por ella; y temiéndome de la muerte que es natural a todo viviente.

[1] Licenciada en Historia por la Universidad de El Salvador. Miembro de la Academia Salvadoreña de la Historia.

Esta práctica tomó auge cuando se hace mención del purgatorio[2] como lugar intermedio entre el cielo y el infierno, y donde se castigaban todos los pecados. Imágenes donde se presenta a todos los fieles desnudos entre las llamas, esperando ser perdonados y entrar al reino de los cielos. La Virgen María y los santos son mediadores divinos que rogaban a Jesucristo y a Dios por el perdón de las ánimas.

El testamento llevaba clausulas dedicadas a las distintas manifestaciones religiosas, en las cuales un agonizante se declaraba fiel creyente de la iglesia católica, y confesaba, si los tenía, sus más íntimos pecados. Igualmente, existía la creencia que, declarar la lealtad a la iglesia católica implica una garantía para su salvación. A estas declaraciones se incluía la aceptación de Jesucristo como su salvador y el regreso del cuerpo a la tierra "de que fue formado". De aquí la importancia de dictar un testamento, no solo para estipular herencias a sus familiares o pagos de deudas, sino también, y más importante aún, los beneficios de orden divino que traía para el testador al encontrase pagando por sus pecados. Además de estas declaraciones, fue importante estipular la mortaja que cubriría su cuerpo y el lugar en que debería ser enterrado para resguardar así el cuerpo que alojaba su alma y que finalmente se convertirá en polvo, cumpliendo así uno de los aspectos de la vida y la muerte.

Elección de la mortaja y la sepultura

El uso del hábito de San Francisco como mortaja, aseguraba una serie de indulgencias concedidas por los papas Nicolás IV y León X, además de que se tenía la creencia de que el santo descendía el día de su fiesta para rescatar del purgatorio a las almas de sus devotos. También era considerado como intercesor particular de las almas del purgatorio (Velázquez, 2000: 350). Después del entierro seguiría un novenario de misas cantadas con sus vigilias y responsos, sacando los derechos del quinto de sus bienes.

La devoción franciscana había estado enraizada entre los devotos católicos de la provincia de Sonsonate, y es que la orden fue la primera en arribar al lugar. De acuerdo con Jesús Delgado (1981: 89), los franciscanos llegaron a territorio salvadoreño por primera vez respondiendo a un llamado del rey, que por cédula real del 11 de marzo de 1573, llamó a fundar más conventos de frailes en las Indias. El primer intento de funda-

[2] "Así como en los mayorazgos no hay momento de vacante por ministerio de la ley, tampoco le hay en las capellanías por la expre (fol. 63v)sa o presunta voluntad de los fundadores, por lo que se abstengan los obispos y cabildos de aplicarse en las vacantes las rentas de las capellanías colectivas y laicales, dejándolas a los parientes de los fundadores o personas en quienes recayeren: y se encarga a los presidentes audiencias fiscales y gobernadores estén a la mira de su cumplimiento. Cédula del 18 de marzo de 1776". AGCA, sig. A1, leg. 4645, exp. 39598. Recopilación sumaria de reales cédulas, tomo I.

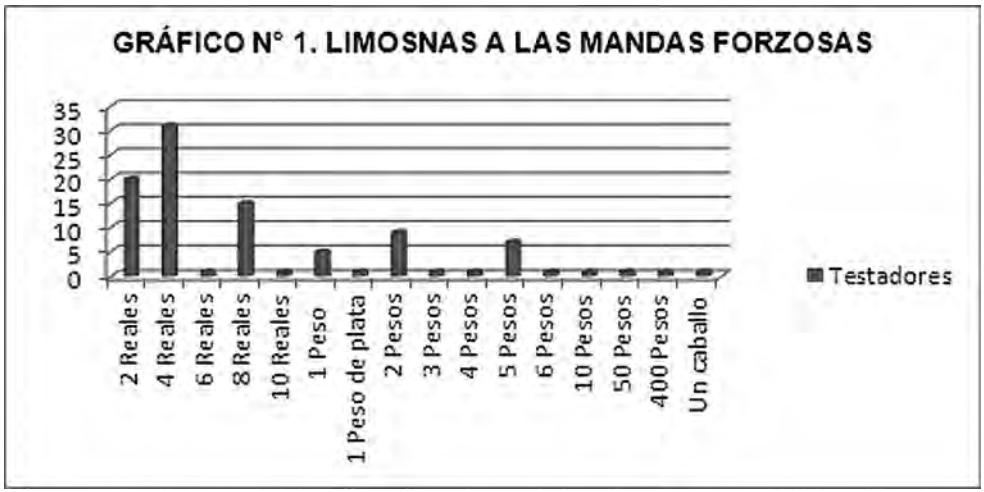
ción se realizó en Sonsonate con la ayuda de una matrona; la iniciativa quedó trunca, pues al morir ésta, la herencia pasó a manos de sus hijos, que no tenían ya ninguna intención de seguir ayudando con la fundación y construcción del convento.

En las últimas décadas del siglo XVIII, en la parroquia de Sonsonate, según Cortés y Larraz, existían cuatro conventos de regulares: Santo Domingo, San Francisco, Nuestra Señora de la Merced, y, San Juan de Dios. En otros lugares, como México, se escogían hábitos de otras órdenes como mortaja, aparte del hábito de San Francisco. En la provincia de Sonsonate el uso del hábito de San Francisco fue generalizado aun existiendo otras órdenes, tal vez, porque la de San Francisco tuvo mayor penetración en ese momento. En otros casos, por ejemplo: Tomás de Arce y Oquendo, cura de San Andrés Apaneca, en 1784 dispuso que su entierro fuese "vestido con los hornamentos correspondientes a su estado", a disposición de sus albaceas. En 1788, Josef Antonio López de Castañeda, cura por el real patronato de Guaymoco, dispuso de igual forma, que a su muerte fuese amortajado con las vestiduras sacerdotales.

La sepultura se realizaba en las iglesias de los curatos de la provincia de Sonsonate. Por costumbre o por piedad, los entierros debían realizarse en el interior de los conventos e iglesias, pues se pensaba que se debía enterrar a los muertos cerca de las iglesias, o al interior de éstas para que así gozasen de la protección de los santos. Esta práctica persistió hasta finales del siglo XVIII, y se entablaba una constante y cotidiana comunicación entre los vivos y los muertos, compartiendo los mismos espacios públicos (Philippe Ariès, 1975: 31).

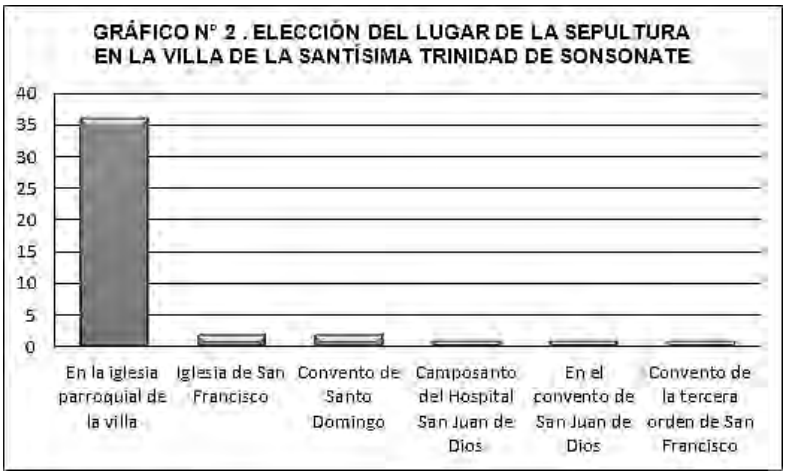
A la elección de la iglesia, o convento, seguía determinar el lugar en que uno pedía ser enterrado, ya sea en la iglesia misma o en el cementerio (Ariès, 1999: 72). Ariés señala el lugar más buscado y más costoso, el coro, cerca del altar donde se dice la misa, allí donde el sacerdote recita el confiteor. La razón del enterramiento *apud ecclesiam*: el sacrificio de la misa, más que la protección de los santos. Después del coro, el lugar más buscado era la capilla de la Virgen o donde se ubicase su "imagen". Otro lugar era el crucifijo. Ariès señala como menos significativo: "debajo del agua bendita". En Sonsonate, los habitantes escogían el lugar de la sepultura según sus afinidades con algún santo en particular, como Josef Pérez de Vielma, que en 1764, estableció su sepultura en la iglesia de Ahuachapán, junto al altar de Jesús, o, en tumbas familiares, por ejemplo, Crisanta Rodríguez Mencía, dispuso en 1762, que su entierro fuera en la iglesia parroquial de Sonsonate, en la bóveda donde se encontraban sus padres. Algunos de estos entierros se realizaban a costa de las hermandades y cofradías fundadas en la provincia de las cuales muchos testadores eran hermanos y cofrades. En Sonsonate, por ejemplo, el lugar más escogido como sepultura fue la iglesia parroquial de la villa (36 testadores, de los cuales siete fueron enterrados alrededor de la pila de agua ben-

dita), y por tanto, es la más significativa. Le seguían la iglesia de San Francisco y el convento de Santo Domingo con dos testadores cada uno, le siguen, el camposanto del hospital San Juan de Dios, el convento de San Juan de Dios, el convento de la tercera orden de San Francisco con un testador respectivamente (gráfico 1).



Podemos ver que el 51% de los otorgantes (gráfico 2) dispusieron ser enterrados en la villa de la Santísima Trinidad de Sonsonate, sitio de donde proviene la mayoría de los otorgantes de la provincia leídos para este trabajo. Le sigue Asunción Ahuachapán con el 19% de los testamentos. Entre el 1 y el 3% se encuentran los demás pueblos, mientras que solamente uno dispuso ser enterrado en la iglesia de Santa Ana de Chinandega. Los sitios que más se eligieron para ser enterrados fue la parroquia de la villa de la Santísima Trinidad de Sonsonate, al lado de la pila de agua bendita, con siete testadores. Le siguen el altar de Jesús Nazareno y delante del coro, cinco personas por cada sitio (cuadro 1).

Después de la elección del lugar del entierro, se determinaba la ceremonia y las misas de novenario que el otorgante quisiera para ayudar a salvar su alma. Rita Quiteria de Arauz, en 1769 pide ser sepultada en la iglesia parroquial de la villa de Sonsonate, y que luego de su muerte se cante un novenario de misas, asimismo, dispone tres novenarios de misas cantadas en tres conventos de la villa: Santo Domingo, San Francisco y La Merced.



Cuadro 1. Sitios de la parroquia de la villa de la Santísima Trinidad de Sonsonate, escogidos como sepulturas

Inmediato al altar de Jesús Nazareno	Nicolás Sigüenza, Fernando Corleto, María de la Ascención Baqueris, Victoriano Gutiérrez, Nicolasa Calvo
En la bóveda donde se encuentran sus padres	Crisanta Rodríguez Mencía
Delante del coro	Rita Quiteria de Arauz, Francisco Gutiérrez, Antonia Sigüenza, Mónica Larín, Pablo Cea
Junto a la pila de agua bendita	Francisco de Quevedo, Rita Salguero, Lorenza Rivas, María Cea, Pablo Antonio Balberde, Simón Salquero, María de la Concepción Orantes
Debajo de las gradas del arco floral de la iglesia	Joseph Custodio Argüelles
Delante del coro, caminando para la capilla mayor	Ignacio Cea
Frente al altar de ánimas	Juana Sigüenza,Luiza Balverde
Delante de la tarima del altar de Dolores de Nuestra Señora	Antonio Contreras, teniente del batallón de milicias
En la puerta mayor	Josef Pricini, Juan Cea
En la bóveda de la capilla de Nuestra Señora del Carmen, por ser entierro propio de su familia	Manuel Carrera, regidor y depositario general de Sonsonate
En la capilla de Nuestra Señora del Carmen	Francisco de Guevara y Dongo

Limosnas

Como tercer paso, se descubría la piedad del otorgante al dejar estipuladas las limosnas para las casas de auxilio, ya sea la establecida por Real Cédula, como por lo que su voluntad o su interés por su alma le dictase. Asimismo, se autorizó la institución de las capellanías de misas, fundadas a partir de cierta cantidad de dinero y que generaba réditos. También se estipularon los sufragios de misas por el alma del testador, fondos que estaban dirigidos al sostenimiento de la parroquia y del cura mismo.

Las limosnas a las parroquias de determinada localidad son medios indiscutibles para lograr indulgencias. Don Pascacio Canales había ofrecido a la parroquia de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tacuzcalco, un buey llamado Confitero, para que los mayordomos de la Hermandad de Nuestra Señora lo venda, y su importe lo distribuyan en la máxima necesidad de su altar o iglesia, y mandó a sus albaceas lo separaran de sus bienes. Josef Pérez de Vielma, a su vez, declaró haber apartado 25 pesos para la reedificación de la iglesia de Ahuachapán.

Las limosnas que se otorgaban a las mandas forzosas (de apoyo a los pobres y para que éstos rezaran por el alma del testador) fueron establecidas por la Corona, bajo real cédula, con un precio establecido entre los dos y los ocho reales, pero doña Lucía de Sicilia donó 400 pesos a cada una de estas mandas –las mandas eran básicamente legados que el otorgante hace en su testamento, a personas o instituciones de caridad y religiosas, tales como contribuir para el casamiento de los huérfanos–, las contribuciones para con el Tribunal Episcopal y las pensiones mandadas por ley real que se debían pagar en todo testamento entre las que destacaban la Casa Santa de Jerusalén, la Redención de Cautivos (Ramos y Quintero). Pérez de Vielma menciona en su testamento a la Casa de Jerusalén, Redención de Cautivos, Ánimas del Purgatorio, Santísimo Sacramento y a Nuestra Señora de Guadalupe. De este modo, las disposiciones a las mandas forzosas varían de acuerdo a la voluntad y la capacidad económica de los testadores, así, era común la tasa de 4 reales para cada manda. Estas disposiciones oscilaban entre los 2 y los 10 reales. Un testador donó 400 pesos, la tarifa más alta. Hubo otro que otorgó un caballo para cada manda. Miguel de Castellón, presbítero secular y teniente de cura de Apaneca, que había otorgado su testamento en tres ocasiones, mandó en su primer testamento a sus albaceas a que distribuyeran cien pesos entre los tres pueblos del curato de Juayúa, especialmente entre los más necesitados, para que rogaran a Dios por el alma de este testador. En 1786, en su tercer testamento mandó entregar cincuenta pesos para los pobres de Apaneca y otros cincuenta para los del pueblo de Juayúa y veinticinco pesos a los pobres del pueblo de Salcoatitán. Asimismo pide que se le otorgue cien pesos a la iglesia de Apaneca para su construcción y veinticinco pesos para la iglesia de Juayúa para los mismos fines.

Misas

Las misas son otra de las disposiciones solicitadas por los otorgantes. Son la primera expresión de fe que se presentan en la misa de cuerpo presente y los novenarios de misas ya sea cantadas o rezadas. Asimismo, fue común el pago de misas a favor del alma del otorgante. Carmela Velázquez lo testifica con la siguiente cita:

> En la mayoría de los casos, se dejó los medios necesarios para pagar esos gastos funerarios. El poder de las misas para los difuntos es muy importante ya que ellas y las oraciones realizadas por un alma son las que ayudan a que el periodo en el purgatorio sea más corto. Porque si un alma va al cielo no necesita ayuda, si va al infierno, según las escrituras, de ahí no sale, pero los cristianos han conservado la esperanza de poder ser enviados al purgatorio y de ahí con las cooperaciones ya mencionadas, poder salir lo más pronto posible de ese lugar (Velázquez, 2000: 50).

La importancia de las misas y la preocupación por las ánimas del purgatorio se observan en muchos de los testamentos de la provincia de Sonsonate. En dicha provincia, por lo general se disponía la celebración de la misa de cuerpo presente y ésta era seguida el acostumbrado novenario, ya sea de misas cantadas o rezadas. Crisanta Rodríguez Mencía dejó asentado que se distribuyera en el día de su entierro la limosna de 25 misas rezadas por su alma entre conventos y eclesiásticos. Si se le quería agregar algo más, serían vigilias y responsos con las misas cantadas (cuadro 1). Por otro lado, en 1769, Rita Quiteria de Arauz, dispuso que se siguiera un novenario de misas cantadas en la iglesia de la Villa, luego de su entierro, y otros tres en los conventos de Santo Domingo, San Francisco y La Merced. De todos los testadores, 84 personas especificaron alguna limosna o el rezo de novenarios y misas presentes por sus ánimas y las de sus parientes. Además, 38 dispusieron que se hicieran novenarios por su alma, 33 ordenaron misas de cuerpo presente y 11 presentaban disposiciones de limosnas para obras de caridad, ya sea para los pobres o para trabajos de reconstrucción de la iglesia a la que disponen dicha donación.

Cofradías: rezar por los hermanos cofrades difuntos

En los siglos XV y XVI, las cofradías creadas para practicar *odas* de misericordia llegaron a considerar la asistencia a los funerales y su reglamentación como una de sus funciones principales. La gente se hacía miembro de una cofradía por dos razones: beneficiarse con las oraciones de los cofrades el día de su propia muerte y asistir con sus

propias oraciones a los otros difuntos, en particular a los pobres que están privados de medios materiales para adquirir intercesores espirituales. La actividad asistencial de las cofradías abarcaba la asistencia espiritual a los cofrades en el momento de la muerte y procurar sufragios a los hermanos difuntos. De esta forma se practicaba la fe en la eterna salvación. En las constituciones de las cofradías se regulaba minuciosamente las exequias que habían de celebrarse por cada cofrade, el número de misas y la participación de los demás cofrades en el funeral. También había indulgencia plenaria a la hora de la muerte. Todas las cofradías de la Nueva España estaban obligadas a dar santo entierro a sus cofrades y corrían con los gastos de exequias, misas y acompañamiento del cadáver (Alcaine y Sanranvana, 1992: 303-305).

Era muy común en esa época afiliarse a una hermandad o cofradía, pues estas asociaciones tenían como parte de sus objetivos, auxiliar a los huérfanos y las viudas, el auxilio de los hermanos a la hora de la muerte, y la ordenación de misas ordinarias por su alma en el día de difuntos. La cofradía es una asociación de previsión social avocada al culto de un santo o una Virgen. Estas organizaciones tuvieron su origen en la Europa Medieval. Miembros de una comunidad se unían a una cofradía o santa hermandad, aportando dinero o trabajo para mantener un culto a un santo determinado, corriendo con los gastos de las celebraciones de dicha advocación.

Las relaciones entre los habitantes de la provincia de Sonsonate y las cofradías del lugar fueron económicas y religiosas. Antonio Larrazábal justificaba el aspecto económico de las cofradías con un objetivo: enseñar a los pobladores a tener fondos públicos y aumentarlos, y a socorrerse con sus productos (Montes, 1977: 127). Al tener bienes comunes, tales como haciendas, ganado, préstamos, podían sufragarse los gastos ordinarios del servicio eclesiástico y se podían atender los gastos extraordinarios de las festividades. Los motivos religiosos abarcaban aspectos como la evangelización, la obligación de celebrar misas periódicas, oficios de Semana Santa, la caridad, y siendo la persona miembro de una cofradía, tenía el derecho a indulgencias.

La cofradía a la que los habitantes de la provincia de Sonsonate se agremiaban comúnmente era el de la Sangre de Cristo; todas por lo general llevaban el título de la caridad. Las cofradías que se denominaban de la Caridad era el tipo de cofradías llamadas sacramentales y de ánimas, cuyo objetivo fue contribuir al entierro de los que tenían menos recursos económicos. Los individuos que se congregaban en estas cofradías eran aquellos que no poseían riquezas, y rezaban por aquellos de su misma condición económica y quienes no tenían a nadie que rezara por ellos. Arriba se mencionó que las relaciones entre los habitantes de la provincia y las cofradías eran económicas. Esto debido a que las cofradías, además eran asociaciones dedicadas al arrendamiento de tierras y al préstamo de dinero a sus miembros, con deudas que

oscilaron entre los 7 y los 200 pesos. Lo interesante, es que un individuo podía pertenecer a una o más cofradías.

El caso de Rita Quiteria de Arauz, quien pide que su entierro se realice con la pompa que se acostumbra para los miembros de La Hermandad de La Caridad, de donde es cofrade, y dispuso doce pesos a la capitana de la cofradía de La Santa Veracruz para que los recibiese como parte del principal de dicha cofradía, y para que sirvieran al pago de los gastos de la iglesia y sus festividades. Así como Rita Arauz, varios testadores dispusieron su entierro bajo los auspicios de la cofradía a la que pertenecían, como Francisco Herrera, quien en 1772 solicitó que su entierro se hiciera a disposición de La Hermandad de San Antonio, del que era cofrade. De igual manera, Fernando Corleto, dejó ese mismo año su entierro a disposición de La Hermandad de La Caridad, de la que era cofrade.

Las cofradías tenían como objetivo el auxilio de los difuntos. Varios testadores dejaron expresado que la cofradía estaba obligada a sufragar los gastos del funeral. Crisanta Rodríguez Mencía dispuso en su testamento que se celebrara una misa de cuerpo presente, la que debería satisfacer La Hermandad de La Caridad con Título de la Sangre de Cristo en Sonsonate. De igual forma, Francisco Herrera, cura de Santiago de Guatemala, solicitó que su entierro fuera a disposición de La Hermandad de San Antonio del que es hermano, en la iglesia de Apaneca.

Las cofradías, al igual que las capellanías, tenían como mecanismo de recolección de ingresos el censo, el cual consistía en mantener un depósito sobre bienes muebles e inmuebles, el cual se producía para obtener réditos. La casa de María de la Ascensión Baqueris, por ejemplo, sería fincada a censo cuando sus hijas muriesen, y sus réditos estarían a favor de la cofradía del Santísimo Sacramento, de la iglesia parroquial de Sonsonate, con cargo de que esta mande decir tres misas cantadas por su alma y las de sus hijas, y mandó que se diese de limosna lo que la cofradía acostumbraba por este tipo de servicios. En otro caso, doña Ana María de la Cruz, declara que existe una demanda por parte de los cofrades de Nuestra Señora del Pilar sobre la casa que habita, pues se debe reconocer a favor de ésta trescientos pesos por igual cantidad que su marido era deudor al padre don Juan Antonio Ancheta, ya por entonces muerto y quien los dejó a dicha cofradía.

FUNDÓ UNA CAPELLANÍA DE MISAS…

Las haciendas de Josef Pérez de Vielma (1764) están gravadas en fondos de capellanías de la siguiente manera: la labor de su madre está gravada con trescientos pesos pertenecientes al convento de la Merced de la Villa de Sonsonate, que el mismo Josef Pérez de Vielma ofreció reconocer, además de los mil pesos que también ofreció pagar de lo

cual no tenía escritura. La hacienda de San Lázaro estaba gravada con la cantidad de mil quinientos pesos de una capellanía a cargo del bachiller don Lorenzo Pacheco, que Vielma ofreció reconocer en más de mil pesos. Dichas haciendas están pobladas de sus casas y en ellas había un poco más de seis mil reses de ganado vacuno.

Mandó que, después de pagados los gastos de su funeral, se fundara una capellanía valorada en mil pesos, nombrando como capellán al bachiller don Pedro López de Alcántara, su hijo, para que rezara el número de misas que correspondieren a la limosna tasada en ese entonces. Una cédula de 18 de marzo de 1776 declaraba que no había vacantes para las capellanías a disposición de los fundadores de las mismas, recayendo la responsabilidad, sobre todo, en los parientes. En este mismo año, Lucía de Sicilia y Montoya mandó fundar una capellanía de misas cantadas a beneficio de su alma, la de sus padres, su hija fallecida y demás parientes cercanos, nombrado por primer patrón de ésta a su sobrino don Josef Antonio de Sicilia y Montoya, los beneficios recaerían en su sobrino y luego de que éste muera, en los hijos de él, con preferencia al mayor. Pero si el último faltara, la capellanía recaería en los hijos de su sobrina, doña Rita de Sicilia. Si éstos estuvieren pequeños, las misas se cantarían en la parroquia de la villa de Sonsonate, dando por limosna diez pesos por cada misa.

En el reino de Guatemala comúnmente se fundaban capellanías y obras pías. La capellanía era una donación de bienes muebles o inmuebles a una institución eclesiástica, iglesia, convento o cofradía, con el fin de establecer una memoria perpetua de misas. Solían ser fundadas por los sectores más poderosos de la sociedad colonial, y los beneficios económicos los recibían estos mismos sectores, por cuanto el clero estaba compuesto por miembros de las más prominentes familias. Funcionaba de la siguiente manera: una persona, a quien se llamaba fundador, donaba un fondo para el sostenimiento de un capellán y dicho capellán quedaba obligado a decir cierto número de misas en la memoria del primero y de todos los de su intención. La cantidad donada se invertía y el capellán recibía la renta que producía la inversión,[3] que generalmente era del cinco por ciento anual.

Las capellanías eran planteadas como perpetuas, por lo que la fundación no se agotaba con el primer capellán que la poseía, puesto que a su muerte o renuncia se traspasaba a otra persona de manera sucesoria. Desde el punto de vista económico, esta continuidad era posible porque las capellanías se financiaban con los réditos y no con el capital. Así, hubo algunas que se mantuvieron a lo largo de muchas décadas y

[3] El buen funcionamiento de una capellanía dependía de la seguridad de la inversión. Como en el siglo XVIII no había muchas opciones de inversión, casi siempre se recurría al censo consignativo o al depósito irregular. Para el funcionamiento económico de las capellanías véase Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España...,* capítulo 3., s. f.

aun, siglos. La fundación de una capellanía se establecía mediante un convenio escrito, firmado ante un notario. En él se definían los términos de la capellanía: el monto, las obligaciones del capellán y los bienes sobre los que se imponía la fundación (cuando ésta no se fundaba mediante dinero en efectivo), así como las personas en quienes debían recaer los cargos de capellán y patrono.

Los jóvenes que estaban interesados en seguir una carrera eclesiástica iniciaban su preparación desde edad muy temprana, y para costear sus estudios era necesario que tuviera una renta que se lo permitiera. Los capellanes que no tenían interés en una carrera religiosa debían renunciar a ella a los 30 años de edad (Velázquez, 1996: 96). Carmela Velázquez establece que la fundación de las capellanías se da a partir de los testamentos:

> Una de las fuentes principales de estas rentas las constituyeron las capellanías, por lo que muchos testadores instituyeron capellanías en sus testamentos para tratar de que alguno de sus descendientes se hiciera sacerdote, a cambio, el beneficiario debía retribuir la ayuda con la celebración de misas por la salvación de su alma. Los bienes sobre los que se instituía la renta podían ser: ganado, bienes inmuebles y riquezas en general. Esta renta era de un 5% sobre los bienes. En otros casos, se estipulaba la cantidad de dinero que debía otorgase al beneficiario en total o se le asignaba una cantidad por la celebración de las misas, ya fueran por su alma o por alguno de su encargo, como sería el caso de sus padres (Velázquez, 1996: 96).

Del total de testamentos, trece son los que especifican fundaciones de capellanías, lo que indica la exclusividad de esta fundación. Cada uno establece el precio a pagar. Todos cumplen con los requisitos de éstas y los montos varían de acuerdo a los recursos de cada otorgante. Manuel Carrera y Victoria González de la Madrid, esposos, fundaron su capellanía con un monto de 3,000 pesos, el más alto encontrado en estos archivos. Cuatro testadores apartaron 1,000 pesos de sus bienes para el financiamiento de sus capellanías. Los demás testadores otorgaban 200 a 400 pesos para las mismas (cuadro 2). Varían también los lugares en los que se realizaban estas capellanías, por ejemplo, podía ser en la iglesia parroquial de la villa de Sonsonate, o en el convento de San Francisco, en Guatemala. Los beneficiarios serían sus almas y las de sus parientes, y las misas podrían ser cantadas o rezadas. Cabe decir que las misas cantadas tenían más importancia a la hora de obrar por el alma del difunto.

Año	Nombre	Capellanía	Beneficiarios	Monto	Capellán / patrón	Lugar
1760	Nicolás Sigüenza		Su alma, la de su esposa y demás parientes	El número de misas que alcancen	Al pariente más cercano, prefiriendo al que escogiere el sacerdocio	
1761	Crisanta Rodríguez Mencía		Su alma, la de sus hijos y parientes	En finca de bienes raíces	Pablo, su hijo / Manuel Carrera, hijo	
1764	Josef Pérez de Vielma			1,000 pesos	Pedro López, su hijo / Pedro López y Fernando, hijos	Convento de San Francisco, Guatemala
1764	Pedro Castañeda		Su alma, la de su esposa, hijos y demás personas de su obligación	1,000 pesos	Su nieto don Francisco Arévalo	
1773	Josef López	Inquilino y obligado al principal Otra capellanía		200 pesos de capellanía que están en su poder Otra de 500 pesos	Josef Althaine de Castañeda Francisco Herrera, de Apaneca	Hacienda de San Jacinto Otra hacienda
1774	Matías de Espino y Alvarado	Capellanía de misas rezadas	Su alma, las de sus padres y las de todos sus ascendientes	--	Bartolomé de Espino y Alvarado, su hermano	Villa de Alguimes de la Isla de la Gran Canaria
1776	Lucía de Sicilia	Una capellanía de misas cantadas	Su alma, las de sus padres, hija y demás parientes		Hijos de Josef Antonio de Sicilia, sobrino, de mayor a menor / Josef Antonio de Sicilia, sobrino	Iglesia Parroquial de la Villa de Sonsonate
1776	Ignacio Cea		Su alma	Una capellanía sobre la casa	El cura del lugar	Ermita de Ntra. Señora del Pilar
1784	Casimiro Cuéllar	Capellanía para darle los sagrados ordenes a su sobrino. Quince misas	Su alma y la de Laureana Herrarte, su esposa	1,000 pesos	Dionicio Mencía	–
1784	Miguel de Castellón	Una capellanía de ocho misas	Su alma y las de sus padres	1,000 pesos		Iglesia de San Josef, Guatemala
1785	Juana Mathias Gochez		Su alma	445 pesos		Iglesia de San Antonio Ateos
1788	Manuel Carrera y Victoria González de la Madrid			3,000 pesos		

Nota: s. e. / s. f.

Del mismo modo se disponían las fechas y el lugar en donde debían decirse las misas y, en algunos casos, se atribuía la obligación de fomentar el culto de un santo, de la Virgen o de Cristo. Por último, se determinaban los requisitos para la sucesión de capellanes y patronos, después de la muerte o renuncia de las personas que ocupaban estos cargos.

Los inquilinos de las capellanías fueron de las familias más acomodadas, pues los intereses ascendían al 5%, el más alto permitido por la Iglesia. Este tipo de fundaciones garantizaba el sostenimiento del culto en la mayoría de iglesias y conventos, significando importantes ahorros para las congregaciones religiosas, puesto que con los intereses que producías dichas fundaciones se cubrían los gastos materiales que ello implicaba: cera, flores, pago al celebrante, etcétera. Además, la Corona había estipulado la limosna de vino y aceite para el consumo del culto y de la misa. Muchos fieles acostumbraron donar importantes sumas de dinero a esas congregaciones, las cuales eran invertidas en diferentes actividades económicas. En muchos testamentos es común encontrar a personas declarando como heredera universal de todos sus bienes a su alma, y para que dichos espíritus pudieran beneficiarse de esos bienes se encargaba a superiores de conventos que administraran esas numerosas fortunas.

La institución de la capellanía obedecía a la necesidad piadosa de sentirse protegido después de la muerte contra el castigo eterno, para calmar su propia conciencia, y además favorecía al sacerdote, quien recibía el derecho de la capellanía, con el objeto principal y prioritario de garantizarle su sustento. En parte, esta práctica favorecía la perseverancia de los jóvenes candidatos al sacerdocio, porque al sentirse protegidos económicamente para toda la vida, cedían menos a la tentación de dejar su vocación al sacerdocio.

En 1764, don Pedro de Castañeda, presentó sus disposiciones, de manera que las ganancias de la capellanía las recibiese su nieto, Francisco Arévalo, quien se encontraba en esos momentos en el Seminario de la Asunción de Guatemala. Dicha disposición fue redactada de la siguiente manera:

> Cláusula 7. Otro sí, mando que del remanente que quedare de dicho quinto, pagadas las exequias funerales, mandas forzosas, y segregados de los cien pesos arriba referidos, se imponga con su importe una capellanía a beneficio de mi alma, la de mi esposa, que en paz descanse, hijos y demás personas de mi mayor obligación, siendo la limosna de las misas a que se diere lugar dicho importe, conforme lo últimamente tasado en este arzobispado, para cuando llegue el caso de mi fallecimiento, por capellán de dicha capellanía a mi nieto don Francisco Arévalo, que actualmente se haya de colegial en el Seminario de la Asunción

> de Guatemala, y si por acontecimiento no se hubiese ordenado, cuando yo haya fallecido es mi voluntad rece en ínterin, las misas, el capellán del Convento de Nuestra Señora de Belén, de dicha ciudad de Goathemala, del que nombrare el real padre prior que fuere del expresado convento, con declaración de que si por algún acontecimiento no resistiese el expresado don Francisco Arévalo mi nieto, el orden sacro, recaiga dicha capellanía en mis parientes, prefiriendo para ello al más inmediato y próximo de ellos, siguiese uno en pos del otro, en tal manera que si el posterior estuviese rezando la capellanía, y después se ordenare el anterior, pase a él el beneficio, y conforme de la limosna de la referida capellanía, de la cual nombro por patrón de ella al señor cura que actualmente es y en adelante fuere, de este partido, que así es mi voluntad.
>
> Cláusula 8. Otro sí, mando y encargo, a mis albaceas, que el monto del valor de la capellanía que arriba se expresa no exceda de mil pesos aunque el remanente de mi quinto importe más, porque el sobrante que resultare después de pagadas las mandas forzosas, exequias funerales, e impuesta dicha capellanía, es mi voluntad, que dicho sobrante se reparta igualmente entre mis herederos.

Se ha visto, aquí, una aproximación de las manifestaciones y actitudes religiosas de los otorgantes ante la proximidad de su muerte. La fe, mostrada por medio de disposiciones como el entierro, ceremonias, manifestaciones de fe en una especie de oración –señalado al principio del texto–. Los testamentos, en la Edad Media y hasta el siglo XVIII, eran otorgados ante escribanos instruidos por la Iglesia, pues la muerte, en su sentido amplio, fue utilizada como un medio de control.

Bibliografía

Ariès, Philippe (1975), *Morir en occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

— Ariès, Philippe (1999), *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus.

Delgado, Jesús (1991), *Sucesos de historia de El Salvador: I. Introducción a la historia de la iglesia en El Salvador (1525-1821)*. San Salvador, Imprenta Criterio.

Ramos, Elvira y Adriana Quintero (s/f), "Léxico español colonial venezolano en testamentos merideos del siglo XVII. Una evaluación del corpus". Mérida, Venezuela, Universidad de Los Andes, http://acade miaperuanadelalengua.org/files/ramos-quintero_0.pdf

Luque Alcaide y Josep Saranyana (1992), *La iglesia católica y América*. Madrid, MAPFRE.

Montes, Santiago (1977), *Etnohistoria de El Salvador: Cofradías, hermandades y guachivales*. San Salvador, Ministerio de Educación.

Pinto Soria, Julio (ed.) (1993), *Historia general de Centroamérica,* tomo II. Madrid, FLACSO.

Schumann Guerra, Ana Elisa (2008), *Manifestaciones de religiosidad ante la muerte en testamentos de Santiago (1750-60) y la Nueva Guatemala de la Asunción (1800-10).* Tesis de licenciatura, Guatemala, Universidad del Valle de Guatemala, Facultad de Ciencias Sociales, p. 24.

Velázquez, Carmela (1996), *Las actitudes ante la muerte en el Cartago del siglo XVII.* Tesis de maestría del posgrado centroamericano en Historia de la Universidad de Costa Rica.

— (2004), *El sentimiento religioso y sus prácticas en la Diócesis de Nicaragua y Costa Rica, siglos XVII y XVIII*. Tesis de doctorado, Sistema de Posgrado Centroamericano en Historia de la Universidad de Costa Rica.

Von Webeser, Gisela (s. f.), La contribución de las capellanías de misas a la salvación de las almas en la época novohispana. http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn16/EHN01608.pdf

Facciones y parcialidades en la conformación de los pueblos indígenas de la época colonial: una perspectiva etnohistórica

Marie Annereau-Fulbert[1]

Los Altos de Chiapas y Guatemala comparten aspectos similares en cuanto al régimen colonial: una zona poco atractiva, la audiencia de Guatemala como principal sede de administración, una fuerte presencia de los frailes como una terminología compartida de *calpul* y parcialidad. Estos términos cambiaron de contenido a lo largo de la época colonial. Sin embargo, pienso que reflejan algunos rasgos de la organización postclásica entre los grupos culturales presentes. Parto de la hipótesis que el faccionalismo introducido durante la Colonia, con el modelo de la congregación, pudiera retomar mecanismos más antiguos. A partir de los vocabularios de los siglos XVI y XVII y otros documentos de archivo, trataré de rescatar las huellas de dicho patrón dentro del proceso de conformación de los pueblos que dio lugar a gran parte de la geografía actual de los Altos.

Quiero compartir algunas reflexiones acerca de los procesos de congregación de la época colonial en las tierras altas mayas de Chiapas y Guatemala, a partir de lo que nos dicen los *vocabularios* coloniales. Se trata de un género documental interesante en sí porque constituyen, para retomar la palabra de Hanks (2010: 119), al igual que las demás artes, catecismos y doctrinas, "instrumentos de la reducción" con un impacto directo en el idioma, el lenguaje y forzosamente en la cultura indígena. Al mismo tiempo, dan a ver varios aspectos de la vida de los indígenas bajo el régimen colonial que nos indican que ciertos mecanismos no fueron tan ajenos a la lógica indígena como lo veremos más adelante con la organización paralela de *chinamit* y *calpul*.

Lejos de una imagen inmutable de los pueblos indígenas de hoy en día, sabemos bien que ellos son el resultado de procesos históricos arraigados en los primeros años de la época colonial. Hay que lamentar, sin embargo, las reconstituciones muy fragmentarias de tales procesos en el tiempo a pesar de la gran literatura antropológica sobre comunidades indígenas modernas que dejó al margen de la investigación la dimensión propiamente histórica de los pueblos bajo estudio y sus condiciones de creación.

[1] Doctora por la Universidad Pantheon-Sorbonne, Paris. Becaria del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM, 2011-2013. mfulbert@hotmail.com

Resulta muy difícil restituir la historia de las repúblicas de indios, las nuevas realidades coloniales bajo un proceso de homogeneización jurídica, social y política. Vuelven a ser, al final, comunidades muy heterogéneas. Basta con citar la definición de la Real Academia Española en la entrada "parcialidad" para darse cuenta de tales mecanismos. La parcialidad designa el:

> Conjunto de muchos que componen un familia o facción, lo que es común entre los Indios. Lat. *Factio*. Familia. Acost. Hist. Ind. Lib.6 cap.13. Porque en conquistando cada provincia, luego reducían los indios á Pueblos y comunidad y contabanlos por parcialidades, y a cada diez Indios ponían uno que tuviese cuenta con ellos (RAE a 1737: 125, 2).

Tal definición es interesante en sí porque la primera parte lleva la idea de una característica autóctona mientras la segunda hace claramente referencia al proceso de reducción artificial emprendido por los españoles, cambiando así de manera irremediable las antiguas solidaridades y costumbres sociales y políticas de las nuevas provincias ¿Que sabemos de la historia en las vísperas de la conquista de los grupos indígenas? Antonio de Remesal [1619] narra que *los indios vivían en su gentilidad a pueblos diferentes de otros, con diferentes nombres, diferentes señores, diferentes gobiernos, diferentes ídolos, y diferentes lenguas [...] de donde procedía ser ellos entre sí mismos poco sociables, antes continuamente andaban en guerras, bandos y diferencias unos con otros* (1932, libro VII, cap. XXIV).

Bandos, parentelas, facciones y parcialidades, son vocablos siempre usados en los documentos escritos para tratar de entender la antigua estructura autóctona o, más bien, para apoyar y justificar la política de congregación frente a un des–orden político, un estado de guerra permanente. En las vísperas de la conquista, el panorama político de los Altos es complejo, fragmentado en varias entidades políticas –provincia, señorío o reino según las regiones– con afiliación étnica distinta, que no coinciden con las fronteras lingüísticas tales como trataron de imponerlas luego los religiosos. La arqueología como la etnohistoria nos dan algunas reconstituciones acerca del reino de los k'iche' centrado en la capital Q'umarkaj (Carmack, 1981). Aunque falte mucho por entender el mismo patrón postclásico tardío en Chiapas, tenemos las huellas históricas de "señoríos" como Zinacantán (Viqueira *et al.*, 1998), Chiapa (Navarrete, 1966) o Copanaguastla (Humberto Ruz, 1986: 48-52). En esta nebulosa de "naciones" y "provincias" los españoles tuvieron que poner orden, clasificar y encasillar a los nuevos sujetos de la corona española.

Mapa 1. Ubicación indicativa de los lugares mencionados en el texto (modificado de Viqueira y Humberto Ruz, 2004)

Ideología de la reducción

Examinando la documentación desde los principios de la época colonial hasta la actualidad, observamos que la congregación, o la reducción, nunca ha sido un éxito. ¿Cuáles fueron los objetivos de tal tremenda empresa que empezó desde los años 1540? Concentrar localidades dispersas, facilitar el tributo como la doctrina dotándolas de servicios básicos, favorecer el "buen gobierno, querencia y cohesión social". Son las palabras apenas modificadas del proyecto reciente de las ciudades rurales sustentables en el estado de Chiapas, que podrían ser las de algún administrador o religioso de la época colonial. Son nuevas estrategias para un problema ya antiguo, una respuesta urgente a la alta dispersión de la población indígena dentro de un paisaje orográfico accidentado.

Examinamos los diccionarios coloniales como el tzeltal–español de Domingo de Ara compilado a final del siglo XVI (1571)[2] en el convento dominico de Copanaguastla

[2] La fecha de 1571 es comúnmente admitida pero según el estudio de Humberto Ruz (1986) fue compilado antes de 1560.

o el español-kaqchikel del franciscano Tomás de Coto del siglo XVII (1647),[3] concluido en el convento de Guatemala. Antes de llegar a Guatemala, este fraile habría pasado por el convento franciscano de la guardianía de Huitiupan, o Gueyteopan,[4] para doctrinar los indígenas tzotzil del valle de Huitiupan, descuidados por los dominicos. Dos entradas del vocabulario de De Coto lo atestiguan:

> PERSONA [...] Y en la lengua tzotzlem o tzinacantecla, q[ue] es la q[ue] se habla en Gueiteopa, y yo aprendí y estudié y trauajé en ella en Io que dejó escripto el venerable Padre fr[ay] Pedro de la Cruz, de la orden de n[uest]ro p[adr]e Sancto Domingo, de los primeros q[ue] entraron en aquella tierra, y q[ue] entré predicándola y enseñándola por auérsela enseñado el çielo, vsa del mesmo término o modo, porq[ue] vinik, en aquella lengua, es Io mesmo que en ésta vinak (Acuña, 1983: 413).
>
> SAL: Aq,am. Y es nombre casi g[enera]l a las lenguas q[ue] ay desde Guat[emal]a a Yucatán. Y lo mesmo ixim, por "el maíz", y otros nombres y algunos verbos, como lo noté en la lengua de Güeiteopa y las q[ue] ay por los llanos q[ue] llaman de Chiapa (Acuña, 1983: 504).

Es relevante respecto a la comparación entre las dos regiones de los Altos. Muchos vocablos ilustran la inquietud de parte de los religiosos en diferentes épocas para congregar a la población indígena; *e.g.* amontonar, juntar, recoger, congregar, reducir, que comparten una misma raíz maya, *mol* (cuadro 1. Para las recapitulación de las voces indígenas). De igual manera, varios vocablos se relacionan con el proceso de congregación en sí, como sus fracasos; *e.g.* poblar, despoblar, asolar, o volver a poblar. Los ejemplos en la documentación son numerosos al respecto.

Desde luego se instala la dicotomía entre lo bárbaro y lo civilizado, el monte, la montaña y el valle donde se encuentra el pueblo de reducción y donde la gente vive en policía. Hace claramente referencia a ello los vocablos salvaje o descortés, *uayumal vinic* (de *uayumal*, "cosa de montaña"), *huyubal vinak* ("gente del monte"). Muchos episodios documentados se refieren a los asaltos que padecieron los pueblos de congregación ubicados a la frontera con los insumisos lacandones en Chiapas (Breton, 1979: 62). Además, la montaña es siempre asociada con los lugares de la costumbre, de los ancestros, de la resistencia; observación que se verifica en la documentación escrita a lo largo de la época colonial hasta hoy en día.

[3] Este vocabulario fue transcrito y estudiado por Acuña (1983).
[4] Los franciscanos entraron a partir de los años 1577 (Viqueira, 1997).

Cuadro 1. Recapitulativo de los términos en lengua maya mencionados en el texto (se conserva la ortografía tal como aparece en los dos diccionarios)

	Tzeltal (Humberto Ruz, 1986)	Kaqchikel (Acuña, 1983)
Congregar	Mol (336)	Mol (285)
Sitio o sitio de pueblo despoblado	Leghlem (320)	Ochochibal "casa antigua en que ya no se abita, o lugar donde vbo casa" (91)
Volver a poblar	Liquez achculegh (321)	
Gente del monte	Uayumal vinic (403)	Huyubal (146, 355) qechel vinak (507)
Contar, juntar	Tzob (399)	Chob (110)
Barrio	Tamilna? "Pueblo sujeto a otro" (376)	Ru qiyal ama3, ru qiyal tinamit Quere ru 3a ama3, quere ru 3a tinamit (64)
Pueblo	Mucul lum, mucul ghculegh (337)	Ama3, o tinamit; si es grande, diçen: nima ama3, o tinamit; si pequeño: qhuti ama3, o tinamit (446)
Comarca, cercano en sangre, amigo, afable de condición o, muchedumbre		Qiyal (99, 126, 30, 322, 359)

Crisis y rupturas

Acerca de los procesos de congregación, la información es siempre parcial, a tomar con cautela, y los episodios en realidad muy fragmentarios y diluidos en el tiempo. Aun cuando partimos del elemento básico o mínimo que constituye la parcialidad. Evocamos al principio la fecha de 1540 que marca el inicio de la evangelización y la "pronta" aplicación de las Leyes Nuevas. Sin embargo, habría que remontar hasta la época de las encomiendas cuando se hizo la primera segmentación de los grupos indígenas repartidos entre los diferentes bandos españoles; episodio que sigue oscuro para las dos regiones de los Altos a pesar de estudios puntuales. Bernal Díaz del Castillo (1568)[5] nos da un testimonio esclarecedor al respecto:

[5] Consultamos la edición crítica de José Antonio Barbón Rodríguez (2005).

> Y este señalamiento unas veces es por personas, diciendo: 'Yo os doy e señalo tantos indios casados' que se entiende con sus mujeres e hijos; y otras veces por casas e buhíos, señalándole tantas casas pobladas de visitación, que se entiende que ha de tener moradores, porque hay en algunas partes indios que tienen a dos y a tres casas, y todas son de un solo dueño, y éstas no se cuentan mas de por una. Otras veces se da por señores o por principales, nombrando el principal o señor de tal parte con todos sus subjectos y datarios; y otras veces por términos de tal parte a tal parte los indios que hobiere, o tal valle (Barbón Rodríguez 2005: 340).

Aquí, o bien se trata de parentelas, una entidad política[6] o una unidad geográfica. En tales documentos, el término parcialidad recubre una variedad de sentidos cual es imposible deslindar entre todos sin mayor contextualización. No sabemos en qué medida estas segmentaciones alteraron los patrones ya existentes. Sin embargo, volviendo a la segunda entrada de la definición de la parcialidad de la RAE, se trata de una mera categoría contable (*tzob/qhob*) para designar una unidad tributaria, un grupo de trabajadores dentro de un pueblo, tal como se ilustra en el vocabulario kaqchikel de T. Coto:

> CONTAR [...] Contar parçialidades, órdenes, cofradías, o los q[ue] salen o entran en officios, vsan destas part[ículas]: *qhob, molah*; vg., *hu qhob, hu molah; ca qhob, ca molah*, etcétera (Acuña, 1983: 110).
>
> CONGREGAÇIÓN, o cofradía, o junta, o orden de religiosos: Qhob [...] que qhoboqhoxin ah çamahoma pa qui moc, qui çamah ("se han congregado los trabajadores en su parcialidad, su trabajo") (*Ibid*: 108).
>
> PARÇIALIDAD, junta, congregación o cofradía: *Moc*, o *qhob*, o *qol*, o *poq*, [...] También van del nombre chinamit, por las parçialidades o calpules que ellos tienen entre sí. Y se varía: nu chinamital, a chinamital, etcétera (*Ibid*: 393).
>
> MATRÍCULA, o memoria: *Ahilabal*; [...] Quando se matriculan por parçialidades o chinamitales, diçen: *ti qhoboqhoxin hu tak moc chi chinamital; tu hurela ru vinakil hu tak qhob chi ahaua, ti mocomoxin ru vinakil hu hun chi ahaua*, "cada señor o cabeza de chinamital va llamando, o estirando, su gente, los de su parçialidad o chinamital" (*Ibid*: 337).

En estos ejemplos observamos que se perfila otro tipo de organización bajo los términos de *calpul* y *chinamit*. Ahora bien ¿cómo operaban los religiosos quienes fueron

[6] Sin saber con certeza si se refiere a una autoridad reconocida como tal por la comunidad o si es designada por los propios encomenderos.

los principales actores, en la mayoría de los casos, de la tarea de congregación? Lo sabemos a grandes rasgos gracias a las crónicas de los religiosos como Remesal (1619) y Ximénez (1929-1931), testimonios que por tanto no son contemporáneos a tales procesos. Debemos a Calnek (1970) y Viqueira (1997) la ardua tarea de haber recopilado los datos disponibles pueblo por pueblo en este sentido.

- Los religiosos juntaron "pueblecillos" o varios asentamientos indígenas para fundar un pueblo con un nuevo nombre. En los llanos de Chiapas, pueblos fueron fundados principalmente para servir de metas a los viajeros y comerciantes a lo largo del antiguo camino real como Coapa, Escuitenango y Aquespala, sin ningún vínculo con el patrón Postclásico Tardío (Lee, 1979: 211). La mayoría de estos sitios van a desaparecer en la segunda mitad del siglo XVII;
- Congregaron varios asentamientos a una unidad prehispánica ya existente la cual da su nombre al pueblo entero y a la parcialidad de habitantes originarios. Ésta es llamada mayor respecto a las demás. La parcialidad Chajomá del pueblo de San Juan Sacatepéquez en Guatemala (*ca*. 1562) es definida como tal en el sentido de que es constituida por los descendientes del antiguo asiento prehispánico, Jilotepeque Viejo, y por juntar la población más grande. Su rol dentro de la comunidad es apoyado asimismo por el hecho de que su representante sea designado bajo el término "cacique", mientras los de las demás parcialidades son solamente "principales" (Borg, 1998: 174).

En este contexto, las parcialidades tienden a contraer una identidad propia dentro del pueblo de congregación, incluso teniendo su propia tasación (que tiene su origen en los tiempos de encomienda (Viqueira, 1997), su tierra en el caso de Guatemala,[7] cierto grado de autonomía organizativa en asuntos judiciales y religiosos, y siempre la memoria de su traslado llegado el caso, conservando así su propia integridad como lo documenta al parecer de manera anecdótica T. de Coto en su vocabulario kaqchikel:

> PARÇIALIDAD [...] Quando alguno deja su parçialidad y se pasa a otra, le diçen: *yuhul, chicol chi vinak, x-el ch'u coh ol ru chinamital, ch'u cohol chinamit x-apon vi rumal ru yuhuh*, ID EST, mezclador o reboluedor, q[ue] se junta o rebuelbe con otra parcialidad (Acuña, 1983: 394).

[7] Algunos casos son documentados acerca de conflictos de tierra entre parcialidades de un mismo pueblo o con pueblos vecinos, como en Sacapulas, Quiché, Guatemala. Títulos existen al respecto. Incluso miembros de la comunidad llegan a pagar tributo por parcialidad (Hill y Monaghan, 1987).

Varios episodios son documentados relativos a epidemias, catástrofes demográficas a finales de los siglos XVI y XVII, y rebeliones como la de 1712 en Chiapas, iniciada en el pueblo de San Juan Cancuc, que afectaron la continuidad histórica de la parcialidad como su realidad sociológica a lo largo de la época colonial. En efecto, después de dicho sublevamiento que se difundió a varias otras comunidades indígenas, los españoles reubicaron a muchas poblaciones.[8]

Nos enfrentamos todavía con la polisemia y el polimorfismo de tal terminología colonial. Sin embargo, los vocabularios nos ayudan a entrever otra constelación semántica relativa a otra realidad de los pueblos.

¿Una organización discreta y paralela?

Tal terminología de la parcialidad está asociada con una terminología vernácula, el *chinamit* en Guatemala, o el *calpul* en Chiapas. Este último término no aparece en el vocabulario tzeltal de Copanaguastla, área geográfica que podría tener un desarrollo cultural distinto a las demás. Ello se verifica asimismo en la trayectoria económica temprana del valle de Comitán donde los españoles se apropian rápidamente del territorio, bajo la forma de haciendas, en detrimento de las comunidades indígenas esparcidas.

Las diferentes ocurrencias del término nos permiten destacar varios aspectos: el *chinamit* como una unidad residencial, un grupo de familias no necesariamente emparentadas pero que comparten una descendencia ficticia:

> LINAGE o parçialidad, o los que son de vn mesmo apellido: *Chinamit*; *vg.*, *yn ru chinamit Baqahol*, o *Xahil*[9], q[ue] son apellidos o parçialidades, "yo soi del apellido o parçialidad de Baqahol". Y así de otros [...]. Y, aunq[ue] diçe, *xa hun ka te, ka tata*, no se entiende q[ue] son hijos de vn padre y de vna madre, sino en el sentido dicho. Y así para deslindar entre éstos sus parentescos y linages, es menester mucho y sauer mucha lengua, por la equivocaçión q[ue] tienen en tratarse como parientes, o con los nombres de q[ue] vsan en sus parentescos los q[ue] son de vn chinamital, o familia o parçialidad.
>
> Deste nombre, chinamit o chinamital, sale el verbo: *tin chinamitalih*, por enparentar o haçerse de vna parçialidad; vg., *qu'in a chinamitalih ta, at P[edr]o*, "hazme tu

[8] Por ejemplo, la parcialidad de *Tuni*, comprendida en el pueblo de Bachajón, desaparece en 1712 luego de epidemias que padeció la región y tras los disturbios provocados por la rebelión (Calnek, 1970: 110). Sin embargo, Breton (1979: 60) señala que no se sabe si fuese por desaparición, asimilación o desplazamiento de su gente.

[9] Baqahol y Xahil son los apellidos de linajes mayores de los Kaqchikeleb. Miembros del linaje Xahil son los autores del *Memorial de Sololá* o *Anales de los Kaqchikeles*.

> pariente o parçial". || Para significar que son de vn linage por sanguinidad, diçen: *xa hun ticbal, avexabal kichin, ivichin, quichin*, tomando la metáphora de la sembradura de árbol o milpa, q[ue] eso es *ticbal y avexabal*, [derivados] de *tin tic y ti u'avexah* (Acuña, 1983: 314).

Una unidad social que actúa en favor de sus miembros:

> COMÚN cosa, ID EST, de todos: *Popol ichinah*. [...] De aquí, *ti ka chocolaah*: juntar así el cacao y beberlo; *vg*., *ti ka chocolaah ru kumic k'uqiya*. Y Io vsan, también, para yr de común a haçer algo, como a cabar la millpa de algún amigo, y q[ue] allí los del chinamital an juntado para regalarlos (Acuña, 1983: 105).
>
> CONTRIBUIR [en] tributo: *Qui patanih, tin ya nu patan*. [...] *Nut*: es çierta cant[ida] d, o lo q[ue] vno puede dar de cacao para ayudar a algún pariente, o del chinamital, q[ue] está preso o trae pleito (*Ibid*: 112).
>
> RECOGER de casa en casa los chinamitales cacao, diez o veinte cacaos de cada casa, para ayuda[r] a casar a alg[un]o o sacarlo de la cárzel, diçen: *Ti ka mol nut ch'u chi r'ochoch ka chinamital* (*Ibid*.:470)
>
> QUEJA [...] YTEN, quando alg[un]o se queja de q[ue] otro Io a puesto ante los alcaldes, o quejándose dél a los de su chinamital, q[ue] es Io q[ue] suelen haçer, vsan del verbo *tin qayih* (*Ibid*: 456).

Una unidad política representada por un líder o cabeza:

> REGIR [...] Regir, los q[ue] son cabezas, a sus chinamitales: *tin tihoh, tin quxlaah*, o *tin too*; *vg*., *que ru tihoh Pedro*, *que ru too he r'al, ru qahol*. Y, al que así rrige su chinamital, le llaman: *qui nabei ru chinamital*, *qo ch'u vi r'al*, *ru qahol*, *qo ch'u vi ru q,akat ru chinamital*, o *tihoy quichin, tool quichin*, o *3ahol r'akan ch'u va just[ici]a*, ID EST, "el q[ue] les haçe q[ue] reuerençien a la justiçia" (*Ibid*: 477).

Los investigadores concuerdan en el hecho de que se trata de la unidad social fundamental en tiempos de la conquista, pero no siempre concuerdan sobre su contenido social. Aquí ronda la famosa institución azteca del *calpulli*, aunque en las crónicas indígenas de Guatemala, *chinamit* se asocia a un término vernáculo *nim ja* ("gran casa" en k'iche' y lenguas afiliadas), además de ser bien identificado arqueológicamente (Breton, 1993).

Cabe destacar que resulta difícil deslindar entre la lógica indígena y la imposición española. Hasta los mismos españoles se perdieron. Pasan a veces de una palabra a otra para designar un mismo grupo indígena en un mismo documento, e inclusive en

una misma frase. O se puede encontrar en la documentación tal parcialidad del barrio de tal pueblo con mención de las distintas autoridades relativas a cada segmento, alcaldes, regidores, cabezas de calpul y "tatoques", que intervienen en el gobierno local (Ystapa [1613] en Díaz Cruz, 1999: 89).

Los vocabularios nos ayudan a entrever todas las aproximaciones semánticas de los españoles al respecto. Hay que retomar la documentación en este sentido. Vemos que "parcialidad" como *chinamit* o *calpul* llegan a definir las mismas subdivisiones dentro de la comunidad de reducción. El *chinamit* o el *calpul* incluso se diluyen dentro del patrón en barrios en épocas más tardías. El vocabulario de T. de Coto apoya esta idea, pues consta de una sola mención, una perífrasis en kaqchikel bastante oscura como si el informante quisiera traducir concepciones ajenas con términos de su propio idioma:

> BARRIO : *Ru qiyal ama3* o *tinamit*, o *quere ru 3a ama3* o *tinamit*, (*Ibid*: 64).

De manera literal se entiende como un asentamiento "cercano" en términos de proximidad y relaciones (*qiyal* designa la comarca, el cercano en sangre, el amigo como el afable de condición o, por extensión, la "muchedumbre") con una aldea o un pueblo (*ama3* o *tinamit*), tomando la metáfora del brazo o de la rama del árbol (3a). Ximénez ilustra tal asentamiento extendido "como las patas de una araña" (1929). En el sentido geográfico como político, se trata de una estancia o pueblo sujeto a otro (*Puebleçi1los pequeños q[ue] suele auer junto a los grandes: ru 3a ama3, ru 3a tinamit* (Acuña, 1983: 446).

Ejemplos más claves son proporcionados por pueblos en los cuales coexisten los dos tipos de organización como en Bachajón, Chiapas (Breton, 1979). Tal comunidad es dividida en dos barrios,[10] San Jerónimo y San Sebastián, cuyo límite es materializado por una banda de tierra que divide el territorio como el centro mismo. Cada barrio tiene su propio ejido como sus propias autoridades. San Jerónimo se compone de dos mitades hasta recientemente endógamas (*ahk'olna* / *ahlana*). La historia de "los de abajo" (*ahlana*) remonta a los primeros siglos de la Colonia y a la formación inicial del pueblo. En cambio, el barrio de "los de arriba" (*ahk'olna*), tiene una población más reciente cuya llegada no puede ser determinada con certeza. El barrio de San Sebastián se divide en 4 *kalpul* (*k'atinajib* en tzeltal), Lakma' winik (*muk'ul kalpul* o "gran kalpul"), Ti'ja' winik, Ba'il winik y jWayel winik, de poblamiento prehispánico. Pues el pueblo colonial resultó de la congregación de 3 parcialidades, Xuxuycapa, Tuni y Lakma'. Cada parcialidad tenía su propio encomendero, como sus propias autoridades, lo que

[10] La organización en barrios como tal es posterior a 1720 asimilando la parcialidad al barrio (Breton, 1979: 60).

surgiere cierto grado de autonomía política en tiempo de la conquista.[11] Según Breton, el nombre Xuxuycapa era fijado al nombre de Bachajón. Quizás era la más importante en este tiempo llegando a definir el pueblo entero. Lakma' designaba en los documentos escritos coloniales uno de los barrios de la comunidad de reducción, antes de ser mencionado actualmente como el "gran kalpul" respecto a los demás dentro del barrio San Sebastián. Cada grupo tiene una definición territorial según la presencia de sus miembros repartidos en el territorio del barrio (tal estructura es ampliamente analizada en Breton, 1979: 55-65). Los procesos de conformación de Bachajón no son todos aclarados, sin embargo, observamos que la organización en *kalpul* sigue paralela a la de los barrios sin que la primera se reduzca a la segunda.

Por lo tanto, *calpul* y *chinamit* tienen una distribución cronológica y geográfica compleja y su huella es escasa, por ejemplo, en la documentación de Chiapas, a pesar de su fuerte presencia en los pueblos contemporáneos, a la diferencia de Guatemala.[12] Sin embargo, el término *calpul* puede surgir a la vuelta de un documento. Es más, siempre aparece dentro de un contexto de conflicto; ahí se adecúa con la primera parte de la definición de la parcialidad, la "parcialidad–facción".

En el famoso conflicto ocurrido desde la década de 1540 en Chiapa de Indios (Suñe Blanco, 1992) relatado de manera extensa en varios episodios por Remesal (1619, libro VI, caps. XIIII-XXV, libro VII, caps. XVIII-XXI, libro VIII, caps.VIII-XII) dadas las altas tensiones entre los españoles (el famoso encomendero Baltasar Guerra y las autoridades provinciales) y los religiosos, y un fenómeno de faccionalismo entre los propios indígenas, en aquel tiempo– el *calpul* se asocia, con un grupo social determinado, dentro de la comunidad de reducción, de donde venía el cacique, con pueblos sujetos a cierta distancia de la cabecera y con un adoratorio (*teupas*), pues algunos de sus miembros fueron acusados de idolatrar y sacrificar.

Otro ejemplo son las ordenanzas dictadas para el valle de Guatemala por el oidor Pedro Melián (XXX, 1639). Este último estipula la abolición de las "*cabezas de calpul*, chinimital o parentela", en los pueblos por creerse *justicia superior de los pueblos, sin hacer caso de los gobernadores ni acaldes ni darles cuenta, en sus casas particulares se juntan y sientan*

[11] Los documentos disponibles relativos a la parcialidad de *Tuni* apoyan esta hipótesis (Breton, 1979: 56-58).

[12] Las fuentes coloniales que mencionan el *calpul, chinamit* o *chinimital*, son numerosas. Sin embargo, su permanencia, bajo formas remodeladas, son escasas en las comunidades indígenas modernas. En el pueblo de San Andrés Sajcabajá (quiché), Breton (1988) señala la existencia de tal terminología, *kolpul*; término por lo tanto residual que los ancianos equivalen más bien al *mlaj* (hay que destacar la analogía con la raíz *mol* o la partícula numeral *molah*). Designa a los tres grupos rituales –constituidos de *ajwab* o principales– entre los cuales se reparte la población comunitaria. Se relacionan además con el sistema de cargos tradicionales. Breton (p. 26) ha subrayado la analogía entre el nombre de uno de estos grupos rituales con el nombre de una de las parcialidades coloniales del pueblo a principio del siglo XVII.

como por tribunal a conocer de los pleitos y culpas de su chinimital y los prenden, azotan y condenan en penas pecuniarias y les quitan sus tierras y casas y se las venden o dan a otros o ellos las toman para sí [...] *Ordeno y mando que de aquí adelante ningún indio se llame cabeza de calpul ni a titulo de serlo haga ni intente cosa alguna de las sobredichas so pena de doscientos azotes la primera vez* (Chinchilla, 2001: 158-159).

Hasta el final del siglo XVII y más allá, observamos las huellas de dicha organización en contextos de idolatría o regreso a los antiguos lugares de la costumbre, trayendo alboroto dentro de la comunidad. Un testimonio acerca de los naturales de Santa Catarina Pantheló (antiguamente Santa Catalina Zactán) deja entrever que aun en una época tan tardía como los finales del siglo XVIII, los *calpules* estaban relacionados con juntas en el monte *de cuyas juntas y resoluciones pueden ofrecerse otros estragos mayores* (AHD, exp. 655.2, f°9 – Pantelhó, 1796).

Consideraciones finales

El panorama social y político de los Altos mayas es complejo antes de la conquista. Sin embargo, no hay que establecer por tanto una ruptura tan radical entre patrones indígenas y españoles. La lógica indígena sigue subyacente. Las parcialidades bajo este estudio son unidades sociales que obedecían a las necesidades de un orden político, tanto en la época colonial como antes de la conquista. Los vocabularios nos ayudan a una lectura topológica de los documentos cuando nos enfrentamos a tal terminología común en el lenguaje de los colonos. Es tarea ardua y faltan muchas investigaciones todavía. Primero, hay necesidad de escribir microhistorias para luego tener una idea diacrónica de tales procesos para la región de los Altos. Solo un microanálisis –limitado y precisamente situado en el tiempo– y un seguimiento cronológico nos pueden dar a entender las divisiones operadas en la época colonial y, la lógica que presidía las relaciones entre varias parcialidades independientemente de las denominaciones españolas. Segundo, hay necesidad urgente de retomar la investigación histórica en Chiapas para los siglos más tempranos de la Colonia.

Abreviaturas

AHD: Archivo histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

AAGHG: Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

Bibliografía

AHD, Pantheló 1796, exp. 655.2, f°9 "Los naturales que fueron del pueblo de Santa Catarina Pantelhó y hoy del de San Miguel Mictontic piden volver al primer pueblo y licencia para construir un templo".

Ara, Domingo de (1986), *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla* (edición de Mario Humberto Ruz). México, UNAM, Fuentes para el estudio de la cultura maya, núm. 4.

Barbón Rodríguez, José Antonio (2005), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (manuscrito, Guatemala). México, El Colegio de México.

Borg, Barbara E. (1989), "Los mayas kaqchikeles de Sacatepéquez y la encomienda de Bernal Díaz del Castillo en Guatemala", en *Mesoamérica* 35, pp. 155-198.

Breton, Alain (1979), *Les tzeltal de Bachajon : habitat et organisation sociale*. Nanterre, Laboratoire d'ethnologie Nanterre.

—, 1988, "Modalités du peuplement et évolution des terroirs dans les hameaux de San Andrés Sajcabajá, Quiché, Guatemala", en Henri Lehmann (dir.), *San Andrés Sajcabajá*. Paris, Mémoire 17, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

—, (dir.) (1993), *Representaciones del espacio político en las tierras altas de Guatemala: estudio pluridisciplinario en las cuencas del Quiché oriental y de Baja Verapaz*. México-Guatemala, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Calnek, Edward E. (1970), «Los pueblos indígenas de las Tierras Altas», en Norman McQuown y Julián Pitt-Rivers, *Ensayos de antropología en la Zona Central de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista.

—, (1988), "Highland Chiapas before the spanish conquest", en Douglas D. Bryant, Thomas A. Lee, Brian Hayden and Edward E. Calnek, *Archaeology, ethnohistory, and ethnoarchaeology in the Maya highlands of Chiapas, Mexico*. New World Archaeological Foundation 55, Brigham Young University, Provo.

Carmack, Robert M. (1981), *The quiché maya of Utatlan*. Norman, Oklahoma Press University.

Chinchilla Mazariegos, Oswaldo (2001), "Ordenanzas para el valle de Guatemala por el oidor Pedro Melián (1639)". Nota introductoria y transcripción, *AAGHG*, LXXVI, pp. 143-160.

Coto, Thomas de (1983), *Thesaurus verborum, vocabulario de la lengua cakchiquel y guatemalteca*. (edición de René Acuña). México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Díaz Cruz, Manuel J. (1999), "La élite indígena colonial de la alcaldía mayor de Chiapas", en *Boletín Americanista* 49, pp.81-101.

Hanks, William F. (2010), *Converting words. Maya in the age of the cross*. Berkeley, University of California Press.

Hill, Robert M. y John Monaghan (1987), *Continuities in highland maya social organization. ethnohistory in Sacapulas*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Lee, Thomas A. (s. f.), "Coapa, Chiapas: a sixteenth-century Coxoh maya village on the Camino Real", en Norman Hammond and Gordon R. Willey (eds.), *maya archaeology and ethnohistory*. Austin, University of Texas Press.

Navarrete, Carlos (1966), *The chiapanec history and culture*. New World Archaeological Foundation 16, Brigham Young University, Provo.

Real Academia Española (comp.), *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*... Madrid, Real Academia Española, tomos primero y quinto, que contienen las letras A-B (1726) y O-R (1737).

Remesal, fray Antonio de (1619), *Historia de la prouincia de S. Vicente de Chyapa y Guatemala de la orden de nro glorioso padre Sancto Domingo: Escriuense juntamente los principios de las demás prouincias desta religión de las yndias occidentales, y lo secular de la gobernación de Guatemala*... (publicado por Francisco de Angúlo). Original en la Universidad Complutense de Madrid.

Suñe Blanco, Beatriz (1992), "Conflicto y faccionalismo en Chiapa (siglo XVI) a través de testimonios indígenas y españoles", en *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento*. Madrid, Real Academia de la Historia, Confederación Española de Cajas de Ahorros, tomo II, pp.457-476.

Viqueira, Juan Pedro (1997), *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1570-1720)*. Tesis de doctorado. Paris, EHESS,

—, Alain Grebot y Jérôme Baschet (1998), "Le lent, bien qu'inexorable, démembrement de la seigneurie de Zinacantán (Chiapas, Mexique)", en *Genèses* 32, pp. 66-85.

—, y Mario Humberto Ruz (eds.) (2004), *Chiapas. Los rumbos de otra Historia*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Ximénez, fray Francisco (1929-1931), *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Guatemala, Biblioteca Goathemala, tomos I-III, Academia de Historia e Geografía de Guatemala.

Creación y muerte de un departamento en Guatemala. Amatitlán como alternativa de solución a la crisis económica estatal (1829-1935)

Necely Lorena Miguel Coronado[1]

Introducción

La siguiente ponencia constituye uno de los primeros acercamientos al desarrollo histórico del pueblo de Amatitlán y su trasformación en departamento de una forma efímera durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX. Siendo el periodo de 1866-1935 la parte central de este trabajo, mismo que se desarrolló como un subtema dentro mi tesis de licenciatura en Historia.[2]

Se le denominó de la vida a la muerte debido a que el Estado conservador guatemalteco vio en el territorio de Amatitlán una salida a la grave crisis económica que se enfrentó después del fracaso de la Federación Centroamericana y ante la decadencia del cultivo de añil. Luego después de la decadencia de este colorante el departamento fue disuelto en 1935 durante la dictadura cafetalera de Jorge Ubico.

En el primer tema se aborda la presentación general de la temática y algunos trabajos previos sobre la región del Valle Central relacionados directamente con Amatitlán los que dan el soporte teórico para el abordaje del presente trabajo. El segundo tópico analiza las raíces históricas de los pueblos de San Juan y San Cristóbal Amatitlán desde la Colonia al siglo XIX. En el tercer subtema analiza las razones por las cuales se creó el departamento de Amatitlán, su producción, organización administrativa. Finalmente se abordan las relaciones del departamento con el surgimiento de los primeros proyectos de electricidad en el país que se vieron concretados con el proyecto hidroeléctrico Jurún Marinalá dentro de la región amatitlaneca.

Contexto teórico

Dentro de los elementos teóricos que se toman en cuenta para la constitución de la región se cuenta: las rutas comerciales, zonas que se distinguen por estar destinadas

[1] Escuela de Historia, Universidad San Carlos de Guatemala.

[2] Coronado, Miguel y Lorena Necely (2011), *Caracterización histórica de la finca Medio Monte del municipio de Palín, Escuintla 1925-1969*. Tesis de licenciatura en Historia. Universidad de San Carlos de Guatemala.

a producciones específicas como sucedió con el caso de Centroamérica que desde la Colonia se distinguió por que su economía estuvo basada en el monocultivo. Inicialmente con el cacao,[3] cuyas regiones productivas abarcaban el área del Soconusco, Suchitepéquez (Guatemala) y Guazacapán en El Salvador según Macleod.

También está el trabajo de Arturo Taracena[4] en el que se establece que la región no se refiere únicamente al territorio sino también a "límites, autoridad y territorio" lo que trata de explicar con esto, es que no debemos limitarnos a pensar en términos geográficos, sino en un concepto más general e incluyente que tienes matices históricos, políticos y económicos. Es por ello que este trabajo sirvió como referente, ya que el micro espacio que se estudia en esta investigación se encuentra enclavado en la región central y económicamente importante desde la Colonia hasta el presente,

Las demarcaciones territoriales históricamente han estado relacionadas con los intereses políticos, como también a la forma de aprovechamiento efectiva de la administración ejercida sobre cualquier lugar. Para llevar a cabo la administración de los territorios fueron creadas distintas instituciones como los cabildos (en un inicio), las audiencias, alcaldías mayores, corregimientos, intendencias en la Colonia sobre las que recayeron la responsabilidad de ejercer el control de los territorios. Para el periodo independiente se implementó una nueva demarcación territorial basada en la antigua sobre la cual se crearon los departamentos y distritos para finalmente llegar la a la creación de la República de Guatemala en 1847.

Con el trascurrir de los siglos se fueron desarrollando otras regiones en el reino de Guatemala, relacionadas con productos como el añil, tinte azul que se utilizaba para darle color a los tejidos de gran demanda en Europa que se convirtió en el eje de la economía centroamericana durante gran parte de la Colonia en la metrópoli. Distinguiéndose como principal productor El Salvador[5] y en pequeñas dimensiones el oriente de Guatemala.

En ese contexto, se desarrolló en la región central del reino de Guatemala el despegue de una zona sumamente dinámica como Amatitlán la que cuenta con una posición estratégica en el denominado Valle Central de Guatemala,[6] con suelo fértil de origen volcánico y con abundancia en recursos hídricos como el lago de Amatitlán y el

[3] Murdo, J. (1980), *Historia socioeconómica de la América Central Española 1520-1720*. Guatemala, Editorial Piedra Santa.

[4] Taracena Arriola, Arturo (1998), "Invención criolla, sueño ladino pesadilla indígena los Altos de Guatemala", en *Región a Estado 1740-1871.* Antigua Guatemala, CIRMA.

[5] Fernández, José Antonio (2003), *Pintando el mundo de azul. El auge añilero y el mercado centroamericano. 1750-1810. San Salvador,* Biblioteca de Historia Salvadoreña, volumen 14.

[6] Pinto Soria, Julio César (1988), *El Valle central de Guatemala (1524-1821), un análisis acerca del origen histórico-económico del regionalismo en Centroamérica.* Editorial Universitaria, USAC.

río Michatoya, lo que permitió el desenvolvimiento de la región con la explotación de productos agrícolas como el azúcar, grana y café –hasta la actualidad.

Con estos antecedentes, la zona de Amatitlán se integra al paisaje cafetalero y cañero de la extensa zona constituida por los departamentos de Escuintla, Suchitepéquez y Retalhuleu. Con base en esto, me permitió analizar desde una perspectiva amplia las diversas formas de producción de caña y café para explicar históricamente parte de la realidad guatemalteca.

El suelo de estos departamentos son de origen volcánico, característica que convirtió a la zona ser la principal región donde se configuró la agroindustria de exportación del país, pues aún en la actualidad, aglutina los ingenios más grandes de Guatemala dedicados al procesamiento de caña tales como: Pantaleón, La Unión, Madre Tierra, El Pilar, etcétera. En otras palabras, toda la geografía azucarera del sur del país se dedica a la producción de azúcar refinada, en particular el departamento de Escuintla y más específicamente el municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa, siendo el mayor productor de azúcar en Centroamérica

Para analizar el circuito cañero fue de mucha utilidad el estudio realizado por Matilde González (González, 2009: 14) que se refiere al circuito cafetalero marquense. En este orden de ideas el circuito cañero se fue configurando a partir de la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX en esta amplia zona guatemalteca.

La delimitación del circuito cañero ha variado conforme el desarrollo económico y político del país y, de acuerdo a los intereses de la oligarquía finquera, se ha transformado la división política del territorio. Un claro ejemplo lo presenta Amatitlán, región económicamente activa, incluso, con el surgimiento de los proyectos de electrificación nacional a finales del siglo XIX, mismo que se vio concluido en 1969 con el proyecto hidroeléctrico Jurún Marinalá.

Los pueblos de San Juan y San Cristóbal Amatitlán

El ahora municipio de Amatitlán se encuentra ubicado a 27 kilómetros de la ciudad de Guatemala en el área sur de la misma. Según datos del Centro de Estudios Urbanos y Regionales para el año 2010 tenía una población de aproximadamente 121,051 habitantes. En la actualidad está considerado como una ciudad dormitorio pues la mayoría de la población labora en la ciudad de Guatemala.

Los pueblos de San Juan y San Cristóbal (hoy Palín) han compartido una dinámica histórica desde la Colonia, aunque en la actualidad el primero pertenezca al departamento de Guatemala y el segundo al de Escuintla desde 1935. El pueblo de Amatitlán tiene una extensión territorial de 204 km^2. Limita al norte con los municipios de villa

Canales, Villa Nueva y San Miguel Petapa; al este con villa Canales y al sur con este mismo. Al oeste con Santa María de Jesús y Magdalena Milpas Altas, según los datos del *Diccionario Geográfico Nacional*.[7]

En 1536 –según Remesal– se reunieron cinco poblados que formaron San Juan Amatitlán, fue fray Diego Martínez quien adquirió en compra el sitio donde se estableció el pueblo, pues era parte de una estancia. Es aquí donde se podría encontrar el origen del pueblo. El viajero Tomas Gage[8] para 1635 menciona que el pueblo está ubicado al pie de una montaña y a orillas de una laguna. Gage describe la precariedad en la que se encuentran las capillas del pueblo y valoriza la riqueza natural con la que contaba el lugar. Administrativamente estaba adherido al corregimiento de Guatemala

Para el momento en que Pedro Cortés y Larraz realizó las visitas a las parroquias que formaban parte de la diócesis de Goathemala en 1770 El pueblo de San Cristóbal era la cabecera de los pueblos de los cuales dependían económicamente San Juan y San Pedro Mártir pueblos que formaban parte del curato. Además de las haciendas Anís, La Compañía, Pacayita y Niño de Belén,[9] ingenios que adquirieron gran notoriedad por su producción de azúcar (panela).

Desde su inicio Amatitlán y Palín estuvieron vinculados a la producción de azúcar pues en ellos se establecieron ingenios propiedad de las órdenes religiosas en particular los dominicos. Éstos se establecieron a las márgenes de los ríos con el fin de aprovechar sus aguas para la producción. La orden dominica que fue la primera en establecerse en el reino de Guatemala según Ximénez administró al poblado en todos los sentidos: religioso, recaudación de impuestos. Los dominicos establecieron un convento de gran notoriedad en la Colonia que ordenaba sacerdotes y se encargaba de asuntos agrícolas, en particular con la producción de azúcar en conjunto con los pueblos de Petapa y San Cristóbal. El panorama anterior nos presenta el inicio del despegue de una región dinámica que a finales del siglo XIX y durante el siglo XIX se

[7] Para efectos de consulta más sobre la historia del pueblo de Amatitlán se pueden consultar los siguientes autores y sus trabajos: Ernesto Chinchilla Aguilar, *Historia y tradiciones de Amatitlán*; Francis Gall, *Diccionario Geográfico Nacional*; Pedro Cortes y Larraz, *Descripción Geográfico Moral de la Diócesis de Goathemala*; Tomás Gage, *Los viajes de Tomás Gage a la Nueva España*, parte tercera: Guatemala. Mismos sobre los cuales se ha basado gran parte de este trabajo.

[8] Tomas Gage, fue un personaje que sobrada importancia para el pueblo de Amatitlán ya que fue prior de la orden dominica en el pueblo además es quien compiló parte del vocabulario pipil que se hablaba originalmente en el pueblo. Fue Gage quien realizó una descripción minuciosa de las costumbres y la organización con la que contaba el pueblo.

[9] Cortes y Larraz, Pedro (1958), *Descripción Geográfico Moral de la Diócesis de Goathemala 1769-1770*. Academia de Geografía e Historia de Goathemala. Biblioteca Goathemala, volumen XX, Tipografía Nacional, tomo II, pp. 211-212.

extendió más al sur del país con hacia los departamentos de Escuintla, Suchitepéquez Retalhuleu que en la actualidad se les conoce como la zona de la agroindustria azucarera del país.

Volviendo a nuestro objeto de análisis Amatitlán en conjunto con Petapa, Mixco, Pínula, Las Mesas formaron parte del valle que se constituyó como un corredor económico importante por donde se comercializaba algodón, sal, trigo, frutas, dulces que llegaban a la capital del reino en referencia a lo que se conoce históricamente como el floreciente Valle Central como lo denominó Pinto Soria.

En 1840 la producción del distrito de Amatitlán se distribuía entre aguardiente, zacate, sandía, frijol maíz, garbanzo pepitoria, caballos, cabezas de ganado, cargas de panela, se distribuía grana de primera, cáscara y arrobas de semillas. Todo lo anterior por un valor total de 92,897 pesos.[10]

La producción de azúcar continuaba siendo importante durante el siglo XIX en Amatitlán lo que se refleja en un informe que el corregidor de distrito envío al Ministerio de Hacienda[11] donde hacía constar que gran parte de los ejidos del pueblo de Palín se encontraban dados en arrendamiento a particulares quienes los tenían destinados a la siembra de caña de azúcar. Las órdenes religiosas habían perdido su clásica influencia sobre este producto como se evidencia. El mismo informe reportó la existencia de 21 trapiches en el distrito de los cuales solamente dos se encontraban funcionando con maquinaria extranjera otro de rueda y el resto funcionaba normalmente.

Del siglo XVI a la primera mitad del siglo XIX el principal producto de Amatitlán fue el azúcar o panela la que estaba destinada al consumo doméstico demandado por las fábricas de aguardiente que se encontraban establecidas a las inmediaciones del pueblo. La situación dio un cambio drástico a principios del siglo XIX ante la decadencia del añil en el resto de las provincias del reino de Guatemala.

El departamento de Amatitlán: 1866-1935

Después del fracaso que significó la Federación Centroamericana derivado de los continuos conflictos internos que se habían enfrentado por los múltiples intereses localistas de cada uno de los Estados miembro. Cada uno se organizó políticamente de a cuerdo a sus intereses, en el caso guatemalteco fueron los conservadores los que retomaron el poder, luego de haber sido desplazados en 1823 por los liberales cuan-

[10] Vásquez Ramírez, Antonio (1980), *Consideraciones sobre la destrucción de la propiedad comunal en Guatemala (1850-1871).* Tesis de licenciatura en Historia. Escuela de Historia USAC, p. 77.

[11] B-199, leg. 2549, ex. 59274, folios 1 y 2.

do se decreto la República Federal Centroamericana. Fue entre 1838-1840 cuando se dieron las condiciones propicias su retorno a la palestra política con Rafael Carrera a la cabeza.

Amatitlán hasta 1839 se había mantenido adherido administrativamente a la ciudad de Guatemala pero el 8 de noviembre de ese año por cuestiones estratégicas el gobierno conservador recién instaurado mediante un acuerdo gubernativo y ante la necesidad que tenía de liquidez económica se vio orillado a declararlo como "distrito independiente" (Quezada, 2010: 126). Esto como una forma de asegurarse el control de esta pequeña zona bastante importante económicamente para Guatemala. El distrito incluía: Amatitlán, San Cristóbal Palín, Villa Nueva, San Miguel y Santa Inés Petapa, lugares donde tuvo más presencia el cultivo de la grana. Como se observa aquí nuevamente Palín y Amatitlán fueron unidos como en la Colonia para aprovechar la administración que el gobierno conservador realizó de los recursos agrícolas y más que todas las ganancias económicas que este distrito les generó.

El área de Amatitlán fue un territorio apto para el cultivo del nopal que había iniciado tempranamente, sin embargo, fue al final de la Colonia y la primera mitad del siglo XIX cuando éste adquirió más importancia, derivado del progreso de la revolución industrial que generó mayor demanda de tintes para los textiles, ante la decadencia del añil debido a una plaga de langostas que afectó a los cultivos.

El departamento de Amatitlán fue creado mediante el acuerdo gubernativo en mayo de 1866 *habiendo tomado en consideración la solicitud hecha por la municipalidad de San Marcos para que el distrito de este nombre fuera elevado a la categoría de departamento* (Gall, 1976: 95). El departamento estaba constituido por los municipios de San Cristóbal Palín, San Juan Amatitlán, Santa Inés (hoy Villa Canales) y San Miguel Petapa, Villa Nueva, y San Vicente Pacaya.

La creación del departamento obedeció a que el gobierno deseaba tener un mejor control administrativo económico que le permitiera solucionar dichos problemas y ejercer vigilancia en los lugares donde no lo poseía. Además de que como se ha venido analizando estos lugares representaban históricamente un cúmulo de beneficios económicos para el Estado, es decir significó su sostenimiento.

Muestra de lo anterior lo constituye la actitud del Estado de otorgar el título de ciudad a esta antigua villa en 1838, debido a la relevancia que se estaba obteniendo con la producción de grana pues para esta temporalidad se reportaban dos cosechas anuales diferenciándose de los otros centros productores como Sacatepéquez. Que para este momento se estaba constituyendo como lugar para el cultivo por excelencia y que fue el que sostuvo en gran medida la economía del régimen conservador.

Fuente. Elaboración propia con base en la delimitación actual de los municipios que formaron parte de departamento. Mapa que representa el pequeño departamento de Amatitlán que funcionó durante el periodo: 1866-1935.

Con respecto al principal producto que se constituyó en la base de la economía conservadora la grana o cochinilla de origen animal que vive en el nopal y que era utilizado desde la época prehispánica para darle color a los tejidos. Fue en el área mexicana donde según Barbro Hahlgren tuvo su origen y de allí se extendió hacia Guatemala y América del Sur. La grana comenzó a utilizarse en Guatemala durante la Colonia según referencias de Manuel Rubio Sánchez. Fue en 1766 cuando sustituyó al añil como principal producto del reino de Guatemala. En 1825 bajo el régimen de la República federal cuando se consolidó según Rubio Sánchez. Para estos años según reportes las ganancias generadas por la exportación de añil y cochinilla fue de $7, 780,000 (Solórzano, 1997: 243).

El mayor auge de la grana en Guatemala fue durante el periodo conservador debido a la apertura de mercado que significó la independencia. La aceptación del producto tan fue elevada que incluso hizo competencia significativa con los productores mexicanos. En el mercado internacional fue un producto muy preciado por los cambios que generó para su momento la revolución industrial y por ello era necesario para dar color natural a los textiles que se estaban produciendo en grandes cantidades.

Los departamentos más importantes en la producción de la grana fueron: Baja Verapaz, Amatitlán como el principal productor, Chiquimula, Jalapa, Jutiapa, Sacatepéquez, éstos se caracterizan por poseer climas aptos para que sobreviviera el insecto de la grana y el nopal. Además de la fertilidad de los suelos.

Para asegurarse la mano de obra dentro de las nopaleras los productores se valieron de algunas estrategias como impulsar la emisión por parte del Estado de decretos donde se considerara que los trabajadores debían de estar exentos de prestar servicio en las milicias (1848 se vivía una situación política convulsionada en Guatemala) y de esta manera garantizar la producción.[12] La mano de obra usada para los trabajos dentro de las nopaleras era básicamente ladina[13] utilizándose a hombres mujeres y niños. Diferenciándose sustancialmente con mano de obra indígena que era utilizada en la producción y recolección de café.

Desde 1840-1850 fue el periodo de mayor auge de la cochinilla, el precio por libra en el mercado internacional alcanzaron los 75 y hasta 100 pesos (Palacios, 1980), lo que significó el crecimiento de los terrenos cultivados y el aumento de ganancias para el Estado y las escasas familias que poseían el monopolio de este cultivo en el país.

El 22 de diciembre de 1849[14] el corregidor del distrito de Amatitlán en representación de una serie de "vecinos distinguidos del lugar" dirigieron una solicitud, al Supremo gobierno con el fin de establecer en tan importante distrito un cementerio y un hospital con el objetivo de atender la demanda de servicios de salud y sanitarios que el lugar exigía. Derivado de la gran cantidad de enfermedades existentes en el distrito.

Las donaciones para que la obra se llevara a cabo fueron sobre distintas cantidades las cuales iban de 20 hasta 500 pesos, dependiendo del ingreso que percibían los donantes a quienes se les puede considerar como los principales propietarios de las plantaciones de cochinilla del distrito, y debido a ello su preocupación para la construcción de dicha obra.

[12] La situación de de la región de Amatitlán fue muy especial ya que la principal firma exportadora del producto, la Casa Skinner Klée influyó en el gobierno para que decretara que sus empleados no estuvieran obligados a prestar servicio militar para no descuidar la producción de grana.

[13] Taracena Arriola, Arturo. "Cochinilla y clases sociales en la Guatemala del siglo XIX", en *revista Estudios* núm. 1-90, tercera época, pp. 49-50.

[14] Boletín de Noticias núm. 1 y 2 de enero de 1850, pp. 1 y 2, publicado como suplemento de la *Gaceta Oficia*l de la fecha citada.

Aportes para la formación del cementerio y hospital del distrito de Amatitlan 1849

No.	Contribuyente	Aporte	Otros
1	Julián Marqueli	100 P	--
2	Carlos Klée	1,000	--
3	Tomás Larrondo	1,000	--
4	Diego Aceituno	500	--
5	Tomás Samayoa	500	--
6	José Almorza	20	--
7	Víctor Porres	50	--
8	Manuel Taracena	25	--
9	Sixto Dardón	20	--
11	Diego Leal	200	20,00 ladrillos
12	Nicolás Catalán	25	--
13	Ignacio Godoy	50	500 talluyos
14	Pedro José Ponciano	50	--
15	Felipe Figueredo	25	--
16	Rafael Ubico	100	--
17	Eugenio Godoy	200	--
18	Tránsito Arguijo	20	--
19	Gerónimo Gil	100	--
	Total	$4,010	--

Elaboración propia con los datos obtenidos del Boletín de Noticias del 2 de enero de 1850. Obsérvese las cantidades aportadas y los vecinos distinguidos que para el momento estaban establecidos en el distrito.

Como se puede observar en la tabla anterior entre los vecinos distinguidos se encontraba Carlos Klée y Tomás Samayoa, quienes se habían consolidado ya en la región como agricultores con la grana. El establecimiento tanto del hospital como el cementerio estaba respondiendo en parte a la gran cantidad de enfermos y decesos que se registraban en el distrito debido a las condiciones de trabajo en los sembradillos de grana. Finalmente la solicitud fe aprobada en 1850 por parte del gobierno.

La política estatal desde la Colonia fue siempre mantener la base de la economía en un producto significativo y este ejercicio no se sustituyó con ninguno de los regímenes que se sucedieron. En el caso del conservador como ya se mencionó la grana fue

el cultivo elegido, pero a la vez continuaron con las ideas de los primeros liberales al experimentar con nuevos cultivos como el café, cultivo con el que se inició a experimentarse desde 1835, y es en la región de Amatitlán, Escuintla y Sacatepéquez donde se reportaron las primeras experiencias y cosechas de este producto.

La elección de la región para que se realizaran en ella los experimentos fue a causa de su cercanía con la capital, situación que favoreció las vías de comunicación. Aunado a ello también se encontraba la situación de que la élite poseía sus propiedades en esta región, lo que facilitó este hecho. Tomando en consideración que a mediados del siglo XIX la infraestructura física como no se había desarrollado experiencias con respecto al cultivo de este grano.

Las redes familiares que se establecieron desde la Colonia alrededor de la producción de azúcar y posteriormente con la producción de café en el área de Amatitlán fueron la notable familia Arrivillaga[15] durante el siglo XVII. En el siglo XIX se consolidó la familia Samayoa que estableció estratégicas alianzas matrimoniales lo que la consolidó durante el régimen liberal con José María Samayoa quien fue propietario de grandes extensiones dentro de la región de Amatitlán además que se desempeño como político.[16] Destacándose en el negocio de la grana también estuvo Kar Rudolph Klée de origen alemán quien estableció relaciones directas con el Estado por medio de múltiples servicios que prestó asociado con la casa Skinner que se tradujeron en lazos familiares generando la familia Skinner Klée.

Producción de grana en el departamento de Amatitlán en 1879

	Grana número	Precio de semillas	Arrobas resultado	Tercio número	De 2da. precio	Cascarilla resultado
Amatitlán	16015	14$	224210	2193	80$	175440
Petapa	–	–	–	193	80$	15440
San Vicente	–	–	–	–	–	–
Palín	–	–	–	–	–	–
Santa Inés	–	–	–	–	–	–
Villa Nueva	2180	16$	34880	303	80$	24240
	18195	–	259090	2689	–	215120

Fuente. Gaceta de Guatemala, tomo XVI, núm. 76, 12 de julio de 1870, Hemeroteca.

[15] A 1, leg. 2774, ex. 24175, folio 21.
[16] B.78, ex. 2048, leg. 854, folio único.

Como se observa en esta tabla la producción de grana dentro del departamento para este año continuaba siendo importante aun con la crisis que se había presentado recientemente, lo que motivará su disminución paulatina. Mientras que en Palín este cultivo no prosperó en ningún momento ya que se mantuvo la caña de azúcar en una posición privilegiada.

Población del departamento de Amatitlán 1860-1921

Año	Mujeres	Hombres	Muertes	Total
1860	711	820	776	1,531
1880	15,557	15,515	–	31,072
1883	17,964	17,423	–	35,387
1888				34,917
1893	–	–	–	35,387
1921	–	–	–	37,704

Fuente. Elaboración propia con los datos obtenidos de los distintos censos realizados en los años que se reportan a excepción del primer dato que es tomado de Enrique Palacios.

Para 1887 el departamento contaba con algunos servicios básicos como: educación, además de poseer un hospital público el cual reportaba más actividad en la segunda parte del año *durante la estación lluviosa suele ser enfermiza en la ciudad*,[17] situación que reporto con antelación Enrique Palacios.

La caída de los precio de la cochinilla en el mercado internacional en la segunda mitad del siglo XIX hizo que los propietarios retomaran el cultivo de la caña de azúcar (que había subsistido de manera precaria) y del café, como se analizó anteriormente. Fue de mucha importancia para este departamento el trasporte como el ferrocarril central que tenía su vía obligatoria en el centro del departamento, en su ruta hacia el nuevo Puerto San José.

[17] Nómina del departamento de Guatemala, N.D. 1888, p. 56.

Producción del departamento de Amatitlán durante 1888

No.	Producto	Cantidad
1	Café	1,366.461 Kg.
2	Azúcar	946.800 Kg.
3	Mascabado	125,000
4	Panela	3526,800 cargas
5	Miel de caña	2,501,700
6	Maíz	2,738,00 Kg.
7	Frijol	139,935 Kg.
8	Cebada	125,00 Kg.
9	Garbanzos	4,500 Kg.
10	Plátanos y guineos	65,000 racimos
11	Naranjas	8,500 cargas
12	Piñas	2,600 cargas

Fuente. Elaboración propia con los datos obtenidos en la guía del departamento de Guatemala y otras fuentes.

Contó con oficinas gubernamentales y administrativas "Jefatura Política, Juzgados..., Administración de Rentas",[18] mediante las cuales se mantuvo el control de la población y la recaudación de impuestos, con respecto a las rentas del departamento éstas estaban constituidas en los siguientes productos y servicios: licor, pólvora, tabaco, papel sellado, timbres, autorización de libros, apertura de caminos, ganado y multas. El departamento fue utilizado como un lugar de distracción y esparcimiento para los habitantes de la ciudad de Guatemala, en especial para los fines de semana atraídos por lago que se puede considerar que se encontraba en sus mejores momentos. En la actualidad se vierten en el lago los desechos industriales y domésticos de la ciudad de Guatemala.

Después de estudiar el impulso que se dio a la región de Amatitlán en sus diversas etapas históricas se desconocen la verdaderas razones por las cuales el departamento de Amatitlán dejó de ser funcional para el gobierno del presidente Jorge Ubico. Como hipótesis: el departamento fue declarado tardíamente cuando el auge de la cochinilla, venía en decadencia. En 1935 la Asamblea Legislativa emitió el decreto número 2081, por medio del cual "Se suprime el departamento de Amatitlán... los municipio de Amatitlán, Villa Nue-

[18] *Idem*, p. 55.

va, San Miguel Petapa y Villa Canales quedan adheridos al departamento de Guatemala, mientras que los municipios de Palín y San Vicente Pacaya"[19] pasaron a formar parte del departamento de Escuintla. Otra variable que se puede tomar en cuenta es que Jorge Ubico en 1935 a diferencia de Rafael Carrera, desarrolló una política económica de austeridad, por ello el mantenimiento de un departamento sumamente pequeño que demandaba la atención por parte del Estado, no fue rentable es probable que se considerara una inversión que ya no significaba ganancias como las rendía anteriormente.

El departamento de Amatitlán y la generación de electricidad

Además de la agricultura el departamento fue apto para que en él se iniciará en 1894 el primer proyecto hidroeléctrico del país aprovechando el agua del río Michatoya en la finca denominada San Esteban, esta hidroeléctrica fue construida por capital alemán. En 1921 se creó otra planta en la finca San Luis también sobre el mismo río.

Conforme se fueron evidenciando los cambios generados por la revolución industrial en el país y con la llegada de los liberales al poder 1871 se realizó un llamado por parte del Estado a los empresarios "locales y más que todo internacionales"[20] que tuvieran relación con Guatemala para iniciar con la construcción de plantas de electrificación como también en infraestructura para hacerlas funcionar. Como se observa, el "moderno Estado Liberal" estaba surgiendo con privatización y carecía de liquidez económica para sufragar los gastos que le correspondían. Y es para 1886 cuando comienza a funcionar la hidroeléctrica denominada El Zapote.

El 10 de octubre de 1894 por Acuerdo gubernamental el presidente José María Reina Barrios autorizó una concesión al señor Enrique Neutze para producir fuerza motriz por medio de electricidad que se establecieron *sobre las cascadas del río Michatoya*[21] siendo este el punto que marcó la introducción de este servicio en el país. Se estableció que podía utilizar el cauce de este río pero no podría desviar el mismo pues, era de suma importancia para la agricultura de la región.

[19] *Idem*, p. 95.

[20] No solo será la concesión desde un inicio de este importante servicio, sino, que se integraron muchos, más como la construcción de caminos y vías de comunicación entre estos los ferrocarriles y el otorgar en manos privadas, particularmente de alemanes, muchas tierras que conformaron fincas de gran relevancia en el país, en particular en el área de la Verapaz, San Marcos. Para ampliar más sobre este tema ver los trabajos de Regina Wagner sobre *Los alemanes en Guatemala*; González-Izás, Matilde, *Modernización capitalista, racismo y violencia en Guatemala 1810-1930*. Tesis para optar al grado de doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología. Colegio de México 2009. Como también otros trabajos con respecto a esta temática existen hoy en día.

[21] Acuerdo Gubernativo de Concesión a la Compañía de Electricidad. Recopilación de Leyes de la República de Guatemala 1894-95. Contiene este volumen las disposiciones emitidas el 14 de marzo de 1894 hasta el 14 del mismo mes de 1895, tomo XIII, Guatemala 1895, Tipografía Nacional, p. 126.

En referencia a lo anterior es interesante cómo la importancia de la región de Amatitlán pervivía con este proyecto, ya no con el negocio de productos específicos, sino, con la generación de servicios hidroeléctricos. La construcción de este proyecto se inició en 1895, ampliándose para las primeras dos décadas del siglo XX y finalmente se consolidó con la construcción del proyecto más ambicioso Jurún Marinalá para 1967-1970.

Pero como el acuerdo se denomina "concesión" con todo el significado que lleva implícito, el gobierno otorgó carta libre para que una compañía extranjera se hiciera cargo de este servicio además de otorgarle otros beneficios tales como *autorizar a la empresa para colocar postes y tender alambres en caminos públicos.*[22] Además, no se le solicitó pago alguno de impuestos de ningún tipo en el sentido de la construcción de la obra y menos por la importación de maquinaria que hizo funcionar el proyecto. Además, se le otorgó en propiedad dos manzanas de terreno donde se construyeron las oficinas de la empresa.

El 7 de diciembre de 1894 se establecieron los estatutos de operaciones de la Compañía Eléctrica de Guatemala mediante una concesión gubernativa en manos privadas como será característico de aquí en adelante. El capital con el que contaba esta primera compañía era de setecientos cincuenta mil pesos[23] que se dividían en acciones que tenían un valor de 100 pesos. Inicialmente el contrato tuvo una duración de veinticinco años que fueron prorrogados por gobiernos posteriores. Que dio como resultado la consolidación de un monopolio al adquirir las compañías generadoras de Escuintla y la del norte del país.

La Empresa Guatemalteca de Electricidad fue vendida 1939 a un consorcio norteamericano creando la Empresa Eléctrica de Guatemala, S. A., la cual pasó a poseer todas la propiedades de la anterior destacándose una serie de propiedades dentro del municipio de Palín y Amatitlán donde se generaba energía eléctrica desde principio de siglo.

Lago de Amatitlán fue el principal generador y una servidumbre de paso construida por Castillo Hermanos en los terrenos de Medio Monte. Dentro de los bienes muebles y las plantas hidroeléctricas situada en Palín, que incluye *derechos de agua, servidumbre e instalaciones para la producción de fuerza hidráulica, maquinaria para la generación de 1800 Kv., casa de máquinas, estación de transformadores, habitaciones para operadores.*[24]

En el año de 1967 fue cuando la Empresa Eléctrica de Guatemala, vendió al Estado todas las propiedades que conformaban la cuenta del Michatoya tales como: San

[22] Artículo 2º del Acuerdo Gubernativo de Concesión a la Compañía de Electricidad. Recopilación de Leyes de la República de Guatemala 1894-95. Contiene este volumen las disposiciones emitidas del 14 de marzo de 1894 hasta el 14 del mismo mes de 1895, tomo XIII, Guatemala, 1895, Tipografía Nacional, p. 128.

[23] *Idem*, Recopilación de leyes, p. 23.

[24] *Idem*, Escritura Pública núm. 6, folio 6.

Luis y el Salto. También se incluyó dentro de este contrato, toda la serie de fincas donde se encontraban establecidas las instalaciones, que estaban destinadas ya para la construcción del sistema hidroeléctrico Jurún Marinalá.[25] El proyecto Jurún Marinalá[26] se había planteado inicialmente durante el gobierno de Jacobo Árbenz con el fin de competir con el monopolio que representó la empresa eléctrica y de esta forma brindar energía que fuera accesible para la población dentro de los departamentos de Escuintla, Guatemala y Sacatepéquez. El proyecto fue retomado en los posteriores gobiernos y concluido en 1970, con un costo Q.20,187,700.00. En este costo se incluyeron la obra civil, de administración y supervisión general, equipo electromecánico utilizado y los intereses que se generaron durante el tiempo que duró la construcción, lo que se acumularon sobre la deuda externa del país.

CONCLUSIONES

La creación del departamento de Amatitlán 1866-1935, se debió a estrategias económicas por parte del gobierno conservador con el fin de mantener controlado este importante territorio productor de grana que significó la gran medida el soporte económico del Estado ante la crisis de liquidez que enfrentó. Ante la decadencia de la cochinilla el gobierno liberal lo dejó sin efecto en 1935 este departamento pequeño con ello se evidencia el manejo la geografía económica que el Estado de Guatemala de 1935 realizó con este territorio

La unidad territorial de los pueblos que en su momento fueron San Juan y San Cristóbal Amatitlán se mantuvieron hasta el siglo XIX con la producción de azúcar y con la declaratoria del departamento, aunque se estableció la separación administrativa en 1935 cuando el primero pasa a formar parte del departamento de Guatemala y el segundo al de Escuintla, la unidad como región inseparable se manifestó nuevamente con el proyecto hidroeléctrico Jurún Marinalá que se puso en marcha en 1970 por parte del Estado.

Finalmente lo que se ha querido reforzar con esta ponencia es la importancia histórica de esta dinámica región desde la Colonia hasta la primera mitad del siglo XIX por medio de distintos cultivos y con proyectos industriales de gran impacto como la generación de electricidad. Además de que se convirtió en la puerta que consolidó en la segunda mitad del siglo XX del circuito de la agroindustria azucarera del país.

[25] Electro-Watt Zurich, *Proyecto Jurún–Marinalá*, Informe de preinversión, presentado a la República de Guatemala y el Instituto Nacional de Electrificación, p. 3.

[26] Para mayor información véase Miguel Coronado, pp. 132-149.

Bibliografía

Balmori, Diana, Stuart F. Voss y Miles Wortman (1991), *Las alianzas de familias y la formación del país en América Latina*. México, FCE.

Barbro Dahlgren (1990), *La grana cochinilla*. México, UNAM.

Castellanos Cambranes, Julio (1996), *Café y campesinos. Los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897.* Madrid, Editorial Catriel.

Chinchilla Aguilar, Ernesto (1960), *Historia y tradiciones de la ciudad de Amatitlán*. Guatemala, Biblioteca de Cultura Popular, Editorial del Ministerio de Educación Pública José Pineda Ibarra, vol. 47.

Cortes y Larraz, Pedro (1958), *Descripción geográfico moral de la diócesis de Goathemala 1769-1770.* Academia de Geografía e Historia de Goathemala, Biblioteca Goathemala", vol. XX, tomo II, Tipografía Nacional.

Del Valle Pérez, Hernán (1995), *Historia de la empresa eléctrica de Guatemala sociedad anónima 1894-1994*. Guatemala, Ediciones América.

Estrada Paniagua, Felipe (1890), *Recopilación de leyes de la república de Guatemala 1898-1899.* Guatemala, C. A., Tipografía Nacional, tomo XVII.

Fernández, José Antonio (2003), *Pintando el mundo de azul. El auge añilero y el mercado centroamericano. 1750-1810.* San Salvador, Biblioteca de Historia Salvadoreña, vol. 14.

Gage, Tómas (2000), *Los viajes de Tómas Gage a la Nueva España parte tercera: Guatemala.* Guatemala, Editorial Artemis y Edinter, Colección Ayer y Hoy.

Gall, Francis (1976), *Diccionario Geográfico Nacional de Guatemala. Compilación crítica.* Guatemala, Tipografía Nacional, diciembre, tomo I, p. 95.

—, (1977), *Diccionario Geográfico Nacional de Guatemala, Compilación crítica.* Guatemala, Tipografía Nacional, (s.m.), tomo II.

González-Izás, Matilde (2009), *Modernización capitalista, racismo y violencia en Guatemala 1810-1930.* Tesis doctoral de sociología. México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

Coronado, Miguel y Necely Lorena (2011), *Caracterización histórica de la finca Medio Monte del municipio de Palín Escuintla 1925-1969*. Tesis de licenciatura en Historia, Escuela de Historia.

Lloyd Jones, Chester (1945), "Grana café y banano. Economía de Guatemala 1750-19", *en* Macleod, Murdo J. (1980), *Historia socioeconómica de la América Central española 1520-1720.* Guatemala, Editorial Piedra Santa, Guatemala.

Nómina del Departamento de Guatemala N.D. 1888, p. 56.

Palacios, Enrique (Pio Casal) (1980), *Reseña de la situación general de Guatemala 1863.* Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

Pinto Soria, Julio César (1988), *El Valle Central de Guatemala 1524-1821) un análisis acerca del origen histórico-económico del regionalismo en Centroamérica.* Guatemala, Editorial de la Universidad de San Carlos de Guatemala, Tipografía Nacional, tomo XIII.

(S. a.), Recopilación de Leyes de la República de Guatemala 1894-95 (1895). Contiene este volumen las disposiciones emitidas del 14 de marzo de 1894 hasta el 14 del mismo mes de 1895. Guatemala, Tipografía Nacional, tomo XIII.

Rubio Sánchez, Manuel (1994). *Historia del cultivo de la grana o cochinilla en Guatemala*. Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala.

Taracena Arriola, Arturo, "Cochinilla y clases sociales en la Guatemala del siglo XIX", en revista *Estudios,* núm. 1-90, tercera época (s. a.), pp. 49-50.

Vásquez Ramírez, Antonio (1980), *Consideraciones sobre la destrucción de la propiedad comunal en Guatemala (1850-1871).* Tesis de licenciatura en Historia. Escuela de Historia USAC.

Wagner, Regina (2007), *Historia del azúcar en Guatemala.* Guatemala, Galería, Fundación G&T Continental, Asociación de Azucareros de Guatemala (ASAZGUA).

Documentos del archivo general de centroamérica

A.1, legajo 2774, expediente 24175, folio 21.

B.199, legajo. 2549 expediente 59274, folios 1 y 2.

B.78, expediente 2048, legajo 854, folio único.

Archivo del registro de la propiedad inmueble

Finca Medio Monte, núm. 4,051, folio 195, libro 56. Departamento de Amatitlán. Escritura pública, núm. 6, folios 3- 5.

Hemeroteca nacional

Boletín de Noticias, núm. 1, enero 2 de 1850, páginas 1 y 2. Publicado como suplemento de la Gaceta Oficial.

La Gaceta de Guatemala, tomo XVI, julio 12 de 1870, núm. 76.

Archivo del instituto de electrificación nacional (inde)

Electro-Watt Zurich, Proyecto Jurún–Marinalá, Informe de preinversión, presentado por la república de Guatemala y el Instituto Nacional de Electrificación, p. 3.

Economía agrícola

Las señales del mercado: revolución verde y transformaciones socioproductivas en el sistema agroalimentario de la papa en Costa Rica (1950-2010)

Wainer Ignacio Coto Cedeño[1]

Introducción

Esta investigación tiene como objetivo reconstruir la historia de la producción de papa en Costa Rica entre 1950 y el año 2010. Para ello, se tomará como caso de estudio la producción del tubérculo en una región situada en las faldas del volcán Irazú, en el lado oriental del Valle Central de Costa Rica, específicamente en el distrito de Pacayas. El estudio busca explicar coyunturas de cambio que han sido determinantes para la producción de la papa, tales como la Revolución Verde. Además se analiza y contextualiza la situación productiva y económica del sector en las décadas comprendidas entre 1980 y 2010, durante las cuales se asentó el ajuste neoliberal y la política de Libre Comercio en el entorno rural. Se decidió analizar el sector papero debido a que no ha sido suficientemente considerado por los investigadores sociales. En este sentido, uno de los propósitos que se plantea este trabajo es contribuir a la discusión teorica-metodológica sobre problemáticas y poblaciones rurales, en este caso, asociadas con una actividad que forma parte esencial del sistema agroalimentario del país.

Agroecología y geografía de la papa en Costa Rica

La agricultura de la papa en Costa Rica se remonta al siglo XVII (Sáenz, 1970: 650). Sin embargo, fue hasta el año de 1910 que el cultivo se consolidó como una actividad comercial (Marín, 1984: 7).[2] El sector oriental del Valle Central (valle donde se asienta la ma-

[1] Bachiller en Historia por la Universidad Nacional (UNA), Costa Rica. Actualmente, estudiante de la maestría en Historia Aplicada en la misma universidad. Agradecimiento especial a los profesores Carlos Hernández y Wilson Picado, así como a la bachiller Diana Rojas por el apoyo brindado a lo largo de todo el proceso investigativo.

[2] La génesis de la papa se remonta a la época antigua de lo que hoy conocemos como Chile y Perú. En territorio de este último país se dio la domesticación del producto por los Viscachani del lago Titicaca entre el 8000 y el 2000 a.C. Sin embargo, fueron las culturas asentadas en los actuales territorios de Bolivia y Perú: Qaluyo, Tihuanacu y Chiripa, las que entre 1800 y 1200 a.C. la cultivaron por primera vez. Dentro de las especies descubiertas se encontraron la *Solanum Andígenum* y la *Solanum Tuberosum.* Es importante recalcar el hecho de que la papa tuvo su desarrollo de forma paralela a otros productos para las culturas mesoamericanas y andinas, puesto que su expansión se dio al mismo tiempo que el maíz en México y la yuca en Venezuela y Colombia. Su diseminación en Europa, llevada por los jesuitas y los carmelitas, se dio desde la segunda mitad del siglo XVI, y de ahí se extendió en el XVIII a países como

yor parte de la población de Costa Rica) ha sido la zona históricamente más importante para el cultivo de la papa en el país. Las mayores zonas de cultivo se localizan entre los 1500 y 3000 m.s.n.m. Es decir, se trata de una agricultura de altitud. Tal el caso de la zona norte de la provincia de Cartago, de Heredia y de Alajuela, así como las tierras altas del cantón de Dota, en la provincia de San José (Vargas, 1991: 7-8). No obstante, ha sido la provincia cartaginesa la que ha proporcionado más del 90% de la cosecha total del país, en la que se obtienen, además, los mayores rendimientos (cuadro 1). [3]

Cuadro 1. Producción de papa en Costa Rica en 1982

Provincia	N° Fincas	Área Plantada (Ha)	Producción (Kg)	Kg x Ha	% Total
San José	123	110,6	775 560	7 012,3	3.76
Alajuela	225	240,7	1 161 822	4 826,8	5.63
Cartago	584	1618,9	18 576 594	11 474,8	90.09
Heredia	6	5	31 096	6 219,2	0,15
Guanacaste	20	15,8	46 966	2 219,5	0,23
Puntarenas	23	9,9	35 696	3 605,7	0,27
Total	981	2001,1	20 621 734	20 305,2	100

Fuente. Cordero Fonseca, Luis (1982), *Análisis agroeconómico para implementar una empresa comercializadora de papa en la provincia de Cartago.* **Tesis presentada para optar el grado de licenciatura en Economía Agrícola, San Pedro, Universidad de Costa Rica, p. 21.**

Al margen de este dominio de Cartago, el cultivo de la papa se ha extendido a zonas alejadas del Valle Central, principalmente a las que se ubican en el noroeste y en el sureste del país. Las zonas potenciales, como se les ha denominado a estas tierras, han tenido como función esencial servir como centros de experimentación para comprobar la adaptabilidad de las variedades a distintos entornos agroecológicos, tal y como se aprecia en el mapa 1 (Ramírez y Schnell, 1983: 12).

La producción de papa históricamente ha sido una de las más importantes en el esquema productivo hortícola nacional. Así por ejemplo, para el año de 1990 se estimaba que el área dedicada al cultivo de hortalizas rondaba las 8,000 hectáreas, de las cuales 3,200 estaban destinadas a la producción de papa. Le siguieron en orden el tomate con 1,200 hec-

Irlanda, Italia, Austria, Alemania y Suiza. Para detalles ver Devaux, André (2010), *El sector papa en la región Andina: situación actual y desafíos*. Cuzco, Perú, XXIV Congreso ALAP.

[3] En Costa Rica el rendimiento del cultivo de la papa ha variado en el transcurso del tiempo. Es así como el porcentaje ha pasado de 8,28 por hectárea para el año de 1970 a 25,18 en el 2009.

táreas, la cebolla con 960, la zanahoria con 700 y el repollo con 650. Para ese mismo año, la papa fue el tubérculo con mayor demanda en el mercado, debido a que gran parte de la agroindustria compró un promedio de 6,987 toneladas métricas (Masís, 1998: 2).

Mapa 1. Zonas de producción de papa en Costa Rica

Altitud de las zonas productoras de papa en Costa Rica	
Pacayas	1 735 msnm
Tierra Blanca	2 080 msnm
Llano Grande	2 270 msnm
Zarcero	1 736 msnm
Tilarán	564 msnm
San Vito de Coto Brus	1 009 msnm
Talamanca	10 msnm

Fuente. Ramírez y Schnell, 1983: 12.

La producción de papa en Costa Rica está concentrada en grupos de pequeños y medianos agricultores. Éstos a su vez se dividen en productores de papa semilla y productores de papa comercial. Los primeros están ubicados en la zona de mayor altitud, a más de 2,700 m.s.n.m. y cuentan con mayores opciones para acceder al crédito y al

seguro de cosecha. Los segundos se localizan en la zona media, entre los 1,500 y los 2,000 m.s.n.m., y, a diferencia de los productores del primer grupo, rotan el tubérculo con cultivos como la cebolla, la zanahoria, la arveja y el repollo. Es decir, manejan sistemas de policultivo.

El sector papero dispone de créditos bancarios y de seguros de cosechas para fortalecer la producción. Ambos subsidios forman parte de los programas de asistencia impulsados por el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), el Instituto Nacional de Seguros (INS) y el Consejo Nacional de la producción (CNP).[4] El seguro de papa se implementa desde el año 2000 en la zona norte de Cartago, con el objetivo de promover la utilización de semilla certificada, sin embargo, su alcance ha sido mínimo (cuadro 2).[5] Por su parte, el crédito usualmente se ha otorgado a productores con experiencia en las labores de cultivo y con antecedentes crediticios, significando esto una desventaja para los nuevos agricultores de papa (Fallas, 2001: 7-10).

Cuadro 2. Seguro de cosecha en papa, tabaco, palma aceitera y plátano en Costa Rica (2004-2008). Datos en hectáreas y miles de colones corrientes

	2004		2005		2006		2007		2008	
	Área	Monto	Área	Monto	Área	Monto	Área	Monto	Área	Monto
Papa	12	21600	22	28422	4	10038	6	13800	11	28300
Tabaco	9	18998	4	8524	5	12581	3	7901	1	1750
Palma Aceitera	243	74137	451	205565	997	485835	415	168150	581	296234
Plátano	03	89900	288	329934	650	754499	148	216520	216	323308

Fuente. Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por SEPSA.

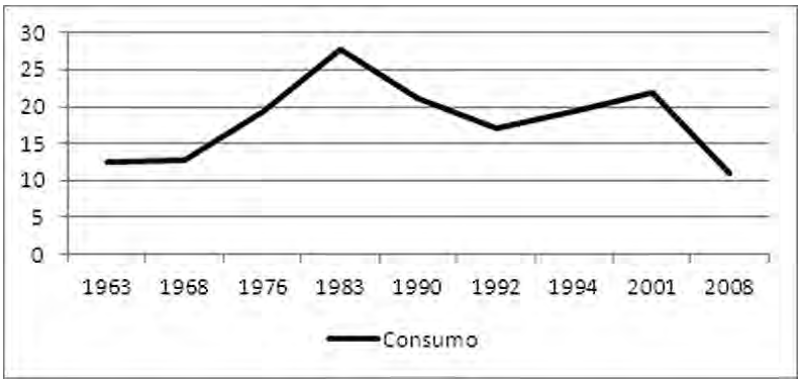
[4] El Instituto Nacional de Seguros se creó en el año de 1924. Para 1948 empezó a operar como un Banco de Seguros. Entre otras funciones, dispone de los recursos económicos y legales del Estado para brindar a los productores agrícolas una póliza de seguros de cosechas, la cual protege los cultivos de eventos que pongan en riesgo la producción. Para detalles ver Vargas, Emilio (1984), "El seguro de cosechas: límites naturales del capital agrario y respuesta estatal en Costa Rica", en *Ciencias Sociales,* núms. 27-28, pp. 65-74, Costa Rica. Por otra parte, el Consejo Nacional de Producción es el ente encargado de controlar la comercialización de los productos agrícolas en Costa Rica. Posee información sobre mercadeo y precios de los principales cultivos del país.

[5] El área asegurada en esa primera etapa fue de 15 hectáreas. El monto del seguro fue en ese momento del 5% para extensiones de siembra menores a 3 hectáreas y de 5.5% para superficies mayores. El seguro se ofreció en las provincias de Alajuela (Zarcero y Alfaro Ruiz), Cartago (Alvarado, Oreamuno y Turrialba), además de Vázquez de Coronado, en la provincia de San José. Por otro lado, existen dos tipos de créditos: los bancarios (para financiar todo el ciclo productivo) y los comerciales (para la compra de insumos).

Como se observa en el cuadro anterior, la cobertura del seguro de cosecha en la producción de papa es limitada. Esto se debe, en parte, a que la actividad papera es fluctuante en el mercado local, por ello el INS asegura aquellas plantaciones que tienen un canal de comercialización consolidado. Del mismo modo, este "subsidio" es otorgado a los agricultores que utilizan semilla certificada y cumplen con requisitos especiales de sanidad vegetal. No obstante, la mayor parte de los productores son policultivistas, por tal razón se les dificulta el acceso al seguro.

El consumo de la papa en Costa Rica, así como en otras naciones de América Latina, ha variado en el tiempo.[6] En contraste, productos como la carne, la leche y las frutas han aumentado su demanda, tanto en el mercado interno como externo. Aunque todavía no se tiene la certeza de por qué el consumo ha venido a menos, algunos investigadores achacan los cambios a procesos económicos, sociales y culturales propios de la "globalización", los cuales han propiciado que las personas prefieran la comida procesada antes que prepararla en casa (gráfico 1).[7]

Gráfico 1. Consumo per cápita de papa en Costa Rica (1963-2008)



Fuente. Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por el MAG.

[6] En países como Bolivia y Ecuador desde los años setenta ha ocurrido una baja en el consumo de papa, esto como consecuencia de políticas públicas que han favorecido la importación de alimentos con precios menores como los cereales. Para detalles ver Ezeta, Fernando (2001), *Tendencias de la producción, el consumo y el mercado de la papa en América Latina*. Costa Rica, MAG.

[7] Manuel González de Molina afirma: "El proceso metabólico de consumo, que en las sociedades agrarias se abastece en mercados locales, en fresco y en temporada y en menor medida conservados con métodos artesanales ha cambiado completamente. Los mercados son cada vez más globales, la comida procesada ha adquirido un fuerte protagonismo y cada vez se consumen más alimentos fuera del hogar. En la alimentación humana intervienen ahora nuevos y más sofisticados "artefactos" movidos por gas o electricidad que han incrementado el coste energético de la alimentación". Para detalles ver González de Molina, Manuel (2011), *Introducción a la agroecología*. España, Sociedad Española de Agricultura Ecológica (SEAE), p. 49.

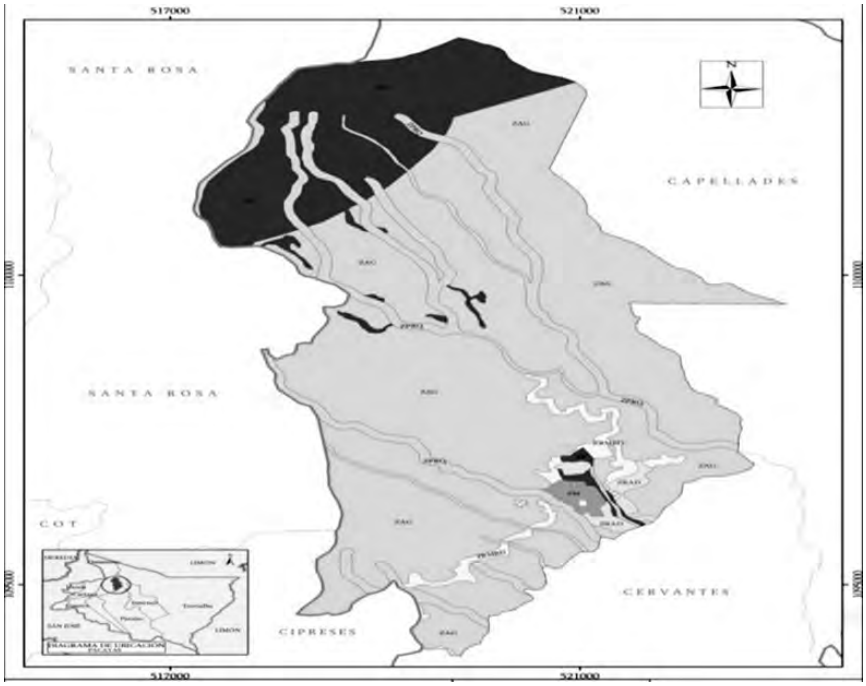
Pendientes lluviosas y suelos erosionados: zonificación del distrito de Pacayas de Alvarado

El territorio que abarca el distrito de Pacayas de Alvarado se localiza al norte de la provincia de Cartago. Administrativamente se divide en los distritos de Pacayas (1,735 m.s.n.m.), Cervantes (1,441 m.s.n.m.) y Capellades (1,653 m.s.n.m.), abarcando un área total aproximada de 81,06 km^2.[8] Su geomorfología está constituida por una unidad de origen volcánico, la cual se subdivide en dos: la primera llamada volcán Irazú, que se caracteriza por presentar pendientes mayores a los 30°, y la otra denominada colinas irregulares de la lava de Cervantes, donde predominan las lluvias, con una precipitación anual que supera los 2,000 m.m. El relieve de la zona es quebrado con pendientes pronunciadas. Al norte de Alvarado se encuentra el Parque Nacional Volcán Irazú y la Reserva Forestal Cordillera Volcánica Central, representando respectivamente un 10 y un 20% de la superficie cantonal. Sobresalen dos usos del suelo, uno está destinado al cultivo de hortalizas, granos y a la ganadería de leche; otro corresponde a las áreas boscosas ubicadas a más de 1,800 m.s.n.m. (mapa 2).

El cantón de Alvarado pertenece a la zona del bosque húmedo Montano, donde el clima predominante se caracteriza por las bajas temperaturas. El bosque natural que se encuentra es siempre verde, de pequeña altura (20-25 metros) y de poca densidad. Sin embargo, es una región muy deforestada y altamente erosionada. El área de estudio se localiza dentro de la zona de vida denominada Montano Bajo, la cual presenta un bioclima favorable para el cultivo de la papa, repollo, brócoli, coliflor y zanahoria. Además, en las márgenes de los ríos sobresale un bosque de tipo secundario. Los ríos que surcan el cantón nacen en la Cordillera Volcánica Central, estos dirigen su cauce hasta la vertiente atlántica del país. Alvarado y, por ende, el distrito de Pacayas pertenecen a las cuencas del río Reventazón-Parísmina y del río Chirripó (Gómez, 2004: 2-7).

[8] El cantón de Alvarado fue fundado el nueve de julio de 1908, durante la administración de González Víquez. Para ese momento comprendía los distritos de Pacayas, Cervantes, Capellades y Santa Cruz (este último segregado y anexado a Turrialba en 1920). Anteriormente el territorio estuvo ocupado por indígenas, a finales del siglo XIX los primeros pobladores se asentaron en lo que hoy es Cervantes procedentes de San Pedro del Mojón (Montes de Oca en la actualidad) y de otros lugares de Cartago, entre ellos Taras. Para detalles ver Municipalidad de Alvarado (1986), *Alvarado 1908-1988, reseña histórica del cantón.* Cartago, Municipalidad de Alvarado.

Mapa 2. Territorio del distrito de Pacayas de Alvarado



Una Revolución Verde tardía: experimentación y cambio varietal en la papa

El origen de la Revolución Verde en Costa Rica está asociado con el desarrollo de los programas de extensión agrícola implementados a partir de la Segunda Guerra Mundial. Dichos programas se consideran la antesala del cambio tecnológico que experimentó el país en las décadas de 1960 y 1970 (Picado, 2010: 1). Durante los años cuarenta el Instituto de Asuntos Interamericanos (IAI), una entidad vinculada con el gobierno de los Estados Unidos, se encargó de suplir los insumos necesarios a los agricultores costarricenses. En ese entonces, la ayuda era destinada principalmente a productores de café, maíz y frijol, debido a la importancia económica y alimentaria que representaban en esa época. No obstante lo anterior, en el año de 1943 los productores de papa formaron parte de un proyecto de extensión agrícola dirigido por el IAI. Este plan buscó obtener un mayor acceso a la tierra, disponibilidad de créditos, la modernización de los sistemas de mercado y nuevas formas para industrializar el pro-

ducto. Del mismo modo, se realizaron experimentos con abonos para combatir enfermedades comunes en el tubérculo. Para ello fue necesaria la importación de químicos como el "caldo bordelés" para combatir el "tizón tardío" (*Phytophtora Infestans*) (Picado, 2008: 49).[9] Para llevar acabo el control de este tipo de enfermedades el Instituto y el gobierno proveyeron a los agricultores de rociadores motorizados. Es importante destacar que éste constituyó uno de los primeros intentos por mecanizar la actividad papera. Anteriormente, en 1920, solamente se había importado al país un tipo de maquinaria manual para romper el terreno y sembrar la semilla.

Posterior al cierre del IAI, en 1948, el Servicio Técnico Interamericano de Ciencias Agrícolas (STICA) asumió las funciones de asistencia técnica.[10] El STICA se dedicó a la atención de problemas relacionados con el abonamiento de las plantas, análisis y conservación de suelos, irrigación, atomización y control de insectos. Además impulsó un proyecto de agroindustrialización de alimentos, por medio de la creación de agencias cantonales y distritales (MAI, 1949: 359-363). Para 1949 continuaron las pruebas para combatir el "tizón tardío" en la papa. En ese año tanto el Ministerio de Agricultura e Industrias como el STICA aplicaron distintos fungicidas, entre estos el "dithano". Este químico contribuyó a eliminar la enfermedad y elevó los rendimientos del cultivo (MAI, 1949: 372-373). De la misma forma, la investigación estuvo dirigida al control de la Maya (*Pseudomonas solanacearum*).[11] Dicha pesquisa implicó una labor en conjunto de las distintas agencias de extensión agrícola ubicadas en las zonas paperas de Pacayas, Cartago y Zarcero, las cuales realizaron esfuerzos por seleccionar semilla sana. Se llevaron a cabo, además, campañas de divulgación entre los productores. La información se difundió en suelo *Tico*, revista adscrita al MAI. Dentro de las publicaciones, los es-

[9] El ataque de esta enfermedad ocurre en las hojas, tallos y tubérculos. Es causada por el hongo *Phytophtora Infestans*. En las hojas, los síntomas consisten en lesiones o manchas grandes de color castaño o negro rodeadas de un halo verde claro o amarillo. En los tallos, los síntomas son muy similares y se vuelven muy quebradizos. En los tubérculos se observan áreas ligeramente hundidas de color rojizo. Para detalles ver Vargas, Eleonor (ed.) (1991), *Papa: Solanum Tuberosum Solanaceae*. San José, Costa Rica, MAG / EUNED.

[10] "El programa del IAI se cerró en 1946, resuelta la Segunda Guerra Mundial. Pero el vínculo entre el gobierno costarricense y el Instituto de Asuntos Interamericanos se reactivó en 1948 mediante la fundación del Servicio Técnico Interamericano de Ciencias Agrícolas (STICA). A pesar de la nueva denominación, los objetivos del STICA seguían las mismas tareas del programa de Asistencia Técnica del IAI de guerra. Se pretendía brindar ayuda técnica en la producción y distribución de alimentos, así como desarrollar un sistema nacional de extensión agrícola que incluyera la ejecución de demostraciones sobre nutrición y economía doméstica. El ciclo del STICA fue breve, de 1948 a 1955". Para detalles ver Picado, Wilson (2012), "En busca de la genética guerrera. Segunda Guerra Mundial, cooperación agrícola y Revolución Verde en Costa Rica", en *Historia Agraria*, núm. 56, pp. 107-134, España.

[11] Esta bacteria es capaz de penetrar en la planta por heridas o aberturas naturales tanto de raíces y tubérculos como de hojas y flores. Los síntomas externos de la enfermedad se caracterizan al inicio por marchitamiento de las hojas. Los tubérculos enfermos se pudren rápidamente cuando se almacenan. Para detalles ver Ramírez Carlos y Eva Schnell (1983), *La papa*. San José, Costa Rica, Editorial CAFESA.

pecialistas recomendaban a los paperos prácticas como el "desyerbe", la "aporca" y la rotación del tubérculo con otros cultivos (González, 1949: 223-224).[12]

En el decenio de los cincuenta, los trabajos experimentales se concentraron en la modificación genética de la semilla. Para los años de 1951 y 1952 se hicieron ensayos con aproximadamente 13 variedades de papa en la región norte de Cartago, entre las cuales se destacaban Golden Yellow, Harfort y Bronderslev. Los ensayos formaron parte del Programa de Producción de Semilla de Papa Certificada (Gutiérrez, 1950: 243). Durante esos años, el Ministerio de Agricultura e Industrias y el Consejo Nacional de la Producción distribuyeron en esas zonas la variedad Kennebec.[13] (MAI, 1952: 166-167). En 1955 el MAI, el CNP y la Agencia de Extensión del STICA impulsaron el proyecto Plan Güetar. El programa suministró a los agricultores semilla certificada, abonos y fungicidas,[14] además de orientarlos en materia crediticia y de mercado (MAI, 1995: 80). Este plan fue adoptado por una buena parte de los productores de papa.[15] No obstante, hubo agricultores que se opusieron a la asistencia y al asesoramiento técnico, como lo evidencia la siguiente nota:

> Da pena ver como algunos pequeños productores retrógrados, por ignorancia, por negligencia, o por falta de medios económicos no aprovechan o no saben apreciar los servicios técnicos que esta Institución (el STICA) está ofreciendo a los agricultores, sin distingo de clases (Carranza, 1948: 251-256).

En la primera mitad de la década de 1960 se introdujeron los tractores a las zonas paperas.[16] Sin embargo, su uso no fue común entre los productores debido a que muchos

[12] La "aporca" consiste en cubrir con tierra el tallo de la planta. Con el objetivo de impedir que los tubérculos, queden descubiertos y se verdeen por efecto de la luz, o se quemen por efecto de heladas o el sol, o puedan contaminarse con enfermedades fungosas como el tizón tardío. El "desyerbe", por su parte, consiste en limpiar las hierbas que compiten con las plantaciones de papa.

[13] La variedad Kennebec se liberó en los Estados Unidos en el año de 1947, sustituyó a otras especies como la Green Mountain. En su momento presentó altos rendimientos, sin embargo su proceso de tuberización fue lento. Además es resistente a la *Phytophtora Infestnas*. Para detalles ver Akeley, Robert y Stevenson F.; Schultz E. (1948), "Kennebec: a new potato variety resistant to late blight, mild mosaic, and net necrosis", in *The American Potato Journal*, vol. 25, pp. 355, Estados Unidos.

[14] Otros experimentos se llevaron a cabo, sin embargo estuvieron más relacionados con el control de plagas, de enfermedades y la adecuada utilización de ciertos químicos. Los ensayos fueron dirigidos por la Agencia de Extensión Agrícola de Pacayas y la sección de Entomología del MAI, se combatió el gusano de alambre y los jobotos en el cultivo de la papa. Para detalles ver: s. a., "El heptacloro controla el gusano de la papa", en *El Pacayense*, Costa Rica, septiembre-octubre de 1959, pp. 1-2.

[15] En una nota publicada en el periódico *La Nación* un agricultor llamado José Francisco Varela expresó su agradecimiento a quien lo asesoró. Para detalles ver Varela, José Francisco, "Plan Güetar, Pacayas", en *La Nación*, Costa Rica, 13 de abril de 1955, p. 3.

[16] En la década de 1960 el Servicio Técnico Agronómico de Abonos Superior brindó asistencia agrícola privada

de ellos no contaban con los recursos suficientes como para comprar la maquinaria. Asimismo, los terrenos quebradizos y con pendientes pronunciadas obstaculizaron su empleo, por lo que alquilar los tractores en realidad resultó una alternativa viable solo cuando el relieve lo permitía:

> Nosotros alquilábamos los tractores a unos señores productores de papa que eran de Cartago centro. Se dedicaban a andar trabajando con el tractor. Desde hace ya mucho tiempo que no volvieron, porque la mayor parte de nosotros tenemos maquinaria (Aguilar, 2011).[17]

Un punto de ruptura muy importante en la evolución del cultivo de la papa en Costa Rica se produjo con las erupciones del volcán Irazú en el año de 1963 (Wille y Fuentes, 1975: 165-166). El impacto de esta erupción fue de tal magnitud que generó un traslado geográfico de las principales zonas paperas. En efecto, la caída de ceniza en el sector occidental del Valle Central provocó que productores de papa de esas regiones colonizaran nuevas tierras para la siembra del tubérculo. Así lo recuerda Mario Álvarez:

> La agricultura de la papa en Pacayas se vio favorecida con las erupciones del volcán Irazú, dicho acontecimiento provocó que productores de Llano Grande y Tierra Blanca, que se habían visto afectados por las coladas de arena y por la caída de ceniza, emigraran a la zona en busca de tierras para cultivar (Álvarez, 2011).

A raíz de los efectos provocados por este evento, de notable impacto ecológico, los productores de papa en Alvarado se agruparon. Se conformó entonces un "gremio de paperos" para buscar mayores beneficios para el sector, como por ejemplo la reducción de precios al momento de comprar fertilizantes. La Agrupación de Organismos del cantón de Alvarado, con sede en Pacayas, hizo un llamado para que los precios de la semilla bajaran. En tal sentido, se solicitó a las autoridades de la Agencia de Extensión Agrícola del Ministerio de Agricultura y Ganadería y del Consejo Nacional de la Producción brindar facilidades para adquirir tan apreciado insumo (*La Nación*, 1965: 44).

al sector papero costarricense. Su trabajo se orientó a atacar enfermedades como la del Torbo (*Rosellina, s. p.*). Un avance importante se dio en el año de 1963, se descubrió que en Costa Rica el pulgoncillo verde y el virus X eran los causantes del enrollamiento de las hojas en las plantas de papa. Para detalles ver MAI (1963), *Memoria del Ministerio de Agricultura e Industrias.* San José, Costa Rica.

[17] Desde principios de la década de 1980, se empezó a implementar nuevos sistemas de atomización; por ejemplo se ha incorporado la bomba de motor y la estacionaria, aunque todavía muchos productores mantienen el sistema de bomba manual. A pesar de que la tractorización ha cobrado fuerza, los paperos continúan utilizando los bueyes y los caballos para la preparación del terreno.

Para el decenio de 1970, el Programa nacional de papa no experimentó modificaciones importantes respecto a lustros anteriores. Sin embargo, se evidenció un proceso de crisis en el sector papero nacional, debido entre otras cosas, al alza del precio en los agroquímicos y la escasez de semilla. En respuesta, los productores tuvieron que importar la simiente, lo cual trajo serias consecuencias sociales y económicas. En primer lugar, creció el descontento de los agricultores hacia la labor que desempeñaba el MAG, esto porque el paquete tecnológico que ofreció dicha institución tuvo un alcance limitado. En segundo lugar, la importación del tubérculo al país representó un alto costo para el Estado costarricense. Para el año de 1969 el ingreso de papa de consumo y de semilla representó un costo de 2'034,659 colones, mientras que para 1970 el valor ascendió a 3'701,230 (MAG, 1971: 157). Como una forma de incentivar la producción local se fortaleció el Programa de mejoramiento genético del cultivo de la papa, por medio de la liberación de las variedades: "Murca", "Mariva" y "Amigo". No obstante, en múltiples ocasiones los agricultores tuvieron que producir su propia semilla, debido a que la inestabilidad del mercado provocó que las empresas privadas no produjeran nuevas variedades (*Correo Agrícola*, 1977: 2).

Al finalizar los años setenta, el Ministerio de Agricultura y Ganadería creó la Estación Experimental en el Sanatorio Durán, ubicada en el cantón de Oreamuno en las faldas del volcán Irazú. Está institución se encargó de producir y certificar la semilla de papa en el país. El siguiente testimonio da cuenta de la trascendencia de esta estación:

> Dentro de los programas de gobierno, en el periodo 1978-1982, estaba primero el establecimiento de una estación experimental donde el MAG pudiera hacer sus experimentos, por eso se creó la estación en el Sanatorio Durán. Eso fue un avance muy notorio puesto que se nos facilitó un espacio para llevar a cabo todas nuestras investigaciones. Claro que también los agricultores colaboraban en lo que se llamaron las *pruebas regionales de la papa*, porque una vez que se obtenía el material promisorio se trasladaba al campo, los agricultores accedían a realizar las pruebas en sus propias fincas (Vargas: 2011).

Entre 1978 y 1982 se establecieron relaciones con el Centro Internacional de la Papa (CIP) de Perú. Por medio de este contacto, fue posible que agrónomos costarricenses viajaran hasta Suramérica a capacitarse en el cultivo. De la misma forma, ingenieros peruanos se trasladaron hasta Costa Rica para investigar las condiciones agroecológicas y socioproductivas en que se producía el tubérculo. Por otro lado, durante la administración de Luis Alberto Monge (1982-1986) se instauró el programa Volvamos

a la Tierra.[18] En este programa se evaluaron distintas variedades traídas de México, destacan las especies: Atzimba, Rosita y Tollocán. Por medio de ellas se logró crear el Programa nacional de producción de semilla de papa (Bianchini, 2011). Aunado a lo anterior, desde 1982 y hasta mediados de los años noventa se ejecutó en el país el Programa regional cooperativo de papa (PRECODEPA).[19] Este plan proveyó a los productores principalmente de semilla prebásica certificada. Mientras estuvo vigente, PRECODEPA fortaleció la estación experimental en el Sanatorio Durán, mejorando así la reproducción del material genético.

En síntesis, en una primera etapa, comprendida desde 1943 y hasta el año de 1949, la innovación tecnológica estuvo destinada a procurar la eficiencia en términos de sanidad vegetal.[20] Es decir, durante ese lapso las labores de "extensión agrícola" se concentraron principalmente en el control de plagas y enfermedades. La experimentación con químicos resultó esencial, con la entrada del Instituto de Asuntos Interamericanos aumentaron las importaciones de fertilizantes, fungicidas y otros insumos al país. Esta fase previa al proceso de la Revolución Verde sentó las bases del cambio tecnológico en el sector papero costarricense. Para las décadas posteriores de 1950 hasta aproximadamente 1985, el énfasis estuvo en la modificación del material genético. La introducción de nuevas variedades al país propició la creación de diferentes programas para la certificación y la regulación de la semilla. Sin embargo, la consolidación de ese paquete tecnológico fue un proceso tardío, esto porque hasta finales de la década de los setenta es que se logró producir semiente en Costa Rica sin tener que importarla.

[18] El programa Volvamos a la Tierra se ejecutó durante la administración del presidente de la República Luis Alberto Monge (1982-1986). Formó parte del proyecto Programas Nacionales de Producción. El objetivo fue generar tecnología para "cultivos prioritarios" como los cítricos, asimismo vinculó el desarrollo agrícola con el industrial. Para ello resultó indispensable la vinculación de instituciones como el Ministerio de Agricultura y Ganadería y el Consejo Nacional de Producción, entre otros. Para detalles ver MAG (1983), *Memoria del Ministerio de Agricultura y Ganadería.* San José, Costa Rica, pp. 1-4.

[19] "Ese fue un proceso regional en donde los países centroamericanos, México, República Dominicana y Panamá tuvieron más poder de decisión sobre el mejoramiento del cultivo de la papa. En ese proyecto se contó con la ayuda del gobierno de Suiza, que dio una donación para mantener las investigaciones y capacitar a los funcionarios en las áreas de control varietal y fitosanitario, además aprovechábamos las investigaciones que realizaban en el Centro Internacional de la Papa para nuestro beneficio. Del CIP viajaron a Costa Rica varios científicos para determinar el avance que íbamos teniendo en el área de investigación, es decir, había una relación de cooperación. A la vez el centro se favorecía, porque con nuestros estudios podían conocer características muy particulares de esta zona. Asimismo, nosotros nos aprovechábamos de la visita de fitopatólogos, entomólogos y nutricionistas de suelos". Entrevista al ingeniero agrónomo Alberto Vargas Barquero. *La Uruca*, 9 de septiembre de 2011.

[20] El programa de Sanidad Vegetal se inició con la búsqueda de semilla certificada. Principalmente fueron escogidas aquellas variedades criollas y extranjeras resistentes a la *Phytophtora Infestans.* Además se realizaron ensayos de fertilización para determinar los efectos de los abonos según los contextos agroecológicos de las zonas paperas.

El productor de papa y la cadena de producción

El sector papero en Pacayas se divide en agricultores tecnificados, medianamente tecnificados y tradicionales (MAG, 2007: 27). Dentro del primer grupo aparecen aquellos que poseen terrenos propios, producen o compran semilla certificada, tienen facilidades de crédito y comercializan sin intermediarios. Por su parte, los medianos no tienen maquinaria propia, la alquilan; se autofinancian, es decir, su acceso a préstamos bancarios es limitado. Los paperos tradicionales se caracterizan por un paquete tecnológico desactualizado y por la rotación permanente del tubérculo con otros cultivos como el repollo, la zanahoria y el brócoli para disminuir el riesgo de los precios bajos.

Los productores de papa se consideran autónomos unos de otros. En tal sentido, los tres tipos de agricultores no conforman una estructura socioproductiva que se caracterice por la asociación de sus miembros. Obsérvese el siguiente testimonio:

> El papero la mayoría de las veces jala no se asocia. En algunos momentos sí se dan sociedades, digamos que uno pague por el terreno y el otro por la semilla. Pero organizar ya un grupo grande cuesta mucho, porque aquí en Pacayas la gente ha tenido malas experiencias con las cooperativas. Tal vez cuando la situación está difícil y los precios bajan la gente se agrupa, pero en los tiempos de bonanza cada quién se la juega como puede (Varela: 2011).

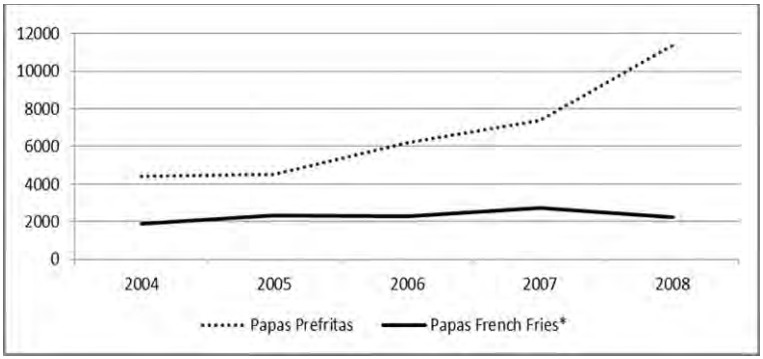
Al no existir lazos de confianza productiva entre ellos las cooperativas han funcionado solamente en determinados momentos. La asociación entre productores no ha sido tan fuerte como en otros cultivos, como lo es en el caso del café. Además, la falta de planificación de las siembras ha provocado que en muchos casos haya sobreproducción del tubérculo, afectando de esa manera la comercialización del producto. No obstante, diversas entidades a nivel nacional se han dado a la tarea de organizar a los productores. Por ejemplo la Comisión Nacional de la Papa (CONAPAPA), desde la segunda mitad de 1980 y hasta el principio de los noventa, llevó a cabo diferentes proyectos para agrupar al sector.[21] En primer lugar, inició los censos de producción con el objetivo de proyectar las siembras del año y así lograr regular los tiempos de cosecha

[21] La Comisión Nacional de la Papa fue un organismo adscrito al Ministerio de Agricultura y Ganadería en la década de los ochenta, contaba con cierta independencia para efectuar sus labores. Estaba integrada por ingenieros agrónomos, agricultores e intermediarios. El objetivo principal era el de solventar las crisis cíclicas que afectaban al sector papero. En este sentido se buscaba regular la comercialización. Por otro lado, la Comisión se dio a la tarea de producir y vender feromonas para combatir la polilla (*Scrobipalposis solanivora* y *Gnorimoschema operculella*), este insecto perfora el tubérculo. Entrevista al ingeniero agrónomo Rodolfo Bianchini Gutiérrez. Cartago, 21 de octubre de 2011.

y los precios. En segundo lugar, realizó gestiones para obstaculizar la entrada de papa al país, debido a que muchas de esas importaciones no cumplían con los estándares de sanidad vegetal impuestos por el MAG (CONAPAPA, 1990: 1-7).

El Programa nacional de papa, creado en 1995, intentó regular las relaciones de comercialización e industrialización en el sector papero costarricense, buscando un equilibrio entre los pequeños y grandes productores (Vargas, 1995: 22-26). Sin embargo, los mecanismos que se ejecutaron para desarrollar incentivos en el proceso agroindustrial solamente beneficiaron a aquellos productores que se dedicaban a abastecer la demanda de supermercados y otros tipos de establecimientos (Salas, 1995: 15-17). En diferentes ocasiones, parte de esta demanda ha sido solventada gracias a la importación que los grandes agricultores realizan del tubérculo. Para el periodo 1996-200 se incrementó el ingreso de papa extranjera, la cual entró a competir directamente con la producción nacional. El valor de estas importaciones pasó de un monto de $40,000 a un total de $140,000 para el último año (Alfaro, Gómez y Azofeifa, 2001: 21). Esta situación se acrecentó con la firma del trato de libre comercio entre Costa Rica y Canadá en el 2002. Con este acuerdo se introdujo en mayor cantidad de papa prefrita congelada, como lo demuestra el gráfico 2. Esta situación ha tenido efectos negativos, pues al abarrotarse el mercado de papa local y extranjera el agricultor tiene que vender su producto a muy bajo precio (Sánchez, 2006: 109).

Gráfico 2. Importación de papa a Costa Rica (2004-2008)



Fuente. Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por SEPSA.
(*Proveniente únicamente de Canadá).

Las autoridades actuales del Ministerio de Comercio Exterior de Costa Rica han mencionado que las importaciones por parte de los comerciantes son pequeñas. Señalan que los paperos deben de entender que los ingresos del producto al país se han

hecho de conformidad con los tratados, por lo que las importaciones son legales (Siu, 2011: 8).[22] En respuesta, los agricultores de papa (y de otros cultivos como el chayote y el tomate) se han manifestado para pedir al gobierno que detenga las importaciones. Del mismo modo, han solicitado más apoyo en la parte fitosanitaria, de logística, infraestructural y tecnológica que les permita un mejor aprovechamiento de los recursos (Siu, 2011: 17). Desde el año 2010 el gobierno viene trabajando en la elaboración de propuestas con el objetivo de ajustar lo realizado hasta el momento. No obstante, están aquellos que creen que los paperos deben de atender las "señales del mercado", y lo que requieren es una transformación productiva, más que de subsidios y de protección por parte del Estado (Leiva, 2002: 30-33).[23]

Conclusiones

La llegada del Instituto de Asuntos Interamericanos a Costa Rica significó la incorporación del sector papero a los programas de asistencia técnica. El tránsito del IAI al Servició Técnico Interamericano de Ciencias Agrícolas (STICA) permitió consolidar, paulatinamente, una "sección de papa" que se encargó de asesorar a los agricultores que se dedicaban a este cultivo. En un principio, durante la década de 1940 predominó la experimentación con abonos y otros compuestos químicos. El trabajo de extensión agrícola se dirigió al control de plagas y enfermedades, así como a la fertilización de suelos y plantas. La labor de ambos organismos introdujo cambios en la manera de sembrar el tubérculo, es decir, inició un proceso de transformación en el entorno socioproductivo de los agricultores de papa.

Una década después, en 1950, la investigación se redireccionó al estudio de las variedades y su adaptabilidad a distintos contextos agroecológicos. A partir de este momento, se comenzó a importar material genético de otros países, como por ejemplo de los Estados Unidos de Norteamérica y de México. Durante los años cincuenta y hasta mediados del decenio de los ochenta el comercio de especies de papa fue inten-

[22] Para el año 2007 se reportó una disminución en la producción de papa, esto debido a que los paperos sustituyeron la siembra del tubérculo por el de cebolla, con el objetivo de recuperar parte de lo invertido en la primera actividad. Es decir, los agricultores están dejando el cultivo de la papa por otros más rentables tanto a nivel nacional como internacional. Para detalles ver Banco Central de Costa Rica (2007), *Informe mensual de la situación económica en Costa Rica*. San José, Costa Rica, BCCR, pp. 2-A.

[23] El mismo autor afirma: "...parece que la solución está en lograr que los productores nacionales se modernicen para ofrecer un producto de mayor valor agregado (más procesado, más homogéneo, con estacionalidades menos pronunciadas, etcétera) y así poder competir eficientemente contra la oferta internacional. Aunque en la actualidad solo existen exportaciones esporádicas de papa no procesada a países centroamericanos, la obligación al cambio bien puede ir abrir oportunidades a la producción local, además de beneficiar a los compradores locales, especialmente de producto procesado".

so. La adopción de esta tecnología representó para los agricultores la manera idónea para reducir costos y elevar la producción. Otros de los beneficios aparentes de las semillas extranjeras es que eran más resistentes a plagas y enfermedades que las variedades criollas. Sin embargo, la consolidación de ese paquete tecnológico se dio de forma tardía, porque es hasta principios de 1980 que se deja de introducir semilla para comenzar a producirla en el país. Es decir, con el establecimiento de una Estación Experimental especializada en el cultivo se facilitó la modificación del material genético en Costa Rica.

Por otra parte, el empoderamiento económico por parte de un grupo de agricultores ha generado una serie de contradicciones socioproductivas. Con la apertura comercial de los últimos años creció la disputa por el mercado interno de la papa en Costa Rica. En torno a este panorama, saltan a la vista problemáticas referentes al acceso del crédito y del seguro de cosechas, además de la importación del tubérculo por parte de un grupo de productores. La suscripción del TLC con Canadá ha evidenciado aun más la vulnerabilidad de la producción de papa en Costa Rica. Al ser este un cultivo con grandes disociaciones la articulación de frentes para contrarrestar las importaciones de papa procesada e industrializada también ha sido tardía. Toda esta situación se ha desarrollado alrededor de la falta asociación que ha existido en el sector papero, la cual a su vez evidencia limitaciones de tipo financieras como consecuencia de la sobreproducción del tubérculo y de los bajos precios. Del mismo modo, persiste otra preocupación que se refiere a la transmisión del oficio de papero, pues ante la realidad imperante surge la incógnita de quiénes sustituirán a los actuales agricultores. Entonces, ¿deben los productores de papa realizar ajustes estructurales para entrar a competir en el mercado del libre comercio?

Bibliografía

Alfaro, Carlos, Norma Gómez y Ligia Azofeifa (2001), *Situación de la producción de papa*. San José, Costa Rica, MAG.

Carranza, José, "Ensayo agrícola-económico del cultivo de la papa en la provincia de Cartago", en revista *Suelo Tico,* vol. I, núm. 3 (s. p.), 1948, Costa Rica.

CONAPAPA (1990), *Metas realizadas por la Comisión Nacional de la Papa en el año 1990*. Cartago, Costa Rica.

Fallas, Rodolfo (2001), *Seguro agrícola y crédito agrícola agropecuario*. Cartago, Costa Rica. TEC.

Gómez, Óscar (2004), *Estudio detallado de suelos de la microcuenca Plantón-Pacayas, Cartago*. San José, Costa Rica, Cartago, MAG.

González, Carlos, "Carta a un productor de papas sobre el combate contra la Maya", en revista *Suelo Tico,* vol. III, núms. 15-16, 1949, pp. 223-224, Costa Rica.

Gutiérrez, Mario, "Producción de semilla certificada en Costa Rica", en revista *Suelo Tico,* vol. IV, núms. 21-22, 1950, pp. 243, Costa Rica.

Leiva, Adrián, "La papa de la discordia", en *Actualidad Económica,* núm. 264, 2002, pp. 30-33, Costa Rica.

MAI (1943), *Memoria del Ministerio de Agricultura e Industrias.* San José, Costa Rica.

MAI (1949), *Memoria del Ministerio de Agricultura e Industrias.* San José, Costa Rica.

MAI (1952), *Memoria del Ministerio de Agricultura e Industrias.* San José, Costa Rica.

MAI (1955), *Memoria del Ministerio de Agricultura e Industrias.* San José, Costa Rica.

MAG (1971), *Memoria del Ministerio de Agricultura y Ganadería.* San José, Costa Rica.

MAG (2007), *Caracterización de la agrocadena de papa.* Dirección Central Oriental, Cartago, Costa Rica.

Marín, Adolfo (1984), *Historia de la papa en Costa Rica.* Tesis para optar por el título de diplomado en Agroindustria en el Colegio Universitario de Cartago. Cartago, Costa Rica.

Martínez, José, "Cooperativa de paperos", en *Síntesis,* 01 de agosto, 1965, p. 4. Costa Rica.

Masís, Germán (1998), *Caracterización de la actividad hortícola con énfasis en el análisis de las cadenas agroproductivas de la cebolla y la papa.* Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional.

Picado, Wilson, "Guerra y semillas. Ciencia y geopolítica en los orígenes de la Revolución Verde", en *Ambientales,* núm. 36, 2008, p. 49. Costa Rica.

—, "La gente y las semillas", en *Ambientales*, núm. 40, p. 1, 2010. Costa Rica

Ramírez, Carlos y Eva Schnell (1983), *La papa.* San José, Costa Rica, Editorial CAFESA.

Sáenz Maroto, Alberto (1970), *Historia agrícola de Costa Rica*. San José, Universidad de Costa Rica.

Salas, Franklin (1995), *Estudio de cadenas agroalimentarias: generación de propuestas de transformación productiva del subsector papero en Costa Rica.* Costa Rica, IICA.

Sánchez, Cindy (2006), *Implicaciones del T.L.C. Costa Rica-Canadá para el sector agrícola costarricense*. Tesis de licenciatura en Relaciones Internacionales. Heredia, Universidad Nacional.

Serrano, Iván (1995), *La comunicación en la extensión agrícola en el Ministerio de Agricultura y Ganadería: productores de papa de la región de Pacayas de Alvarado, período de 1984-1994.* Informe final de práctica dirigida para optar por el título de bachiller en producción y comunicación agropecuaria. Costa Rica, UNED.

S. a., "Agricultores controlan el torbo de la papa", en *La Tierra,* mayo de 1961, p. 1-2, Costa Rica.

S. a., "Agrupación de organismos de Alvarado interesada en el problema agrícola", en *La Nación,* 01 de octubre de 1965, p. 44. Costa Rica.

S. a., "Habrá escasez de semilla de papa", en *Correo Agrícola,* 15 de noviembre de 1977, pp. 1-2. Costa Rica.

Siu, María, "Importaciones fantasmas enciende a productores", en *Diario Extra,* 17 de julio de 2011, p. 17. Costa Rica.

—, "Importaciones agrícolas irregulares no son tantas", en *Diario Extra,* 21 de julio de 2011, p. 8. Costa Rica.

Vargas, Eleonor (ed.) (1991), *Papa: solanum tuberosum solanaceae.* San José, Costa Rica, MAG/EUNED.

Vargas, Edgar (1995), *Programa Nacional de papa.* San José, Costa Rica, MAG.

Wille, Álvaro y Gilberto Fuentes, "Efecto de la ceniza del volcán Irazú (Costa Rica) en algunos insectos", en revista *Biología Tropical,* vol. 23, núm. 2, 1975, pp. 165-166, Costa Rica.

Entrevistas

Ing. agrónomo Beatriz Molina Bermúdez. Pacayas, 02 de septiembre de 2011.

Ing. agrónomo Alberto Vargas Barquero. La Uruca, 09 de septiembre de 2011.

Productor de papa Ottón Aguilar Durán. Patalillo de Pacayas, 16 de septiembre de 2011.

Productor de papa Rolando Varela Aguilar. Lourdes de Pacayas, 23 de septiembre de 2011.

Productor de papa Andrés Varela Martínez. Lourdes de Pacayas, 23 de septiembre de 2011.

Ing. agrónomo Mario Álvarez Solano. Pacayas, 24 de septiembre de 2011.

Ing. agrónomo Rodolfo Bianchini Gutiérrez. Cartago, 21 de octubre de 2011.

HISTORIA Y GÉNERO

Honduras: mujeres al margen de su historia, esbozo de vida de Josefa Lastiri, Clementina Suárez y Mayra Oyuela

Anarella Vélez[1]

Introducción

Honduras: mujeres al margen de su historia. Esbozo de las vidas de Josefa Lastiri, Clementina Suárez y Mayra Oyuela, está dividido en tres partes: la primera presenta una descripción más que un análisis de la época y sus cambios, se trata más bien de un marco contextual y teórico. En la segunda parte se presenta el tema y el problema central, dando una idea del drama humano que vivieron dos mujeres Josefa Lastiri, centrada en las postrimerías del orden colonial e inicios de la república (1792–1846), y Clementina Suárez, poeta, (1902–1993). Y los problemas que enfrenta una escritora en el siglo XXI se explora con la vida de la poeta Mayra Oyuela, quien nació en 1982. Por último en la tercera parte se reflexiona sobre los hallazgos de la indagación.

Se trata de estudios de vida en una realidad signada por las relaciones de poder y las dinámicas de las relaciones entre hombres y mujeres que moldean la cultura de ellas por las diferencias de clases sociales de etnia y sexo (Waters, 1977: 26). Todo ello enmarcado en una visión de la historia única y dinámica (Tuñón de Lara, 1979: 3).

La interrelación y el paralelismo profundo que ha caracterizado el lenguaje, legítimo o no, de la cultura marcada por las especificidades de género se reflejan en las esferas de lo doméstico y lo familiar. Asimismo, se enmarcan en el conjunto orgánico de correlaciones (Febvre, 1965: 20) y de coherencia a la vez económica, social y política, por tanto, es en ese escenario integral que deben observarse sus peculiaridades (Quijada y Bustamante, 2001: 649). Sin embargo, aun conociendo poco de sus acciones (Besandon, 1980: 7), podemos observar que cuando ellas tienen condiciones para actuar o producir, lo han logrado. Se trata, pues, de contribuir a reescribir la historia de las mujeres con ojos feministas y preguntarnos ¿cuál ha sido su lugar en la familia como unidad económica?, ¿cuándo se casó?, ¿cuántos hijos tuvo? (Wolf, 2008). Este ha sido un principio estructural de todas las sociedades desiguales y clasistas, aparece íntimamente vinculada al poder sobre los medios económicos o productivos de la misma.

[1] Universidad Nacional Autónoma de Honduras.

Nota. La descomposición semántica por el mal uso de la sintaxis en la escritura en la lengua castellana es responsabilidad de quien suscribe el artículo.

Durante el periodo colonial se consolidó el patriarcado en la sociedad estratificada en estamentos y clases: blanca, mestiza, las comunidades aborígenes y la etnia negra esclavizada, de mineros (Martínez Peláez, 1979: 640). Se impuso la cultura según la cual las funciones de la mujer debían ser consideradas naturales, una ideología que se implantó para ejercer la opresión propia de la sociedad capitalista de entonces.

La subordinación y la violencia contra las mujeres se convirtió en una necesidad para el buen funcionamiento del sistema colonial, tanto en lo concerniente a la reproducción de la fuerza de trabajo para la reposición diaria de la misma como para mantener el orden establecido en general.

Si bien las mujeres blancas desempeñaban trabajos diferentes al que realizaban las mujeres indígenas, negras y mestizas, éstas se dedicaban a la reproducción de los hijos para consolidar el sistema de dominación y también sufrían el peso del orden patriarcal que determinó la institucionalización de la familia monógama patriarcal que reafirmó la propiedad privada y la división del trabajo por sexo. Así nació la subcultura femenina de adaptación y subordinación que reforzó el régimen patriarcal.

El matrimonio monógamo durante la Colonia fue una institución solo generalizada oficialmente entre la clase dominante española y criolla, ya que las pobladoras autóctonas y las negras esclavizadas mantuvieron sus prácticas ancestrales. Las españolas peninsulares y criollas, en general, no podían escoger su pareja y el matrimonio era un pacto económico que servía para garantizar descendencia y continuidad al patriarcado. Esta investigación forma parte de un estudio más amplio que se propone focalizar a las mujeres como objeto de estudio, su estatus, su condición social, económico y político, y su representación simbólica en el ámbito social (Lisón Tolosana, 2007: 104) con las ventajas que implica los avances en la conceptualización de la problemática de la mujer.

Contexto histórico

Este estudio parte de ese tiempo en el que la región participó en el desafío al orden político y económico establecido (Domínguez, 1985: 21), tiempo de profunda transformación económica y política, época en la que se da la transición del régimen monárquico al régimen republicano independiente. A partir de 1785 se abre un nuevo periodo histórico para la sociedad novohispana, para la Capitanía General de Guatemala, y por ende para la Intendencia de Comayagua (Martínez Peláez, 1979: 575). Ésta es la época en que las reformas borbónicas inspiradas en la filosofía ilustrada dio sustento a la Revolución francesa e introdujo cambios al sistema colonial. Este periodo se cierra con la crisis y el fin de la Federación Centroamericana en 1842 (Carías,

2005: 135) y es en este contexto que estudiaremos la vida de Josefa Lastiri Lozano. Las mencionadas reformas buscaban, con la Intendencia como principal instrumento administrativo del poder colonial, centralizar (ANH, 1792) la capacidad de decisión en lo que concernía a la vida económica colonial. Los cambios administrativos fueron asumidas por las y los pobladores de Tegucigalpa como un ataque a la tradicional autonomía de esta ciudad, como consta en la correspondencia generada desde esa ciudad (Oyuela, 1994: 67).

Los criollos de la ciudad percibieron que estos cambios estaban destinados a asegurar el fomento de los ingresos de la Corona. El mejor ejemplo lo constituye el gobierno del alcalde Narciso Mallol (Durón, 1978: 36) que profundizó, con sus medidas de control, el distanciamiento entre españolas/es peninsulares y españolas/es criollas/os. Durante la Colonia se mantuvo una especie de pacto tácito entre las autoridades coloniales y los propietarios que se basaba en el famoso dicho "acátese pero no se cumpla", según el cual, en ese mundo en el que imperaban las normas establecidas por los hombres, los funcionarios dejaban en suspenso las disposiciones que afectaban a los propietarios, los propietarios callaban la corrupción de los funcionarios calificando positivamente su gestión.

Los funcionarios nombrados durante a vigencia de las reformas borbónicas chocaron con estas prácticas y fueron juzgados por los criollos como déspotas. Las mujeres debieron aprender a negociar con estas prácticas. Las colonias se consolidaron con grupos locales de españoles y españolas que la monarquía tuvo que tolerar como colaboradores y partícipes en la explotación de los nativos (Durón, 1978: 28). En este escenario, las mujeres son víctimas en una doble vía y son condenadas a la inferioridad. La educación para ellas continuó estando en manos de las mujeres, generalmente solteras, que asumían la responsabilidad sin recibir ninguna remuneración por su enseñanza (Villars, 2001: 65), como es el caso de las señoritas Borjas o de Sara Andino Rivera de Carías (Membreño, 2005: 56).

La reacción de la población fue la de la movilización social en contra del imperio, de la participación de las mujeres en dichas movilizaciones se tienen muy pocos registros. Sin embargo, estas respuestas sociales pueden explicarse si consideramos algunas de las características de la época. En la Nueva España, los niveles de escolaridad para adultos (para entonces se consideraba a las/os mayores de 15 años) no pasaba del 20% . En este grupo de escolarizados, la pertenencia a determinado grupo étnico fue determinante, más del 15% eran blancos, menos del 3% eran negros, en relación al sexo, las mujeres eran menos del 2% (Domínguez, 1985:30). Las políticas coloniales estuvieron dirigidas a impedir que los y las aborígenes se escolarizaran, tras esta posición se movieron intereses económicos y políticos.

En los censos de Honduras, del periodo colonial (1791 y 1801) no se desagrega a las mujeres y por tanto la información referente a las ocupaciones económicas de ellas las conocemos por los libros de la Real Hacienda o los registros de las municipalidades en los que se registran los aportes de mujeres y hombres, particularmente en las derramas, lo cual pone en evidencia que no es del todo cierto que las mujeres habrían vivido en un aislamiento y sin conexión personal con el poder económico. En las postrimerías del siglo XVIII, según el censo del obispo fray Fernando de Cadiñanos (INE), de 1791, de un total de pobladores de 130.000 un 4% eran negras/os; un 6% blancas/os o españolas/es; un 30% pobladoras/es aborígenes; 60% mestizos. Es decir, que Josefa Lastiri Lozano pertenecía a un reducido y elitista estamento de los blancos. En los libros de registro el término español se le adjudicaba los criollos o hijos de españolas/es nacidas/os en las colonias.

En este siglo, aún se consideraba honorable descender de españoles conquistadores, esto cambia en el XVIII, bajo la influencia de la Revolución francesa, en que el nuevo mundo comienza a llamarse América y sus pobladoras/es americanas/os. Éstos son las/os dueñas/os de las haciendas y las/os dueñas/os de las minas y además los que controlan las posiciones de poder en los ayuntamientos. Las mujeres estaban condicionadas, por las normas y las costumbres, para permanecer en una condición de minoría de edad, dependiendo primero de la tutoría del padre, para pasar después a la del marido, salvo autorización especial, ellas no podían administrar sus propios bienes. El funcionamiento social también generó otras situaciones diferentes para ellas: las solteras, la viuda, la abandonada, la esposa de un derrochador o de un borracho. Éstas salían del estado deseable y sus casos también estaban previstos por la legislación. Ellas podían gozar del derecho de administrar su hacienda y bienes.

La dote formaba parte de las normas sociales de mayor peso, era un aporte material de la mujer al matrimonio y un seguro para ella ante una posible viudez o abandono. Las viudas fueron un grupo empresarial y económico muy activo pues recibían los bienes gananciales del marido, los cuales quedaban a su cargo, a excepción de los que pasaban directamente a los hijos. La estructura social y familiar de la Nueva España fue determinada por el escaso número de mujeres blancas, lo cual favoreció las relaciones de españoles con las aborígenes. Esto benefició el proceso de mestizaje fundado en relaciones no legítimas. De estas relaciones ilegítimas nacieron relaciones muy particulares en las que la jerarquización étnica y social adquirió otros perfiles. Estas fueron admitidas socialmente como la "normalidad" sin transformar la escalas de valores tradicionales; miembros de clase económica y políticamente dominante se relacionaron ilegítimamente con miembras de castas inferiores ante la mirada indulgente de la sociedad, sin abandonar los prejuicios raciales exclusionistas (ANH, 1792).

La aceptación de las relaciones ilegítimas como norma distendió, relativamente, el rigor social y se establecieron las uniones consensuales, es decir, que los funcionarios peninsulares sostenían relaciones estables con una mujer criolla antes de casarse, con la promesa de realizar el matrimonio una vez finalizado su servicio en la administración. En más de una ocasión esto derivó en abandono de las mujeres y su hijas/os por incumplimiento de la promesa (Calvo, 1989: 78). Así se explica los altos índices de soltería y de relaciones ilegítimas con sus consecuencias para la conformación de las familias: las mujeres se encontraron en la necesidad de convertirse en hacenderas, agricultoras, ganaderas, comerciantes y hasta proveedoras, en pequeña y gran escala, maestras, bordadoras, curanderas. Su éxito dependió de su situación social, las menos favorecidas se dedicaron a la prostitución, la mendicidad o ingresaban a los conventos.

Con la Independencia las/os criollas/os asumieron el poder político y administrativo y se lanzaron a construir la unidad centroamericana a través de la Federación: tras una larga discusión se descartó la posibilidad de volver a un sistema monárquico. Se inicia la tarea de organizar la sociedad sobre nuevos supuestos políticos ...para los hombres. Sin embargo, con el fin de la Federación, en 1838, se restauraron muchas de las leyes e instituciones coloniales.

La Iglesia, habituada a sostener relaciones de privilegio con el Estado (ANH, 1792), contribuyó a profundizar las ruptura de la convivencia, particularmente cuando, en Francisco Antonio Márquez, presidente del Congreso del Estado de Honduras hacia 1830, decretó que los hijos de los sacerdotes fueran considerados hijos legítimos y que el sacerdote que quisiera contraer matrimonio civil podría hacerlo de acuerdo a las leyes del Estado (Carías, 2005: 163). Ferrera, el nuevo gobernante tras la caída de la Federación, manifestó su interés para promover la enseñanza pública, el Estado apoyó la iniciativa liderada por el sacerdote Reyes para fundar una institución de estudios superiores, 1845, sin embargo, la sociedad sigue estando codificada por los hombres (Beauvoir, 1999: 711), la red social se mantuvo fracturada y las guerras pos independentistas las ahondaron. La reacción conservadora no se hizo esperar. La tónica del siglo XIX y el XX es la precariedad institucional; la injerencia extranjera (ingleses y norteamericanos); el autoritarismo caudillista; de orden y progreso con la reforma liberal; de afianzamiento del capital extranjero y surgimiento de la república bananera en el XX, modernización y subdesarrollo.

María Josefa Lastiri Lozano, unionista y visionaria

Al estudiar la vida de Josefa Lastiri Lozano, esposa del unionista centroamericano Francisco Morazán, nos encontramos con la típica malicia política e historiográfica que oculta el papel de las mujeres. Ellas participaron en todo el transcurso de la emancipación y de integración regional, en las guerras, agregadas a los ejércitos, en la retaguardia, en la logística (las soldaderas) y hasta como combatientes, sin embargo, han sido desconocidas, como es el caso de Josefa Lastiri Lozano, quien decidió seguir la misma suerte que el unionista centroamericano Francisco Morazán, compartió sus luchas por la construcción de la Federación Centroamericana, encaró las consecuencias de las guerras unionistas, sufrió el exilio.

María Josefa Lastiri Lozano, 1956.[2]

La niñez

La criolla Josefa Lastiri Lozano nació en la Villa San Miguel de Tegucigalpa de Heredia, hoy capital de la República de Honduras, el 20 de octubre de 1792, falleció en El Salvador en 1846. Hija de Juan Miguel Lastiri, comerciante español y de Margarita Lozano y Borjas, natural de la entonces Intendencia de Comayagua. Fue bautizada

[2] Doña María Josefa Lastiri de Morazán. Sello postal emitido por la República de Honduras en el año de 1956, tras el reconocimiento del derecho al voto de las mujeres hondureñas.

con el nombre de María Josefa Úrsula Francisca de la Santísima Trinidad, en la iglesia parroquial de San Miguel de Tegucigalpa, el 22 del mismo mes, por el cura vicario juez eclesiástico de ese beneficio, Juan Francisco Márquez (Castañeda, 1991: 8).

La villa de Tegucigalpa, ciudad en la que nace Josefa Lastiri, era el lugar más poblado y floreciente de la gobernación de Comayagua. De origen minero, se convirtió en una populosa urbe con ayuntamiento, parroquia, dos conventos, dos ermitas y era la cabecera del partido de su nombre. Competía abiertamente con la ciudad de Nueva Valladolid de Comayagua, capital de la provincia y residencia del Intendente y sede episcopal. Josefa creció en esos años en los que, en la región centroamericana, arraigaba la noción de la emancipación, cuyos antecedentes inmediatos los encontramos en el levantamiento de 1811. El primero de enero de 1812, cuando Josefa contaba con 20 años de edad, los residentes españoles y autoridades de Tegucigalpa dispusieron que las alcaldías solo fueran desempeñadas por peninsulares. Hubo una refriega y los sublevados consiguieron impedir que el ayuntamiento no integrara a ningún peninsular, quedando constituido por criollos, estas noticias eran mal recibidas en la tradicional sociedad de Comayagua.

Otro hecho histórico que signaría la vida de los pobladores de la gobernación de Comayagua, fue la jura de la nueva Constitución el 24 de septiembre de 1812. En ella se establecía la equidad entre criollos y peninsulares. También el nuevo texto constitucional proclamaba la representación nacional en forma colectiva y de tres clases: cortes, provincias, partido o parroquia. Creaba los municipios, electos en comicios populares; implantaba la diputación provincial para inspección de la administración económica; disponía la apertura de escuelas en todas las poblaciones y en ellas debía darse a conocer la nueva Constitución. El nuevo texto constitucional consagraba la libertad de pensamiento. Para entonces José Bonaparte reinaba en España, nombrado por Napoleón Bonaparte. Durante todo el año de 1813, en la provincia se vivieron acontecimientos que conmovieron los valores establecidos por el imperio colonial, particularmente la ruptura entre el ayuntamiento con las autoridades civiles y eclesiásticas. La información sobre estos hechos circulaba gracias a *La Gaceta de Guatemala*, periódico que divulgaba los problemas nacionales y entre líneas se leía que el alivio a tantos males era la emancipación de la región y al constante tráfico de vendedores de ganado que transitaban por la ciudad facilitaba la comunicación de las novedades.

Su nacimiento en el seno de una familia criolla, de considerables recursos económicos, los Lastiri-Lozano, explica la educación recibida por Josefita y sus hermanas: Petrona, Lucía y Dolores. Ellas también contrajeron matrimonio con figuras notables de la historia centroamericana. Petrona se casó con el coronel don Remigio Díaz, héroe de la batalla de La Trinidad; Lucía con don José Santos del Valle, ideólogo de la

Federación y ejerció interinamente la Jefatura del Estado de Honduras; y Dolores con don Diego Vigil y Cocaña, último vicepresidente de la República Federal. Con este entorno familiar, no es difícil imaginar a una Josefa informada de los acontecimientos históricos de ese tiempo.

La formación recibida en su hogar modeló su carácter y la convirtió en una mujer de alto perfil que frecuentaba los salones de la ciudad de Tegucigalpa y Comayagua. En 1808 (Meléndez Chaverri, 1992: 224), a los 16 años de edad, Josefita contrajo matrimonio con el acaudalado criollo, de su misma edad, don Esteban Travieso y Rivera, nacido el 2 de septiembre de 1792. Tras la boda, los Travieso Lastiri establecieron su residencia en la ciudad de Comayagua, donde poseían la valiosa hacienda Jupuara. De su primer matrimonio nacieron cuatro hijos: Ramona, Tomasa, Paulina y Esteban Travieso y Lastiri.[3]

Años de luto

Don Esteban falleció en Tegucigalpa el 27 de febrero de 1825. Para entonces Josefa contaba con 32 años de edad. Heredó de Travieso un considerable patrimonio en el que figuraba la hacienda de Jupuara o Rancho Chiquito, hacienda fundada en 1680 y que constaba de 6 caballerías (*Índice general de títulos de tierra*, 2009: 54) y mencionada en el testamento de Morazán. Convertida en una acaudalada hacendada de la jurisdicción de Lamaní, al sureste de Comayagua, la viuda, hermosa y rica, no tardó en interesar a muchos comayagüenses (Zúñiga Huete, 1947: 36). Poco tiempo después de la muerte de don Esteban Travieso, doña María Josefa empezó a relacionarse con don José Francisco Morazán Quesada, primogénito de Eusebio Morazán y Alemán y de Guadalupe Quesada y Borjas (Carías, 2005: 166), nacido el 3 de octubre de 1792, cuyas características físicas e intelectuales están bien descritas por Mejía Nieto (Mejía Nieto, 1957). Es en ese contexto histórico en el que Josefa elige la compañía de Francisco Morazán. Celebraron su ceremonia matrimonial en la ciudad de Comayagua el 30 de diciembre de 1825, cuando ambos tenían treinta tres años. La boda, asunto de mujeres, se organizó de tal manera que importantes funcionarios de la Federación Centroamericana la acuerparon: fueron testigos de su matrimonio el coronel don Remigio Díaz, esposo de doña Petrona Lastiri, y don Coronado Chávez, años después presidente de Honduras y el padrino, el jefe de Estado en funciones, don Dionisio de Herrera.

[3] Es de presumir que este fue un matrimonio arreglado entre las familias Travieso y Lastiri, a juzgar por las edades de ambos. También la acelerada boda con Francisco Morazán nos permite entrever que ésta fue el efecto de un amor apasionado.

Las circunstancias históricas por las que atravesaba la región centroamericana imposibilitaron que Josefa Lastiri tuviese una vida sosegada y tranquila. Las discrepancias ideológicas, reflejo de los diferentes intereses económicos se resolvieron con la guerra. El gobierno de don Dionisio de Herrera, en el que Morazán se desempeñaba como secretario general y presidente del Consejo Representativo, se enfrentó con las autoridades federales, quienes enviaron sus tropas a Honduras y en abril de 1827 sitiaron la ciudad de Comayagua, la que fue valientemente defendida por sus pobladoras/es.

En Comayagua se quedó doña Josefa y sus hijos Travieso; sobrevivió al sitio de la ciudad por las fuerzas federales, víctima de un terrible saqueo. Se reunió con Francisco tras largos y angustiosos tiempos. Las fuerzas federales volvieron a marchar sobre el Estado, y Francisco hubo de blandir de nuevo el sable. En este mismo año, mientras el presidente de la Federación combatía a los conservadores, nació la única hija del matrimonio, bautizada con el nombre de Adela. En esos días Morazán se separa de la jefatura del Estado para dirigir del ejército estatal, a cuyo mando derrotó a los federales el 6 de julio del 28, en la batalla de Gualcho. Luego marchó hacia El Salvador, con el objetivo de auxiliar al gobierno estatal, también enfrentado con las autoridades de la República.

Para esa misma fecha, Josefa había alcanzado la edad de 37 años y se convertía en primera dama de Centroamérica por primera vez, estatus que no ostentó por mucho tiempo pues en junio de 1829 Morazán entregó el poder a un gobierno provisional presidido por don José Francisco Barrundia. Regresó a Honduras para tomar posesión de la jefatura suprema el 4 de diciembre de 1829. En esta ocasión tampoco sería primera dama de Honduras por mucho tiempo, pues en junio de 1830 Morazán fue elegido como presidente de la República federal para el periodo 1830-1834. En septiembre (16) del año de 1830 tomó posesión de ese cargo y Josefita se convirtió de nuevo en primera dama de la gran nación centroamericana. La convulsa situación social de la región explota nuevamente en los primeros meses de 1832 y obliga a Morazán a comandar el ejército federal, esta vez contra el gobierno de El Salvador. Retorna triunfal a Guatemala en abril de 1833 y entonces solicita un permiso al Congreso de la Federación para regresar a Comayagua con doña Josefita. Sin embargo, el unionista debió combatir de nuevo contra las autoridades salvadoreñas, ocasión en la que Morazán, presidente de la Federación, salió herido. El jefe de Estado salvadoreño, Joaquín de San Martín y Ulloa fue derrotado. El 16 de septiembre de 1834 finalizó el periodo de gobierno del presidente de la Federación, para entonces el candidato ganador de las elecciones, don José Cecilio del Valle había muerto el 2 de marzo de ese año. Fue ne-

cesario efectuar nuevos comicios y el voto popular designó otra vez a Morazán como presidente de la República. El 4 de junio de 1835 Morazán tomó posesión del cargo en la ciudad de San Salvador, designada desde el año anterior como la nueva sede de la jefatura. Para entonces Josefa Lastiri se encontraba en estado de embarazo, a pesar de ello, Morazán tuvo que salir de San Salvador para hacer frente a los rebeldes (Zúñiga Huete, 1947: 56).

Como era la norma, Francisco Morazán Quesada sostuvo relaciones paralelas al matrimonio con Josefa Lastiri, de las cuales nacieron cinco hijos e hijas ilegítimas. Los dos vástagos mayores de Morazán fueron acogidos por Josefa en su hogar. En la biografía de Francisco Morazán Quesada escrita por Enrique Guier nos relata (Guier, 1982). La última de las hijas de Josefa nació en medio de las peores circunstancias vividas por ella debido a la crisis de la Federación. El primero de febrero de 1839, Morazán finalizó su periodo presidencial y entregó el poder a su concuñado don Diego Vijil y Cocaña, quien fungió como vicepresidente de la Federación. Vijil, por su parte, nombró a Francisco como jefe del ejército federal y en abril de ese año venció a las fuerzas combinadas de Honduras y Nicaragua en el combate de Espíritu Santo, donde sufrió una herida de consideración. Poco después fue elegido como jefe de Estado de El Salvador, cargo del que tomó posesión el 11 de julio de 1839.

Josefa, siendo primera dama de El Salvador, se convirtió, al igual que sus hijos en botín de guerra. Sufrió el escarnio, producto del odio político de los conservadores centroamericanos. En septiembre de 1839, en ausencia de Francisco detonó una revuelta en San Salvador. Los rebeldes tomaron como rehenes a Josefa y a su familia para exigir al jefe de Estado que abandonase su cargo. El jefe de Estado Morazán venció a los amotinados. En su huida abandonaron a Josefita y sus hijos sin causarles daño. Penosamente para Josefa y los unionistas centroamericanos los combates continuaron y Morazán dispuso que su esposa y su familia abandonasen El Salvador y se trasladasen a Costa Rica. Éste era el único Estado centroamericano en el que reinaba la paz. A principios de 1840 doña María Josefa partió hacia ese país, embarcada en la goleta *Melanie*, una vez más se veía obligada a separarse de Francisco.

Una vez llegada a Caldera, la Primera Dama de El Salvador escribió al jefe de Estado Braulio Carrillo solicitándole asilo, a lo que éste respondió a doña María Josefa que ellas y los suyos podían asilarse en Costa Rica si aceptaban instalarse en la ciudad de Esparza, población aislada e insignificante por lo que Josefita rechazó la oferta. Zarpó en la *Melanie* hacia Nueva Granada y se estableció en Chiriquí. Derrotado Morazán en El Salvador, abandonó ese país en compañía de su hijo José Antonio y de un grupo importante de partidarios. Se reúne con Josefita y su familia en mayo de 1840 en el poblado de David, Panamá, en donde escribió su célebre *Manifiesto*.

Francisco partió hacia Perú en agosto de 1841, acompañado de varios de sus colaboradores, mientras Josefa permanecía en David. Morazán buscaba formar una nueva expedición hacia Centroamérica. A inicio de 1842 lograba regresar haciendo escala en Chiriquí para reencontrarse con su familia, luego continuó su viaje hacia El Salvador, pero su gesta no tuvo eco en esa nación y retornó a Costa Rica, llegando a este país el 7 de abril de 1842. Tras el pacto de El Jocote, acuerdo efectuado el 11 de abril de 1842 a la sombra de un árbol de jocote, en Alajuela, Costa Rica, acordado entre Francisco Morazán y Vicente Villaseñor, a quien el jefe de Estado Braulio Carrillo Colina había enviado con 700 hombres a rechazar la invasión. De conformidad con el pacto el ejército de Villaseñor se unió sin combatir con el de Morazán y éste fue proclamado como nuevo jefe de Estado de Costa Rica. Morazán entro triunfalmente a San José y el 12 asumió la jefatura de Estado. Al poco tiempo, Josefa, que se encontraba en David, se informó sobre el nuevo estatuto de Morazán como nuevo gobernante de Costa Rica, convirtiéndose así en primera dama de ese país a los 49 años de edad. Un barco fletado para retornarla a Costa Rica hizo posible que la familia Morazán Lastiri se reuniera nuevamente. Llegó a San José en compañía de su hija y sus entenados.

La popularidad de Morazán decayó rápidamente y la relación entre Josefa y Francisco pasaba por una nueva crisis debido a los amoríos de éste con Teresa Escalante y Ocampo, de origen salvadoreño, casada con el británico William Freer Risk, con quien tuvo una hija, María Ester de los Dolores Freer Escalante. No habían transcurrido ni cinco meses cuando, el 11 de septiembre de 1842 se sublevaron los pueblos de San José y Alajuela a fin de evitar la guerra con Nicaragua. En la capital la lucha fue sangrienta.

Josefa y su hija Adela, de cuatro años, se encontraba al lado de su esposo y padre, en el cuartel josefino. El ataque conservador a las instalaciones del gobierno la obligaron a salir de allí para tratar de refugiarse en la casa de la familia Escalante. Apresadas por los sublevados, fueron conducidas a la casa de Antonio Pinto Soares, uno de los caudillos de la insurrección. Los amotinados contra Morazán querían asesinar a Josefita y sus hijos. Más tarde, madre e hija fueron depositadas en custodia del presbítero don José Julián Blanco y Zamora, y por último el acaudalado cafetalero y comerciante Rafael Moya Murillo les ofreció hospitalidad.

Morazán abandonó San José el 14 de septiembre y ese misma noche fue capturado en Cartago y al día siguieren fue conducido de regreso a la capital, donde fue fusilado horas más tarde. Lo acompañó su primogénito Francisco Morazán Moncada. Josefa se informó del fusilamiento de su esposo una semana después de los hechos, quien al conocer la noticia sufrió dolorosas convulsiones y llanto sin tregua, según el doctor

don Pedro Molina. Permaneció un tiempo en Heredia y luego se trasladó a El Salvador en la goleta *Coquimbo*, el 12 de diciembre desembarcaba en el puerto de La Unión para establecerse en Cojutepeque, sumida en la pobreza, como establece la carta dirigida al jefe del gobierno de Costa Rica, José Rafael de Gallegos:

> Supremo Poder Ejecutivo de Costa Rica:
>
> María Josefa Lastiri de Morazán, vecina de Cojutepeque, con el respeto y consideración debidos, ante el jefe Supremo del Estado digo: que reducida como estoy a la desgracia consiguiente a los suceso ocurridos en esa capital de San José el 15 de septiembre de 42, donde a la pérdida mi bien amado esposo del señor Francisco Morazán, se siguió la de los pocos intereses que me quedaban para la escasa subsistencia de mi familia, me veo en la dura necesidad de reclamar de ese Supremo Gobierno el pago de la pequeña cantidad que en razón de sueldos se adeuda a mi difunto esposo como gobernante que fue de Costa Rica por espacio de cinco meses.
>
> Si no fuesen tan públicos como son a todo el Estado y al mismo jefe que tan dignamente rige hoy en Costa Rica, los sacrificios de su fortuna y reposo que hizo Morazán, para dar a los costarricenses un Gobierno de leyes y una patria, yo pintaría este hecho con los colores que merece y de él solo deduciría la incuestionable justicia que me asiste para demandar en alta voz los sueldos que devengó mi marido en ese periodo. Diría que la actual prosperidad, la libertad ilimitada de que gozan esos pueblos y los altos destinos que en un porvenir quizás no lejano les aguardan, han sido comprados con la sangre de su libertador y compatriota generoso. Mas el pueblo mismo y la Asamblea toda en sus actas reconocieron de un modo explícito la legitimidad con que mi esposo gobernara el Estado; y esto basta para fundar en derecho la justicia del reclamo en cuestión, aun cuando la gratitud a sus servicios no hablara como habla a favor de esta demanda, la más interesante, la más justa y urgente que pudiera presentarse a un Gobierno como el de Costa Rica ilustrado y recto.
>
> Apoyada en tales seguridades y llena de la confianza que me inspiran los principios de equidad y justicia que rigen esa Administración, no dudo que Ud. Se servirá decretar el pago de los sueldos indicados y al mismo tiempo mandar se entregue su importe a mi apoderado D. Eduardo Wallerstein o D. Juan Mora. Es justicia que pido del Supremo Poder Ejecutivo. Cojutepeque, Mayo 7, 845 (Castañeda, 1992: 26).

Los bienes heredados de sus padres y de los Travieso fueron cedidos por Josefa para sacar adelante las campañas unionistas de Morazán. Los compañeros que sobrevivieron a la gesta morazánica, particularmente Santos Guardiola, trataron de protegerla de la miseria he hicieron algunas gestiones infructuosas para que se vendieran los barcos y armas adquiridos por Morazán (ANH). Murió en San Salvador en 1846, a los 52 años de edad.

Entre las imágenes que conocemos de Josefa Lastiri se encuentran el sello conmemorativo emitido el 3 de octubre de 1956, con la técnica de grabado y litografiado; El óleo sobre tela de Mario Castillo, colección de la presidencia de la República de Honduras; y el óleo sobre tela de la pintora hondureña Teresita Fortín (Zúniga Huete, 1947), el paradero de éste último se desconoce.

CLEMENTINA SUÁREZ, FEMINISTA Y REVOLUCIONARIA

Mi primer encuentro con Clementina Suárez fue memorable. El escritor Roberto Castillo me invitó a la reunión en la que celebraba su 77 aniversario de nacimiento. Ella, que tenía un sentido hedonista de la vida, cerró la calle del barrio La Hoya, la alfombró con hojas de pino, y con ese tradicional aroma llegaron los invitados: músicos, pintores, poetas, escultores, narradores. Y todo el barrio se vistió de fiesta. Fue un encuentro maravilloso, con una de las personalidades de la literatura más subyugantes de ese tiempo, rodeada de aquéllas/os que la respetaron por su talento. Entonces me congratulé de conocer a una de las voces fundamentales de la poesía vanguardista de nuestro país. Su discurso exultaba emociones y sensibilidad extraordinarias. Cuestionaba los valores predominantes y su voz se elevaba entre todas, liberadora. Me enteré ese mismo día que debía conocer su obra, su vida.

La poeta Clementina Suárez Zelaya nació en la localidad de Juticalpa, departamento de Olancho, el 12 de mayo de 1902, murió en Tegucigalpa el 9 de diciembre de 1991. Fue el padre de Clementina el abogado Luís Suárez Araya y su madre Amelia Zelaya Bustillo. Don Luis era originario de Cedros, mientras que Amelia era natural de Juticalpa, Olancho. Luis Suárez llegó a Juticalpa para ejercer el cargo de juez de Distrito. Su primera descendiente, María Luisa fue ilegítima. De su matrimonio con Amelia nacieron cuatro hijas de las que Clementina fue la mayor.

Clementina Suárez (s. f.)[4]

A ella le tocó vivir las consecuencias de las transformaciones del último cuarto del siglo XIX: el tortuoso acceso de las mujeres a la educación, la demanda de las mujeres para salir al espacio público y la consolidación de la economía de enclave, minero y bananero, que signará la vida política y económica de Honduras durante el siglo XX y ante los cuales la poeta Suárez (Carías, 2005: 197). En este escenario, Clementina comprendió que las mujeres sin educación estaban condenadas a la inferioridad. Entendió que la escritura la salvaría. La educación para la mayoría de ellas estaba en manos de las mujeres, generalmente solteras, que asumían la responsabilidad sin recibir ninguna remuneración por su enseñanza (Villars, 2001: 65), como es el caso de las señoritas Borjas o de Sara Andino Rivera de Carías en Tegucigalpa, quienes transmitían la cultura y la ideología predominante (Membreño, 2005: 56).

El siglo XIX y la primera mitad del XX, se debatieron entre las guerras civiles, las dictaduras y las reformas liberales (Paredes, s.a.: 654), denominadas dictaduras democráticas, que buscaban el "progreso", procesos, estos últimos, de los que las mujeres estuvieron excluidas, su marginación real de la educación las condicionó para permanecer en labores no públicas, destinadas al trabajo doméstico gratuito, tan importante para el desarrollo del capitalismo (Duby y Perrot, 2001: 625).

Este progreso no llegó a la Juticalpa en la que creció Clementina. Las inquietudes del mundo moderno las conoció a su llegada a Tegucigalpa, en 1920 contribuyeron a que Clementina se revelara ante *un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es solo*

[4] Óleo de la poeta Clementina Suárez, pintado por Francisco Amighetti. El original se encuentra en el Museo Clementina Suárez del Club Rotario Sur de Tegucigalpa, Honduras, no consigna el año en que fue pintado.

un reflejo de la voluntad y querer masculinos (Paz, 1950, 325). Ella entró en conflicto con la práctica según la cual las mujeres deberían ser relegadas, en general, a la función reproductiva. Fue muy crítica respecto la división del trabajo entre los sexos por la cual la mujer fue confinada a la esfera doméstica e integrada al proceso de explotación de una sociedad que sobrevive gracias a la desigualdad imperante en la sociedad patriarcal, machista (Gutmann, 1998, p. 8). El acceso a la educación está directamente vinculada a la abierta participación femenina en la política y la cultura. El reconocimiento de su derecho al voto en 1955, pone en evidencia que su admisión a la educación formal fue eminentemente instrumentalista.

Gracias al movimiento feminista y sus teóricas, hoy comprendemos que con el paso de los siglos se ha ido desarrollando una poderosa ideología que aún hoy determina la imagen y las funciones de la mujer en la sociedad. Clementina protestó ante la forma de la familia tradicional de occidente, comprendió que ésta es el resultado de un largo y complejo proceso y, aunque su formación intelectual no le permitió entender a cabalidad que su estructura debe analizarse dentro de la lógica de su función dentro de la sociedad capitalista (Waters, 1977: 68), ella se posicionó del lado de las/os transgresores.

La existencia de Clementina discurrió entre el escándalo, la admiración, la adulación y el vilipendio. No podía ser de otra manera. Nacida en Juticalpa, en 1902, desde muy joven abandonó la familia que buscaba confiscarla para el matrimonio tradicional. Intentó refugiarse en una Tegucigalpa que no le perdonó su bohemia ni su pasión por los cafés y su gusto por la compañía masculina. Incomprendida por una sociedad somnolienta, se dedicó a escribir, obedeciendo a una fuerza interna sobre temas urgentes y universales (Gold, 2001: 117). Su espíritu revolucionario, iconoclasta la llevó a declararse feminista muy tempranamente (Suárez, 1934: 1).

La franqueza de Clementina chocó con la doble moral victoriana de su tiempo. Su propio estilo de vida puso en cuestión la gazmoñería, la sexualidad reprimida, muda e hipócrita de entonces. Vestía pantalones cortos y traje de baño; celebraba su cuerpo no solo en su vida sino también en su poesía. Y aunque ella fue la primera mujer que publicó un libro en Honduras, la gente se interesaba más por sus amantes que por su poesía. Participó con pasión y transparencia en todos los acontecimientos importantes de su época. Para ella no existían los disfraces, rechazó los códigos de lo grosero y de la intolerancia. Con sus actos y su poesía transgredió las convenientes costumbres puritanas. Rompió con los discursos clandestinos, circunscritos, disfrazados. Quebró las prohibiciones, la represión. Sin prudencia alguna acometió la tarea de ser desbordadamente auténtica.

En las tertulias del Café de París y El Jardín de Italia fue la única mujer que departió con los intelectuales de aquellos años, Alejandro Castro, Alfonso Guillén Zelaya –director de *El Cronista*–, Antonio Rosa (padre de sus hijas), Guillermo Bustillo Reina (su primer esposo), Arturo Martínez Galindo, Claudio Barrera, entre otros. Se identificó con aquéllos que reverenciaron su talla intelectual y asumieron su feminidad. En su obra, Clementina expresó que las mujeres debemos abordar la relación entre poder, saber y sexualidad, a pesar de las consecuencias o aunque el precio a pagar sea bastante caro. Transgresora de leyes, de prohibiciones, irrumpió con sus actos y con la palabra, en el placer: la delicia de la palabra y los gozos del cuerpo. Renunció al conformismo de las mujeres subordinadas por el poder, el patriarcado y los fundamentalismos tan extendidos entonces. Dotó a la literatura hondureña de su primera *ars erótica.* Nos legó una poesía extraída del placer mismo, con una intensidad y calidad que la han vuelto imperecedera (Mejía, 1969: s.p.), tal como expresó en su poema *Sexo*:

SEXO

Sexo,
encarnada rosa,
flor de lujuria
por donde salta mi juventud.

Ánfora llena
de sensaciones
y vibraciones,
arpa que vibra
que llora y gime
voluptuosidades.
Lirio encendido
en el altar de fuego
de roja estancia...

(Suárez, 1984: 37).

Todo en su vida denota una incondicional repugnancia por los extremos en que se debatía la sociedad hondureña, particularmente la mujer. Para dejar constancia de ello escribió versos de profundo aliento social y fundó en 1933 la revista *Mujer*, que ella misma vendía por las calles desoladas de una Tegucigalpa mojigata. Clementina con

su voz, en permanente transformación, revela el placer de contar. Sus versos son el testimonio de su afán por sacar del fondo de sí misma la verdad, la conciencia de su género. Propuesta liberadora, confesional, sin autocensura. Discurso literario con el cual arriba a la realidad (Lars, 1969: s. p.).

En esa búsqueda, sistemática, vital, viajó por el mundo como vivió, de acuerdo con sus propias normas. Centroamérica, México, Nueva York, sus destinos para conquistar la libertad. En esas latitudes leyó su poesía y trabajó –fue la mil usos– como obrera, experiencias que la reafirman en su personal visión de los caminos para la edificación de una sociedad igualitaria. En México vivió durante los mejores años de la revolución y su apreciación de las luchas populares se enriqueció. El conocimiento de la región consolidó su decisión de estar del lado de la justicia y los desposeídos. En 1991 la delincuencia se encarnizó contra la noble poeta. Tras años de su violento deceso rememoramos su vida ejemplar. Clementina, no cabe duda, vivió a la altura de su tiempo. Su vida y su obra forman parte esencial de nuestra identidad, claramente afirmada en su poema *Combate*:

COMBATE

Yo soy una poeta,
un ejército de poetas.
Y hoy quiero escribir un poema,
un poema silbatos
un poema fusiles.
Para pegarlos en las puertas,
en las celdas de las prisiones
en los muros de las escuelas.

Hoy quiero construir y destruir,
levantar en andamios la esperanza.
Despertar al niño,
arcángel de las espadas,
ser relámpago, trueno,
con estatura de héroe
para talar, arrasar,
las podridas raíces de mi pueblo.

Mayra Oyuela, poeta del siglo XXI

La poeta Mayra Oyuela nació en Tegucigalpa el 29 de junio de 1982. Irrumpe en este siglo con 18 años de edad, como escritora se sitúa en este espacio dominado por los hombres, forjando por sí misma su propia trayectoria. Nació en el seno de un hogar en el que los libros no eran la prioridad; hija de una jefa de hogar, María Minda, tuvo siete hermanas/os, y en medio de enormes dificultades estudió en la Escuela Nacional de Bellas Artes de la ciudad de Tegucigalpa. En la entrevista, cuando le pregunto por su padre, declara firmemente que la presencia de él no ha sido significativo en su vida, que prefiere dejarlo en el anonimato, en una definitivo distanciamiento de la figura paterna.

Mayra se asume como habitante de este país sacudido por asonadas militares, de violencia letal, de maquilas, de democracia informal, de irrespeto por los derechos humanos, de políticas de seguridad del Estado y de marginalidad. Esta realidad que pesa sobre sí misma, se revela en su poesía con calidad, persistente creatividad y efectiva burla de los antagonismos de este país, en el que han logrado imponerse la impunidad y la violencia.

Comienza a hacer públicos sus escritos siendo una adolescente, se apropia de la palabra, éstas fluyen de su pluma armoniosamente, rompe con los cánones dominantes en la forma y toca temas universales. Su poesía representa los anhelos, las vibrantes emociones de los cuerpos de las mujeres de su tiempo. Asume la femineidad, su sexualidad femenina sin ambages. También es poesía rebelde, sediciosa, posicionada históricamente. En búsqueda permanente de un uso innovador de la palabra-imagen pone en manos del lector textos que cuestionan las normas, los valores y la ética patriarcal, como se advierte en su poesía:

TRAGAME LUNA

He volado profundo tus cielos luna
mientras un hombre ha deletreado
mi arena más húmeda
he comido de la catarsis de la investidura
trágame luna
o volvéte caracol,
velero, arrecife, lo que querrás

pero volvé,
acampá,
quedáte

(Oyuela, 2005: 1).

O, como leemos en su poema:

BENDITA

Bien pudiste ser Helena,
liderar naugragios, enloquecer hombres
hasta hundirlos en la cama de algas de tu vientre.
Bendita eres entre todas las mujeres.
Bendita la zarza que te quema el vestido,
bendito el nylon que cosen en las sombras,
bendito el grano que pesaste
mientras se te hizo tarde para jugar.
¿Y si trasladamos la sal de tus pies por otros continentes?
otra sería la luz que engordar tu ventan.
¿Y si por apellido te hubiesen dado quizá Dietrich?
cantarías como loca a la cordillera,
a la sal que amoldas como flor de invierno
blanca como la nieve que nunca viste.
Vos que nunca supiste de Rubens y sus mujeres,
vos que ignoras una torre de Pisa,
un bello sari en Estambul,
un beso de pasión en una sala de cine.
Pero qué bien comprendés el silencio
y qué bien sobrevivís a la historia
y aunque nadie conozca tu nombre
sabes más de la soledad que un monje del Tíbet.
Mujer repítete:
Non omnis moriar, non omnis moriar:
Nunca morirás del todo.
¡Nunca!

Porque la zarza que hace arder tu vestido
también hará arder
la sal del mar que sostiene tu corazón.

Mayra Oyuela forma parte de las letras hondureñas por su trabajo literario y por su participación en las diferentes asociaciones artísticas de este tiempo. En sus escritos se devela el cautiverio de las mujeres en el amor y la sexualidad erótica. Sin embargo, reconoce las dificultades que tenemos las mujeres a la hora de romper con la conyugalidad y el amor considerado inherente a las mujeres.

Ella se define como poeta y gestora cultural, miembro de artistas en resistencia y feminista. El golpe de Estado ocurrido en Honduras en 2009, en contra del presidente constitucional Manuel Zelaya le abrió abruptamente nuevos caminos. A partir de entonces ha tenido que deconstruirse para asumir su femineidad de otra manera, desde el feminismo. No ha sido fácil enfrentar la cultura patriarcal para romper con ella, ha iniciado un proceso que entiende que será largo y complejo, tarea que concibe tanto en el ámbito privado como el público. Su identidad como literata depende de ello. Ese brutal golpe de Estado la ha apartado de la poesía y actualmente está escribiendo un texto sobre las mujeres víctimas de la viololencia fatal, de femicidio, texto dedicado a su madre, inspirado en su difícil vida.

La poeta Mayra Oyuela, al realizarle una entrevista en julio de 2012, deja bien sentado que se consideraba y se sentía una mujer del siglo XXI, lo que implica un discernimiento muy particular y revolucionario, y que su labor literaria ha dejado de ser una prolongación de las actividades domésticas, y rompe día a día con el canon occidental, según el cual predomina lo masculino, heterosexual y burgués (Redondo Goicoechea, 2008: 52). Para la poeta Oyuela es un reto de las feministas superar los obstáculos que implican el pacto tácito de la cultura dominante según el cual las mujeres deben obedecer a los mitos, las religiones y las ideologías que nos mantienen subordinadas y excluidas.

Contrae matrimonio en el 2004 con el poeta hondureño Fabricio Estrada, con quien ha convenido una relación fundada en los principios del feminismo del siglo XXI: su libertad no terminó cuando se unieron en matrimonio en el 2004; están educando a su único hijo, Esteban, insumiso y no machista; nunca se queda con lo que no le agrada; no permite ningún tipo de violencia en el hogar; no se traiciona a sí misma; trabaja para no depender de nadie; comparte los trabajos de hogar con su compañero. De esta manera logra conciliar la vida familiar con la vida laboral y su activismo político y cultural.

La poeta Mayra Oyuela, conciente de la profunda desigualdad que marca la historia de las mujeres en Honduras, está inmersa en un proceso de deconstrucción de la

ideología que nos impone ideales estéticos, modelos de mujer que han naturalizado lo artificial y artificializado lo natural.

Oyuela obtuvo el primer lugar en el IV Concurso de Poesía de la Escuela Nacional de Bellas Artes en 2001, es miembro fundadora del colectivo de poetas Paíspoesible. Integró el taller de poesía Altazor. Obra: *Escribiéndole una casa al barco* (2006), Tegucigalpa, Honduras, Editorial Il Miglior Fabbro; *Puertos de arribo* (2009). Su obra fue reseñada en antologías como: *Versofónica, 20 poetas* (2005); *Papel de oficio* (2006); *2017: Nueva poesía contemporánea* (2010), y *Puertas abiertas. Antología de poesía centroamericana* (2011), México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Conclusiones

Parece claro que las mujeres en Honduras siguen estando subyugadas por el papel asignado socialmente a ellas. Aunque algunas mujeres han logrado romper la reclusión al ámbito doméstico, la falta de atención a sus demandas sociales y políticas sigue siendo una realidad. Las reivindicaciones feministas siguen teniendo plena vigencia, particularmente tras el golpe de Estado de 2009. Las mujeres siguen enfrentando las injusticias cuyo origen se encuentra en el pasado, incluso las que han optado por ser escritoras, políticas o científicas en la actualidad deben bregar con la cultura misógina, machista, patriarcal.

Josefa es una de las quince mujeres casadas con los quince primeros jefes de Estado tras la independencia de Centroamérica del Imperio Colonial; de este grupo es la mejor conocida, y entre ellas, tres son totalmente desconocidas. En este contexto, descubrimos que Josefa Lastiri se encontró en unas circunstancias histórico sociales propicias para que su esposo, Francisco Morazán hiciera uso del patrimonio de Josefa Lastiri, dejándola invisibilizada y reducida en la pobreza.

Clementina Suárez, poeta fundacional de las letras hondureñas de vanguardia, escribió en un contexto adverso y sufrió la exclusión de parte de una sociedad conservadora y desigual, que ha negado a la sociedad hondureña la oportunidad de conocer mejor su obra y a la mujeres escritoras –y a la hondureñidad–, el derecho a que se esclarezca y se castigue a los culpables de su dolorosa muerte. La poeta Clementina Suárez vivió en medio de relaciones de violencia y murió víctima de femicidio.

Mayra Oyuela ha tenido que iniciarse en la fragua de su propia epistemología femenina, abordando los textos más bellos de la escritura femenina hondureña, empezando con Clementina Suárez. Ha llegado al feminismo tras un golpe de Estado y evoluciona a la par de una sociedad que ha despertado de su letargo. Habla con otras mujeres, intercambia y armoniza una visión y unas prácticas que la ubican en la lucha

por la vida, lejos del poder económico neoliberal y la guerra. La poeta Mayra Oyuela produce su obra encarando las condiciones que le impone la sociedad patriarcal a toda mujer creadora.

Bibliografía

Ballarín, Pilar (2001), "La Construcción de un modelo educativo de utilidad doméstica", en Duby, Georges y Michelle Perrot (comp.), *Historia de las mujeres*. Madrid, Editorial Taurus, 5 volúmenes.

Beauvoir, Simone de (1999), *El segundo sexo*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Besandon, Ney (1988), *Los derechos de la mujer*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Calvo, Thomas (1989), *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*. Guadalajara, El Colegio Jalisco / CEMCA.

Carías, Marcos (2005), *De la Patria del criollo a la Patria compartida. Una historia de Honduras.* Tegucigalpa, Ediciones Subirana.

Castañeda, Elvia (1991), *La batalla del amor: María Josefa Lastiri.* Tegucigalpa, Honduras, edición de la autora.

Domínguez, I. Jorge (1985), *Insurrección o lealtad. La desintegración del Imperio español en América.* México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Durón, Rómulo E. (1978), *La provincia de Tegucigalpa bajo el gobierno de Mallol, 1817-1821.* San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, EDUCA.

Esbozo biográfico de Mayra Oyuela en http://www.artepoetica.net/mayra_oyuela.htm (visitado en línea el 25 de junio de 2012).

Redondo Goicoechea, Alicia (2008), Mujeres y narrativa. Otra historia de la literatura. Madrid, España Editorial Siglo XXI (visitado en línea el 26 de junio de 2012).

Febvre, Lucien (2000), *Combates por la historia.* Barcelona, Editorial ALTAYA.

Guier, Enrique (1982), *El general Francisco Morazán*. San José, Editorial Stvdivm, p. 13.

Gold, Janet (2001), *El retrato en el espejo. Una biografía de Clementina Suárez*. Tegucigalpa, Honduras. Editorial Guaymuras

Lars, Claudia (1969), "Palabras sobre Clementina Suárez", en *Clementina Suárez.* Tegucigalpa, Honduras (s.e).

Lisón Tolosana, Carmelo (2007), *Introducción a la antropología social y cultural.* España, Editoria Akal (visitado en línea el 24 de julio de 2012).

Madrid, Salvador (comp.), *"Mayra Oyuela – Alberto Destephen",* en *Papel de Oficio*, cuadernillo núm. 5, 2005. Tegucigalpa, Honduras, Editorial Cultura de la Dirección General del Libro y el Documento de la Secretaría de Cultura, Artes y Deportes.

Martínez Peláez, Severo (1979), *La Patria del criollo*. Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, EDUCA.

Mejía, Medardo (1969), "Un interesante estudio sobre la obra de Clementina Suárez", en *Clementina Suárez.* Tegucigalpa, Honduras (s.e.).

Mejía Nieto, Aturo (1947), *Morazán, presidente de la desaparecida República Centroamericana.* Buenos Aires, Editorial Nova.

Meléndez Chaverri, Carlos (1992), "El verdadero Morazán", en *Revista digital de historia*, núm. 26, UNA, *Costa* Rica (visitado en línea el 15 de agosto de 2012).

Membreño, Mario (2005), *Diccionario histórico-biográfico de la educación Hondureña.* Tegucigalpa, Honduras, Edición del autor, impreso por Litografía López.

Oyuela, Leticia (1994), *Historia mínima de Tegucigalpa.* Tegucigalpa, Honduras, Edit. Guaymuras.

Oyuela, Mayra (2011), *Poesía,* en http://turnodeldisidentefes.blogspot.com/2011/05/mayra-oyuela-honduras.html (visitado en línea el 25 de junio de 2012).

Paredes, Lucas (s/f), *Drama político de Honduras*. México, Editorial Latinoamericana.

Paz, Octavio (1950), *El laberinto de la soledad.* México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Quijada, Mónica y Jesús Bustamante (2001), "Las mujeres en Nueva España: orden establecido y márgenes de actuación", en Duby, Georges y Michelle Perrot (comp.) *Historia de las mujeres*. Madrid, España, Editorial Taurus, 5 volúmenes.

Suarez, Clementina, "Programa de mujer", en *Mujer,* semanario hondureño de avanzada feminista*, a*ño 1, núm. 4, 1934, Tegucigalpa, Honduras.

—, (1984), *Clementina Suárez: antología poética.* Tegucigalpa, Honduras, Editorial Offset/Cultura.

Testimonio del título de Regidor Sencillo del ayuntamiento de Tegucigalpa a favor de don Manuel Antonio Vázquez y Rivera, 1792, ANH, caja 76, documento 2564, folio 9.

Testimonio del Real Despacho del Gobierno Supremo de Guatemala, relativo a la dispensa que se concede a la iglesia sobre el cobro del quinto de plata. Nueva Guatemala, octubre de 1785, ANH, caja 69, documento 2296, folios 4.

Tuñón de Lara, Manuel (1979), *Metodología de la historia social de España.* Madrid, Editorial Siglo Veintiuno (cita a Crubellier: "El acontecimiento en historia social", en *L'histoire sociale; sources et méthodes,* París, 1967.

Villars, Rina (2001), *Para la casa más que para el mundo: sufragismo y feminismo en la historia de Honduras.* Tegucigalpa, Honduras, Editorial Guaymuras.

Waters, Mary-Alice (1977), *Marxismo y feminismo.* Barcelona, Editorial Fontamara.

Zúñiga Huete, Ángel (1947), *Morazán, un representativo de la democracia americana*. México, Editorial Botas.

Fuentes primarias

Documento que actualmente se encuentra en proceso de paleografiado, facilitado por Douglas Vargas, actual director del ANH (DSC06309).

Entrevista abierta realizada a Mayra Oyuela. Tegucigalpa, 28 de julio de 2012.

Índice General de Títulos de Tierra (2009), ANH, Secretaría de Cultura, Artes y Deportes. Dirección General del Libro y el Documento. Tegucigalpa, Editorial Cultura.

Libro de bautismos de la parroquia de Tegucigalpa, 1790-1803, ANH, caja 69, doc. 2296, folios 4.

Notas y fuentes del Instituto Nacional de Estadísticas, INE (visitado en línea el 23 de mayo de 2012).

Real Contaduría de Comayagua, pliego de fenecimientos a las cuentas de propios y arbitrios de esta ciudad de Comayagua correspondientes a los años 85, 86, 87 y parte del 89, ANH, 1785, caja 76, doc. 2311, folio 2.

Bajo el prisma porfirista: las mujeres en la sociedad tlaxcalteca (1880-1910)

Blanca Esthela Santibáñez Tijerina[1]

Introducción

Las últimas décadas del siglo XIX en México hubieron cambios sociales importantes: el gusto por lo francés invadió diversas esferas de la vida cotidiana nacional, tal fue el caso de la arquitectura, el diseño, la educación y por supuesto la moda. Otro avance importante fue el uso de recursos tecnológicos como el teléfono, la electricidad, el ferrocarril, etcétera, que innovaron las vías de comunicación con lo cual se agilizaron al mismo tiempo que se expandieron. Pese a estos significativos progresos, otras áreas se conservaron herméticamente selladas a la modernidad y en especial se mantuvieron intocables para la mujer, entre ellas se encontraban la política, los puestos directivos públicos y privados y el manejo de las finanzas, entre otros, pues no hay que olvidar que las viudas y las huérfanas necesitaron de albaceas para realizar maniobras en sus legados.

En este escenario, el presente trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre el papel que desempeñaban las mujeres en la sociedad tlaxcalteca al finalizar el siglo XIX y principio del XX; sobre todo se destacará su rol dentro de la familia, su participación en los actos socioculturales, pero también en la educación y la formación de la niñez dentro de los hogares. Sin ser un estudio exclusivo sobre género, se pretende dar una perspectiva de la historia desde abajo, dándoles el primer plano a las mujeres que no se les consideraba con una participación protagónica en la historia tlaxcalteca; por tanto analizaremos el círculo restringido al que se le constreñía por el rol tradicional que desde tiempos ancestrales le asignó la sociedad.

A través de materiales de archivo y hemerográficos, se hace un análisis de su participación en esas esferas de la sociedad tlaxcalteca, consciente de que solo se tocará a un sector de la población femenil debido a la falta de información acerca de las clases medias y bajas. De éstas solo podremos decir que en el mundo laboral más generalizado, la presencia de la mujer también fue escasa debido a que las fábricas, talleres o comercios podían cubrir sus necesidades con mano de obra masculina, ya que el estado no careció de fuerza de trabajo calificada y no hubo requerimientos para emplear

[1] Doctora en Historia por la Universidad de Leiden, Holanda. Adscrita al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

a mujeres en los sectores productivos como ocurrió en otros estados como Puebla, Veracruz y el Distrito Federal, entre otros; de tal manera y en la medida que las fuentes lo permitan, se vincularán los aspectos sociales, culturales y educativos dentro del mundo que rodeaba a la mujer y sus actividades.

Espacios femeninos emblemáticos: el hogar y la escuela

El estado de Tlaxcala en las últimas décadas del siglo XIX presentaba un panorama bastante similar al resto de las demás entidades federativas: la agricultura era la base de su economía aunque la industria comenzaba a despegar; una población indígena mayoritaria, escasez de tierras, pocas probabilidades de desarrollo para las clases marginadas y una política basada en un gobernante que había llegado al poder desde 1885 y permaneció en él hasta 1911.

En el campo educativo y cultural se trató de constituir un ambiente propicio a las características del porfiriato en general, con la creación de un Instituto científico y literario, el equipamiento del observatorio meteorológico y el apoyo a los gabinetes de física y química del estado, además del otorgamiento de becas para estudiantes del estado para ingresar a la Escuela Normal de Profesores y a la Nacional de Agricultura y Veterinaria de la capital de la República.

Pero si bien esto contribuía al mejoramiento de la población, como era lógico esperar, solo favorecía al sector masculino, ya que el femenino estaba reservado para otras tareas; y en los casos en que hubo una incorporación femenina al mundo laboral, ésta solo se justificó por dos razones: en primer lugar por la necesidad de cubrir plazas de profesoras en escuelas de niñas y en segundo lugar por su "devoción" hacia la enseñanza, obviamente por las condiciones propias de su sexo.

La norma ancestral veía a la mujer como un ser cuyo único propósito era el cuidado de su hogar y por ende de sus hijos. De tal manera que su responsabilidad era el buen funcionamiento de su casa y la transmisión de valores morales y educativos a su descendencia y, por supuesto, el hogar era el territorio representativo de la mujer: el ambiente en donde podía ejercer sus habilidades siendo esposa, abuela, madre e hija; por sus cualidades de bondad, paciencia, entrega por vocación, servicio, abnegación y otras más, la mujer era la idónea para desempeñarse dentro del círculo doméstico, es decir la educación y el cuidado de los hijos, la elección del personal de servicio y el buen manejo de la casa en general. Un diario local de la época refleja la peculiaridad del pensamiento masculino al señalar que *el hogar es el templo del amor puro y santo, concentración de los dulces afectos del alma, nido tibio de la familia, palacio encantado de la mujer, edén de los hijos, relicario bendito del hombre en el que guarda corazones que lo aman, sonrisas que lo*

deleitan, besos que lo enloquecen y caricias que lo hagan olvidar el rudo trabajo del día.[2] Y pudiera ser que el autor y los lectores masculinos de este semanario se preguntaron alguna vez ¿cómo hacían las mujeres para olvidar la rudeza del trabajo que ejercían diariamente? ¿Acaso ese "palacio encantado" guardaba algún espacio en donde la mujer pudiera encontrar el confort y la paz que su corazón anhelaba?

Sin embargo, las costumbres señalaban que era el bello sexo el responsable del buen rumbo que tomaran sus relaciones matrimoniales y eran las mujeres las encargadas de conservar el interés del cónyuge en ellas y en su familia, ya que la esposa debía de ser no solo la buena administradora, la madre abnegada, la esposa fiel y complaciente, la amante perfecta, sino también la compañera idónea, al compartir todos los ideales del hombre, sus aspiraciones y sus triunfos (Alvarado, 1991: 48-50).

Y para cumplir cabalmente con este cometido, era imprescindible la instrucción elemental no solo en preceptos ético-morales sino también conocimientos en labores y acciones propias de su sexo como: la costura, la música, la pintura, la cocina, el bordado, el baile y el *desarrollo y sofisticación en el buen vestir y el bien hablar*.[3]

Tratando de satisfacer plenamente estas necesidades, la educación básica tomaba medidas tendientes a consolidar la enseñanza de prácticas. Así en 1909, en la Escuela para Niñas del municipio de Nanacamilpa, la directora Manuela Lara, presentaba su tesis: *en la que revelaba la importancia de la educación e instrucción, los fines loables cuanto sublimes que reporta la mujer en el bello arte de la costura y demás ejercicios manuales de su sexo*.[4] Y era claro que este aprendizaje llevaba como objetivo final que las niñas aprendieran costura, tejido y demás, con el único propósito de que su educación fuera integral, acorde con las obligaciones que en un futuro inmediato habrían de desempeñar como esposa y como madre. Y, como se señalaba, por alguna circunstancia alguna joven no llegara a formar un hogar propio, estas actividades las podría desarrollar en forma filantrópica para beneficio de las clases menesterosas.

Se trataba pues de capacitar a las jóvenes para cumplir cabalmente con la tarea de ser señoritas de sociedad, mujeres aptas para el matrimonio, buenas amas de casa, compañeras convenientes para el marido, madres abnegadas e instructoras facultadas para la educación de sus hijos, o en el último de los casos mujeres compasivas que podían dedicar su tiempo y su esfuerzo a obras piadosas. Es así que simbólicamente el hogar se dispuso como un espacio educativo en el que los niños y las niñas recibieron sus primeras enseñanzas a través de la madre. Con ejemplo se mostraba a los infan-

[2] S. a., "El Hogar Doméstico", en *La Antigua República,* Tlaxcala, julio de 1908, p. 2.
[3] S. a., "Consejos prácticos para las mujeres", en *Diario El Monitor*, Tlaxcala, agosto de 1891, p. 5.
[4] S. a., "Acta importante", en *La Antigua República*, Tlaxcala, agosto de 1909, p. 2.

tes el papel que cada uno debía desempeñar a través de los años: el don de mando, la jerarquía y la fuerza de carácter para los primeros y la docilidad, integridad y mesura para las segundas.

En la reproducción de las propias ideas se mostraba que era la mujer la que debía guardar la prudencia, discreción y sobre todo obediencia a los hermanos, al padre y más tarde al marido. Es muy ilustrativo el "consejo" vertido por una madre a sus hijas cuando señala que: *es importante mantener la armonía en el hogar con la moderación, el recato, el pudor y el silencio cuando los hombres traten sus asuntos. El marido solo se sentirá cómodo en un hogar donde reine la paz, la armonía y todo esté dispuesto de manera ordenada y confortable, y eso solo se adquiere si la mujer cumple con sus obligaciones y ordenanzas.*[5]

Y una de esas obligaciones puntualizaba que la madre, la abuela o en ausencia de ambas la institutriz, fueran las encargadas de proporcionar las primeras enseñanzas a esa niñez tan ávida de conocimiento y tan necesitada de ser infundida de buenos valores, y en este sentido las mujeres ejercieron la elemental formación de sus hijos por medio de la trasmisión de valores ético-morales, cívicos y religiosos.

Y este último aspecto era parte primordial de la competencia materna, pues era deber fundamental *proporcionar a los pequeños las sagradas enseñanzas católicas a través del ejemplo pero también del aprendizaje de los rezos, mandamientos de la Santa Iglesia católica, y de las prácticas señaladas por ésta como lo es el bautizo, confirmación y primera comunión, sin olvidar que los niños deben tomar regularmente sus clases de catecismo y doctrina cristiana.*[6]

Para las mujeres que ejercían la educación fuera del hogar en las aulas destinadas para las niñas y en casos excepcionales también en escuelas para niños, el comportamiento era doblemente vigilado con una estricta disciplina, pues además de los conocimientos suficientes en la enseñanza, las profesoras estaban obligadas a demostrar una honorabilidad cabal, un apariencia pulcra y decente así como el imperativo de portar un vestuario digno, decoroso y aseado. Pero lo más importante era manifestar públicamente y en privado, un comportamiento *virtuoso, correcto, recatado y sobre todo una ética irreprochable, pues hay que tomar en cuenta que en sus manos están las niñas que siguen el ejemplo de sus preceptoras con las que conviven durante los años de su formación.*[7]

Paralelo a la actividad escolar en los planteles, también había la enseñanza adicional en los hogares a cargo de lo que conocernos como institutrices que se encargaban de complementar la enseñanza recibida en las aulas, pues preferían emplearse para

[5] S. a., "La Mujer y sus virtudes", en *La Antigua República*, Tlaxcala, marzo de 1906, p. 3.

[6] Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET), Miscelánea, documento emitido por el excelentísimo señor obispo doctor Perfecto Amézquita a la comunidad católica de Tlaxcala el 18 de abril de 1899.

[7] AHET, Fondo Instrucción Pública, Peticiones de la Junta Directiva de Instrucción Pública en su informe a la Secretaría del Despacho. Marzo de 1909.

el cuidado y atención personal de niños en los hogares de familias acomodadas que podía pagar sus servicios personales. Éstas habían obtenido una educación más especializada, vinculada con el aprendizaje de otro idioma como el francés, pero también tocaban el piano, y *podían desarrollarse adecuadamente en las tertulias familiares y veladas musicales y literarias, pues también tienen conocimiento de la poesía y el canto bello, pues todo esto lo ha estudiado en Puebla*.[8]

Actividades socioculturales

Como señalábamos anteriormente la sociedad porfirista fue un núcleo cerrado y con pocas posibilidades de participación femenina en toma de decisiones políticas y económicas; esto era mucho más evidente en lugares tan pequeños y provincianos como lo fue la entidad tlaxcalteca, pues las tradiciones y costumbres impedían que la mujer saliera de los cánones establecidos por los propios hombres.

De igual forma, ya mencionábamos que muchas de las ocupaciones de las mujeres estaban relacionadas con el aprendizaje del manejo adecuado del hogar y la familia; pero también parte de esas actividades tenían que ver con la recreación y el esparcimiento. Los paseos al campo, las tertulias y las visitas eran los pasatiempos predilectos de la familia; la cascada de Atlihuetzia era el marco perfecto para convivir con la naturaleza, compartiendo viandas, organizando juegos y concursos adecuados para niños, jóvenes y adultos.

Derivado de este tipo de educación, y dada su "sensibilidad y delicadeza" por las bellas artes, a la mujer también se le confería la tarea de desplegar sus aptitudes en la música, la declamación y las representaciones dramáticas en reuniones familiares y en ciertas ocasiones en recepciones y actividades sociales, culturales y de beneficencia, que estaban enmarcadas solo para el lucimiento de un político (casi siempre el gobernador), o de situaciones de carácter asistencial y religioso.

Pero también estaban los actos sociales en los que se participaba de manera colectiva, en el que las señoritas lucían sus mejores galas haciendo derroche de buen gusto, elegancia, formalidad y por supuesto de prendas adquiridas en los mejores establecimientos de la capital poblana que era donde las mujeres tlaxcaltecas de "cierta posición privilegiada" adquirían sus guardarropas.

Y como ya habíamos mencionado, es en esta época cuando surge el gusto por lo francés y la influencia gala se siente también en la sociedad tlaxcalteca. Y por lo que se refiere a la moda en el vestuario, las prendas francesas entraron rápidamente en el

[8] Libro copiador de correspondencia (1908), archivo privado de la familia Morales Conde.

gusto de las damas locales. Éstas realizaban sus compras en tiendas como: La Ciudad de México, El Puerto de Liverpool, La Primavera, Las Fábricas Universales, El Louvre y Las Fábricas de Francia, almacenes que habían sido establecidos por los barcelonnettes en la ciudad de Puebla.

De tal forma que, ataviadas por prendas francesas, las mujeres acudían a eventos como el aniversario del natalicio de la primera dama de la entidad señora Simona Pérez de Cahuantzi en el Teatro Xicohtencatl, en el que según la crónica se había llevado a cabo una *suntuosa velada para festejar el onomástico de tan respetable dama. A dicho evento acudieron los más notables personajes de nuestro estado acompañados de sus distinguidas familias entre las que destacaban las hermosas hijas y esposas de los prominentes hombres de la política y los negocios.*[9]

También había eventos de tipo religioso como las realizadas en mayo de 1907 con motivo de la coronación de la Virgen de Ocotlán en que: *lo más insigne de la sociedad tlaxcalteca se dio cita en este sagrado templo para festejar la aparición de la Virgen en este lugar. Las graciosas señoritas vistieron con recato y decoro espléndidos trajes confeccionados en los mejores almacenes de Puebla, al igual que las distinguidas señoras de nuestra destacada sociedad que además de sus bellos atuendos lucieron finas mantillas y guantes de encaje bordados parisinos.*[10]

De igual forma las celebraciones dominicales y los rezos del rosario eran marcos ideales para que la sociedad femenina participara activamente; así, muchas señoritas eran las encargadas de ofrecer la confección del ropaje para las imágenes religiosas en las conmemoraciones especiales como Semana Santa, Navidad u otros festejos. Es así que ya se tratara de festividades familiares, sociales o religiosas, las mujeres tlaxcaltecas encontraban ocasión para hacer acto de presencia y así contrastar sus jornadas dentro del hogar.

En cuanto a las celebraciones de carácter político, se destacaba una velada literario-musical en Apizaco, en donde se encontraba una de las principales estaciones de la línea del ferrocarril que unía a la Ciudad de México con Veracruz, por lo cual era considerado como uno de los poblados más importantes del estado. El 19 de marzo de 1906 para conmemorar el centenario del natalicio del Benemérito de las Américas, Benito Juárez, se organizó un programa familiar en el Casino Municipal con la participación de *la señorita Matilde Polo y González, directora de la Escuela de niñas, quien pronunció una significativa poesía; la señorita Trinidad del Castillo cantó el Wals (sic) 'Mercedes' que le mereció nutridos aplausos y para terminar bailó la señorita Anita Venta [...] dos piezas que entusiasmaron completamente al público, quien manifestó su regocijo con nutridísimos aplausos.*[11]

[9] *Idem*, 3 de noviembre de 1907.
[10] S. a., *La Antigua República*, Tlaxcala, mayo de 1907.
[11] S. a., "El Centenario de Juárez en los Distritos de Tlaxcala", en *La Antigua República,* Tlaxcala, abril de 1906.

Por otro lado, también estaban los eventos escolares en los que las educadoras jugaban un papel importante en su condición de artífices de tales acontecimientos. Así, por ejemplo, el 10 febrero de 1906, en el marco de los festejos por la inauguración del alumbrado eléctrico en Huamantla, también se realizó una fiesta escolar organizada por los directores de las escuelas oficiales de ambos sexos de esa localidad, con la presencia del primer mandatario del estado, que según las reseñas locales, el programa fue de bastante lucimiento, con interpretaciones de oberturas clásicas, himnos dedicados al coronel Cahuantzi, discursos de los directores, participaciones especiales de los alumnos de los primeros grados, dramatizaciones, poesías, y un "himno a la ciencia".[12]

Esa misma crónica de la prensa destacaba las palabras sugerentes que inspiraron la poesía a cargo de la señorita Luz Escobedo que mereció los siguientes elogios: *en sus gracioso semblante, la humildad más sosegada; en su tersa frente la inspiración sublime, y en su simpática figura veíamos a Calíope pulsando su lira de diamantes en el alto Olimpo. Ésta es la simpática señorita Luz Escobedo*.[13]

Es así que, además de la enseñanza escolarizada, los alumnos participaban en distintas actividades tanto cívicas como de recreación. Así por ejemplo fue muy común que tanto los niños como las niñas se involucraran en actos conmemorativos como el que se realizaba el 5 de febrero para celebrar la promulgación de la constitución de 1857 y sobre todo para recordar la erección de Tlaxcala como estado federativo.

En acto solemne se reunían en el palacio de gobierno las autoridades civiles con el fin de participar en la ceremonia que incluía discursos oficiales, así como números musicales en los que tomaban parte la sociedad en general y los infantes en particular. Pero sin duda el que mayor realce ofreció, fue la visita del presidente Porfirio Díaz a la estación de Apizaco, por su paso al puerto de Veracruz, en febrero de 1906, en la que participaron los infantes de las escuelas oficiales de la región, "agitando banderitas tricolores e interpretando bellas melodías de alabanza al vencedor de Tecoac".

Con igual lucimiento para los asistentes resultaron las aperturas de los propios planteles educativos. La ceremonia inaugural de la primera escuela para niños de Totolac llevada a cabo el 26 de abril de 1908, cobró un gran lucimiento pues fueron los propios aspirantes a ingresar en ella los que participaron en esos actos; así se dieron cita el propio gobernador Cahuantzi, y las autoridades civiles de la zona, junto con los principales personajes de la localidad. A su vez, en enero de 1908, Próspero Cahuantzi había puesto en marcha las primeras actividades de la escuela oficial para niñas de Atlihuetzia, en el cual tuvieron una destacada participación las "pequeñas niñas

[12] S. a., *La Antigua República*, Tlaxcala, febrero de 1906.
[13] *Idem*.

que a partir de ese momento recibirán la enseñanza elemental en el plantel que tanto sacrificio implico su levantamiento para que en él reciban educación e instrucción la niñez femenina". Esa escuela fue dotada de libros, útiles y un donativo en numerario para la compra de muebles, por parte del mandatario y de personalidades destacadas de la región que fungieron como padrinos de ese recinto.

Pero no solo en las actividades escolarizadas y en las festividades, las profesoras se involucraban activamente, sino también lo hicieron impartiendo técnicas deportivas dentro de las aulas, así como en el apoyo a las labores agrícolas en el caso de las escuelas rurales, en la enseñanza de manualidades para las niñas y de talleres para los niños y en el adiestramiento en ejercicios de gimnasia rítmica. Si bien para las maestras urbanas significaba un gran esfuerzo la orientación a la niñez, ésta era mayor para las preceptoras rurales, pues la escasez de materiales escolares, el frecuente ausentismo derivado de las malas condiciones de los caminos, la insalubridad de los salones y la desnutrición de los estudiantes, hacía que el trabajo escolar tuviera poco rendimiento. Aún así el esfuerzo signado por ellas iba más allá de los muros escolares, pues frecuentemente eran las propias profesoras las que tenían que caminar grandes distancias para llegar a las aldeas alejadas en donde no había escuelas establecidas. Y en estos casos la recreación estuvo en mancuerna con la enseñanza ya fuera en la ciudad o en las comunidades.

De esta forma, las escuelas elementales recibían a las profesoras y directoras en los planteles sobre todo en las cabeceras municipales donde el trabajo femenino se hacía manifiesto, aunque también se reportaba la presencia de mujeres en las pequeñas poblaciones. Así para el año de 1891 había 82 escuelas de niñas tanto públicas como privadas, las cuales eran atendidas por esas 76 profesoras ya señaladas, de las que solo el 10% poseía un título que avalaba sus estudios y el resto no lo tenía.

Los sueldos mensuales oscilaban entre los $20.00 para las que laboraban en escuelas de la capital y además poseían un título, y $1.90 para las que no lo ostentaban pero que se hacían cargo de alguna escuela de las comunidades alejadas; en comparación el salario de los profesores en las mismas condiciones eran de $50.00 para el primer caso y $4.00 para el segundo.[14]

Ante tal desfase entre los salarios devengados por unos y otras, las autoridades se justificaban argumentando que los hombres eran los proveedores del sustento familiar y por ende necesitaban mayores recursos; pese a eso estas razones no eran tan contundentes, ya que en muchos casos había educadoras solteras que sostenían económicamente a sus padres y hermanos, y en otros casos más había maestras que al

[14] Noticia general de las escuelas primarias en el estado (1893), AHET, Fondo Instrucción Pública.

quedar viudas se veían obligadas a trabajar para sacar adelante a sus hijos; aunque real y patente, esta situación no se modificó y la divergencia continuó.

De igual manera permanecieron a lo largo del periodo las malas condiciones laborales así como los bajos salarios. De ese modo, la razón más frecuente de renuncias del personal docente era la falta de honorarios adecuados que les permitieran una subsistencia digna en un ámbito favorable y conveniente; así en abril de 1906, se reportaba el cambio de varios profesores de una comunidad a otra, y en algunos casos de la clausura de escuelas por falta de directoras (que a la vez eran las maestras de los cursos regulares); esta situación se vivió con cierta frecuencia como lo evidencia lo ocurrido en las escuelas de niñas de San Mateo y de San Felipe, que tuvieron que suspender sus actividades por esos motivos, ignorándose el destino educativo que tuvieron que vivir las alumnas de estos planteles.[15]

Todo lo anterior hace evidente que, como señalábamos anteriormente, las comunidades porfirista fueron un núcleo cerrado y con pocas posibilidades de participación femenina en toma de decisiones importantes que las llevara a un cambio sustancial en la imagen que se les había asignado; y esto era mucho más evidente en lugares tan pequeños y provincianos como lo fue la entidad tlaxcalteca, pues las tradiciones y costumbres de esa sociedad impedían que la mujer saliera de los cánones establecidos por los propios hombres.

A manera de conclusión

De esa forma, niñas, jóvenes y señoras mostraban sus aptitudes femeninas, y en cualquier acto social, público o privado hacían gala de las características que la naturaleza le había dotado desde su nacimiento: dulzura, amor, delicadeza, caridad, bondad, ternura; pero al mismo tiempo se mostraban las que el propio hombre le había marcado como un tatuaje imperecedero: virtuosismo, recato, obediencia, paciencia, decoro.

Hemos visto que las mujeres tlaxcaltecas del porfiariato ocuparon un papel en la sociedad en dos sentidos: como organizadoras de su hogar en las actividades domésticas y el cuidado de los hijos, y como profesionales de la educación. Pero en la percepción masculina siempre estuvo presente para resaltar el amor, apego, sensibilidad, virtuosismo, abnegación y dones naturales del "bello sexo" para el cumplimiento cabal de estas tareas.

[15] *Discurso pronunciado por el C. coronel Próspero Cahuantzi, gobernador del estado de Tlaxcala, al inaugurarse el tercer periodo de sesiones ordinarias del XXI Congreso Constitucional*. Abril de 1906.

Bibliografía

Adler Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez Lizaur (1993), *Una familia de la élite mexicana, parentesco, familia y cultura 1820-1980*. México, Alianza Editorial.

Alvarado, Salvador (1991), "La mujer de hogar", en Rocha, Eva María, *El álbum de la mujer. Antología ilustrado de las mexicanas*. México, INAH, colección divulgación, volumen IV, pp. 48-50.

Díaz-Plaja, Fernando (1993), *La vida cotidiana en la España romántica*. Madrid, Editorial EDAF.

Galí Bedolla, Montserrat (2002), *Historias del bello sexo*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Gonzalbo, Pilar (1993), *Historia de la familia*. México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora / Universidad Autónoma Metropolitana, colección Antologías Universitarias.

González Montes, Soledad y Julia Tuñón (comp.) (1997), *Familias y mujeres en México*. México, COLMEX.

Fuentes documentales

Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala

Archivo Municipal de Santa Cruz Tlaxcala

Archivo Privado de la Familia Morales Conde

Hemerografía

La Antigua República

Diario El Monitor

Mujer moderna en Colombia: relaciones entre la modernización y la construcción discursiva del sujeto femenino (1930–1940)

Claudia Angélica Reyes Sarmiento[1]

Introducción

El documento que se presenta a continuación es el resultado de algunas reflexiones hechas dentro de mi proceso como investigadora y docente del área de Teoría e Historia del Diseño Gráfico, en la que se han realizado algunas investigaciones que se constituyen en fundamentos de la historia del diseño colombiano, área que aún tiene muchos aspectos por explorar.

En esta propuesta confluyen enfoques provenientes del diseño gráfico, la estética, la comunicación y la historia simultáneamente, lo cual resulta interesante ya que en este estudio se vinculan la imagen de la mujer y la mujer dentro de un contexto sociocultural específico, lo cual evidencia la relación entre la construcción del concepto de sociedad moderna y la construcción de lo femenino a nivel del cuerpo y de las subjetividades, y cómo dentro de dicho proceso fueron fundamentales los discursos que se tejieron y que provenían de los partidos políticos de la época, de la iglesia católica y del cine que aunque era un discurso foráneo se articuló con discursos locales que probablemente posibilitaron la construcción de las ideas sobre lo femenino y especialmente sobre lo que debía ser una mujer moderna.

En este texto, se hará referencia a los procesos de modernización que se dieron en el contexto colombiano en la década del treinta y cómo estos procesos demandaron la construcción de sujetos modernos.[2] Para esto se analizarán algunos elementos del

[1] Magister en Estética e Historia del Arte por la Universidad Jorge Tadeo Lozano. Profesora de tiempo completo en la Universidad Jorge Tadeo Lozano.

[2] Berman (2011) observa que, ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros, del mundo, y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. En este sentido ser moderno se refiere a una experiencia con el entorno, sin embargo, los procesos de modernización se entienden en otro sentido ya que se enfocan en procesos históricos que provocan cambios y transformaciones radicales a nivel social [...]. Por otra parte los procesos de modernización del país estuvieron vinculados a cambios que van desde los avances técnicos y tecnológicos, y los procesos de industrialización, pasando por dejar de ser una población en su mayoría rural a una población urbana en aumento, hasta los cambios a nivel de comportamiento que se reflejan en la alimentación, la higiene, la educación, etcétera, de esto dan cuenta los anuncios de prensa que presentaban, según James Henderson, productos de la tecnología moderna.

contexto histórico colombiano, algunos discursos que permitieron la construcción de los conceptos sobre lo que debía ser una mujer moderna y la incidencia del cine norteamericano en dicha construcción.

La modernización del país y la construcción de la mujer moderna

La década del treinta en Colombia fue muy importante por los cambios reflejados en algunos aspectos de la sociedad y de la cultura vinculados con los procesos de modernización del país y con el fortalecimiento de algunos sectores de la economía. A nivel global, esta década se caracterizó por una serie de acontecimientos como la crisis económica de los treinta que tuvo consecuencias fuertes en la economía norteamericana. La industria cinematográfica, tuvo que fortalecer su mercado y buscar otro, para lo cual se diseñó una estrategia publicitaria llamada *star system.*[3]

A nivel local, con el partido liberal a la cabeza, se buscó la modernización del país a través del apoyo a los medios de comunicación, la generación de políticas que protegían la industria nacional, la educación, la alimentación y la higiene, entre otros aspectos. La educación fue uno de los ejes más importantes del proyecto modernizador liberal, para lo cual se desarrollaron múltiples estrategias como la creación de las bibliotecas aldeanas, con las que se buscaba llegar a sectores rurales que no tenían acceso a la educación.

Al ser las mujeres uno de los ejes de dicho proyecto, se hizo énfasis en su educación, por este motivo se recalcó sobre el tema en diferentes discursos, según los cuales si se buscaba mejorar la raza colombiana y salir del atraso era importante ofrecer espacios de calidad para la formación de las mujeres.

Por otra parte, unido a estos cambios algunos de los gobiernos liberales consideraron necesario mejorar no solo los aspectos formales de la educación, sino también las condiciones de la población en temas como la alimentación, la higiene mental, física, intelectual, etcétera, para lo cual se apoyó en la llamada cultura aldeana impulsada por Luis López de Mesa, esta propuesta funcionaba con un grupo compuesto por arquitectos, pedagogos, médicos y sociólogos.

Sin embargo: *la sociedad y la cultura colombianas titubeaban entre dos mundos, el de la tradición y el del cambio* (Henderson, 2006: 3). Esto se evidenció en el caso de la mujer y la construc-

[3] Estrategia publicitaria, a través del cual se exaltó la figura de los actores y actrices quienes dejaron de ser solo personajes en una película, y fueron elevados al nivel de estrellas. Este manejo de la imagen de los actores y actrices se hizo como si éstos fueran una parte de la marca corporativa de cada productora, para lo cual cada elemento era diseñado de tal manera que los consumidores de estas películas llegaban a identificarse con cada estrella. En este sentido, la imagen de las estrellas: *ofrece un foco adecuado para una serie de temas que reverberan en la sociedad como conjunto: éxito, riqueza, amor, etcétera* (Allen y Gomery, 1995: 250).

ción de lo femenino ya que, por una parte, estaba el pensamiento tradicional vinculado a la noción de mujer como *bello sexo*, en el que la mujer estaba sujeta al hombre, era un símbolo de virtud y sumisión, se desenvolvía solamente en su hogar y su cuerpo era débil, delicado y frágil. Por otro lado, estaba el concepto de mujer moderna que aunque seguía sujeta a su padre, a su marido, a la Iglesia y a sus hijos, comenzaba a ser uno de los ejes del proyecto modernizador para lo cual se requería un cambio en su cuerpo y en sus subjetividades por lo cual se dispuso de una serie de dispositivos de subjetivación.

El proyecto de modernización del país se dio en un momento en el que algunos sectores de la economía se fortalecieron, como es el caso del café, lo cual permitió mayor poder adquisitivo en algunos sectores: *Mientras que la modernización europea se dio mediante la expansión mesurada de las redes comerciales, la acumulación de capital, la diversificación ocupacional y la evolución de modernas técnicas comerciales y tecnológicas, la de Colombia nació apresuradamente gracias a una infusión rápida y sostenida de dinero en efectivo y de bienes de consumo* (Henderson, 2006: 184). Eso trajo consigo un cambio en todos los niveles; incluso, se pasó de una población eminentemente rural a una urbana, con lo cual también cambió el estilo de vida, esto es evidente en los productos promocionados en las revistas, en los que se exaltaba la búsqueda de una idea sobre lo que debían ser la mujer y el hombre modernos ideales. En este sentido, ser civilizados, modernos, sofisticados, elegantes, etcétera, implicaba ser sociables, para lo cual era importante tener una apariencia que respondiera a un orden estético moderno, lo cual se puede observar en el anuncio 1, publicado en la revista *Cromos* en abril de 1932.

En las revistas de la época era frecuente observar una gran cantidad de anuncios enfocados en productos para el rostro de las mujeres, como las cremas blanqueadoras; para la boca, como los dentífricos; para fortalecer y robustecer el cuerpo, como los suplementos vitamínicos, entre otros productos. Es interesante ver cómo estos productos, implícitamente, posibilitaban, a través del consumo y de unos modelos idealizados de lo femenino, la construcción de un orden estético que respondía a las condiciones de cambio del país.

Por otro lado, la aparición del cine desde la década de los veinte marcó un cambio en varios aspectos de la sociedad colombiana ya que era visto como un símbolo de modernización, sin embargo se infiere que la entrada del cine sonoro al finalizar la década del veinte cambió las condiciones de producción, circulación y consumo de las películas y, dicho cambio, estuvo fuertemente vinculado a la forma de recepción de las imágenes, ya que la gente no solo veía las películas, sino que también las escuchaba, lo cual asombró a los espectadores y los emocionó; la relación con las imágenes era diferente. Posiblemente, esto provocó incluso la apropiación de las imágenes que fueron diseñadas para las piezas promocionales que acompañaron las películas.

Anuncio 1. Crema dental Kolynos

Fuente. Revista *Cromos*. **Abril 9 de 1932. p. 32.**

Además, la apropiación de imágenes del cine en piezas promocionales producidas por oficinas de diseño que funcionaban dentro de productoras como Fox, Metro Goldwyn Mayer y Paramount, luego eran apropiadas, a su vez, por revistas, periódicos y por la publicidad local, en general. Entonces, las estrategias del *stars system*[4] se difundieron a través del material publicitario diseñado para promover las películas, y para que se hablara de la estrella no como persona sino como imagen, como símbolo.

El fenómeno de apropiación se observa a partir de la movilización de unos símbolos que corresponden a la construcción del cuerpo femenino idealizado a través de la ima-

[4] La idea de la estrella se construía en su totalidad, se creaba incluso una biografía que era pública. La conformidad del actor: *actuar, posar, cantar, hablar o hacer cualquier otro tipo de aparición única y exclusivamente* (Allen y Gomery, 1995: 226) dependía de lo estipulado por los estudios de cine.

gen de la estrella de cine que se convierte en un modelo; tener una boca con el estilo de las actrices de Hollywood era importante, y así, todas las partes del cuerpo se presentaban idealizadas en la forma de las estrellas. Es importante destacar que se hacía énfasis en el rostro, principalmente; en rostros angelicales, delicados, y en menor proporción en rostros sensuales o atrevidos, un ejemplo de esto se puede apreciar en el anuncio 2:

Anuncio 2. Max Factor

Fuente. Revista *Cromos*. **Julio 30 de 1937, p. 35.**

La táctica publicitaria producida dentro del *star system* tenía como objetivo principal aumentar las ganancias con la distribución de las películas, y ésta se hacía no solo a nivel local sino internacionalmente, e implicaba el diseño de material promocional como carteles, heraldos, artículos para revistas, patrocinio en diferentes medios, fotografías de los actores, los tráileres, y otros. En términos del consumo, el *star system* permitió un nivel alto de identificación por parte del público con las estrellas, ya que en ellas se proyectaban los deseos y sueños de la gente.

Es importante analizar la manera en la que los discursos visuales construidos bajo unos propósitos específicos, fueron apropiados y tomaron otras formas, es decir, no solo eran imágenes que permitieron la promoción de ciertas películas, sino que además de cierto modo favorecieron la construcción de una realidad social a partir del moldeamiento de cuerpos y subjetividades en un contexto diferente.

Las personas que asistían a la proyección de las películas no solo consumían las imágenes cinematográficas, sino que además construían algunas ideas sobre lo que significaba ser mujer, hombre, moderno, etcétera, ya que los discursos visuales diseñados por Hollywood, también aparecían en las secciones de cine de las revistas, en los anuncios de otros productos, en los textos escritos, etcétera Una clara evidencia de este caso se puede observar en el anuncio 3:

Anuncio 3. El secreto del éxito

Fuente. Revista *Estampa*. **Diciembre 3 de 1938, p. 16.**

Sin embargo, aunque los discursos visuales promovidos por el *star system* norteamericano respondían a las condiciones sociales, económicas y políticas norteamericanas, se articularon con discursos provenientes de los gobiernos liberales de turno, con las ideas de los conservadores, de la Iglesia y de los manuales sociobiológicos.

LOS DISCURSOS LOCALES

El proceso de modernización del país en la década del treinta no se dio simultáneamente con el proceso de construcción del sujeto moderno, ya que por una parte se producían cambios importantes a nivel de la infraestructura, pero por otro lado se mantenían algunas ideas tradicionales sobre la familia, lo femenino y lo masculino.

Además, a pesar de los objetivos trazados por el gobierno liberal en torno a la modernización, algunos sectores de la sociedad parecían tener prácticas y costumbres que no eran propias de una sociedad moderna, en áreas como la alimentación, la higiene mental, higiene física, entre otras.

Es por esto que dentro del proyecto modernizador se trazaron ejes de acción con los que se buscó el mejoramiento de las condiciones del pueblo, de cierto modo el proyecto modernizador se convirtió en un proyecto "civilizatorio".

En este sentido, teniendo en cuenta la importancia de la educación de ésta, se desprendieron diversos discursos que circularon en manuales, artículos, imágenes y en la publicidad, entre otros. Uno de estos discursos vinculados al proyecto modernizador es el discurso sociobiológico que circuló principalmente a través de manuales escritos casi siempre por médicos. Las temáticas de estos manuales giraban en torno a la higiene, la alimentación y la puericultura, pero al mismo tiempo trataban de explicar el origen de los problemas del pueblo colombiano, no solo desde el punto de vista biológico , sino también desde lo sociocultural.

La mayoría de estos manuales estaban dirigidos a las mujeres, y en estos textos no solo se les indicaba cómo comportarse, sino también cómo criar a sus hijos y cómo enfrentarse a algunas situaciones que a los ojos de los autores de estos manuales resultaba un riesgo para la construcción de la sociedad colombiana. Entre estos llamados riesgos se encontraban el cine, el alcohol y el cigarrillo; en el caso del cine el tema resulta paradógico ya que por otro lado fue un medio importante dentro del proyecto modernizador:

> La capacidad intelectual de esta generación del cinematógrafo, es superior la anterior en cuanto a conocimientos generales y a experiencias adquiridas, pero es inferior en el esfuerzo de concentración, en la tenacidad ante las dificultades y en cuanto al sentimiento de responsabilidad. Sencillamente porque el alimento que recibe, es decir la nutrición del cuerpo, es deprorable; dejan deconsumir aunque los tengan, alimento indispensables a la estructura y conservación del soma, para hartarse de excitantes que queman inútilmente las energías hormonales y vitamínicas en las salas de cine, en los cafés de moda y en los contactos epidérmicos bajo la semioscuridad de la ventana celestina (Vasco, 1934: 158).

En efecto, el cine desde esta perspectiva era un riesgo para la sociedad, pero al mismo tiempo representaba a la sociedad moderna; la iglesia católica también estuvo de acuerdo con este enfoque, incluso el papa Pio XI, escribió una encíclica titulada *Vigilanti Cura* en la que se hablaba sobre el cine como un riesgo social y moral , por lo que se originó la llamada "legión de la decencia", cuyo objetivo principal era proteger la moral cristiana mediante la censura de ciertas películas y contenidos que resultaran peligrosos.

El cine parecía peligroso desde todo punto de vista ya que no solo afectaba al individuo físicamente al estar expuesto a un ambiente no adecuado, sin iluminación, ni ventilación, sino que además afectaba el comportamiento, mediante las imágenes. Esto resulta interesante ya que efectivamente los discursos visuales se veían de cierto modo como artefactos culturales que podían llegar a incidir de un modo u otro en los individuos, en sus comportamientos y en sus subjetividades. Es por esto que en la misma encíclica se reconoce que el cine bien manejado podía ser un medio efectivo de formación y de construcción de sujetos.

Sin embargo, el concepto de mujer moderna en la década del treinta tuvo diferentes interpretaciones, ya que ser moderna se vinculaba con el uso de los objetos que representaban lo moderno, como los electrodomésticos. En esta interpretación la mujer y lo femenino se construían bajo las ideas de la tradición por lo cual el rol principal era el de ama de casa, esto se evidencia en algunas de las imágenes analizadas, la gran mayoría de anuncios que promocionaban electrodomésticos vinculaban las imágenes de los objetos, con las amas de casa; en este sentido, la idea de modernizar el hogar se vinculaba con el rol de madre. El registro visual lo confirma: una mujer vestida con delantal y vestido es la que manipula los objetos "modernos"; ahora, si los usa una mujer, ella es moderna. Nunca se presentaron imágenes de hombres con objetos como lavadoras, estufas, brilladoras o aspiradoras, por el contrario en los anuncios analizados ellos aparecían con radios, y no en espacios como la cocina, sino en la sala. Esto también muestra la marcada diferencia de roles y su correspondencia en la imagen de la mujer y del hombre en estos espacios, lo cual se puede apreciar en el anuncio 4.

Sin embargo, dentro de los discursos que circularon en algunos manuales se reconocía el papel de la mujer en otras esferas y con otros roles, sin dejar de lado que en ella se concentraba el mejoramiento de la raza. Este es el caso del libro de Laurentino Muñoz, quien en la parte final de su libro sobre *La tragedia biológica de la raza colombiana*, dedica una parte a la mujer y reconoce que ella era quien debía liderar los procesos de cambio de la sociedad colombiana, ya que según él, el hombre es el causante de las desgracias de la sociedad colombiana.

Anuncio 4. General Electric

Fuente. Revista *Pan*. **Noviembre 1935, p. 109.**

En este sentido exalta la capacidad de la mujer para desarrollarse en diferentes espacios, en el hogar como madre y esposa, y además como obrera, secretaría, universitaria, vendedora, maestra, etcétera, destacando su capacidad de ahorro y de administración del dinero en el hogar. *Pero, en general, el sexo femenino soporta en nuestro País una carga que no le corresponde en la lucha por la existencia; la sobrelleva con abnegación cumpliendo esfuerzos sorprendentes para educar a los hijos, para alimentar al marido [...] trabajan toda la vida para sostener un hogar en el cual el hombre es un alcohólico empedernido, insensible al cumplimiento de sus obligaciones* (Muñoz, 1939: 315).

Es por esto que el discurso planteado en dicho libro hace énfasis en la necesidad de preparar a las mujeres que accedan a niveles superiores de educación para que el matrimonio y su rol de madre, no sean la única opción, ya que con un nivel superior de educación las posibilidades laborales serían múltiples y así: *salvar a la mujer de la esclavitud de los maridos holgazanes, parasitarios* (Muñoz, 1939: 317).

Además, se revalúa el concepto de mujer como sexo débil, debido a las múltiples tareas y responsabilidades que tenía la mujer dentro y fuera del hogar y, muchas veces, sin apoyo del sexo fuerte. Según Muñoz: *en los pueblos bárbaros o decadentes –dos extremos– la mujer afirmaba su naturaleza conservadora para salvarlo. El vigor de la especie está, pues, representado y sostenido, en Colombia, por la mujer* (Muñoz, 1939: 317).

Entonces la idea de ser moderna, también estuvo vinculada a ser independiente y autónoma a través del trabajo y la formación profesional, sin embargo, los trabajos en los que participa la mujer de la época se convirtieron de alguna manera en una extensión de su rol de madre protectora y guardiana de la moral, al igual que las carreras universitarias a las que tuvo acceso.

Por otro lado, luego de analizar las fuentes documentales primarias y las relacionales, se evidencia una articulación entre los discursos, ya que aunque el cine era una riesgo para algunos sectores de la sociedad, las imágenes producidas y diseñadas por las productoras de cine norteamericanas, circularon en diversos medios, fueron apropiadas y adaptadas para fortalecer algunos discursos que a su vez respondían a los objetivos del proyecto modernizador o civilizatorio. En este sentido, dichas imágenes y discursos se convirtieron en dispositivos disciplinares y de subjetivación, que posibilitaron la construcción de algunos modelos idealizados de lo que debía ser la mujer.

En general el concepto de mujer moderna se refleja en la concepción de cuerpo femenino vinculado a ciertas subjetividades, por una parte el cuerpo femenino debía ser resistente, fuerte, robusto, listo para las demandas de la sociedad de la época, y por otro lado las subjetividades vinculadas a lo femenino se articulaban con nociones tradicionales que provenían del siglo XIX, entonces la mujer moderna colombiana era la suma de conceptos conectados con la tradición y con la modernización.

A manera de conclusión

En primer lugar, el contexto histórico en que se enmarca el tema trabajado muestra cambios importantes, no solo a nivel nacional sino también internacional, que incidieron de forma directa o indirecta sobre la construcción de los discursos que se referían a lo femenino.

El cine formó parte fundamental del proyecto modernizador, ya que se convirtió inicialmente en un excelente vehículo para la difusión de las ideas del nuevo gobierno y de todos los cambios que conllevaba la idea de modernización del país. La estrategia del *star system* puede entenderse como un mecanismo de distribución de discursos no solo visuales, sino de discursos de toda índole que permitieron el afianzamiento de la idea de la estrella, su representación, su estilo de vida, sus modos de ser, tanto en lo femenino como en lo masculino, y así vender la idealización de lo que debía ser una mujer o un hombre exitosos y con reconocimiento.

Por otra parte, es importante destacar que los discursos provenientes del cine norteamericano se articularon con discursos locales como los de los manuales sociobiológicos, los de la Iglesia y los de los gobiernos de la época, generando múltiples

apropiaciones que se manifestaron en la construcción de lo femenino en el marco de los procesos de modernización del país.

Sin embargo las ideas sobre lo que significaba ser una mujer moderna eran diversas, por un lado se vinculaban a la tradición y a las demandas del momento, por otro lado, a las imágenes de los modelos idealizados provenientes del cine y por otro lado a tener ciertas actividades laborales por fuera de su contexto tradicional.

Finalmente, es interesante observar en los discursos analizados la forma en la que el cuerpo femenino ha sido construido socialmente, especialmente desde y para una mirada masculina. En efecto, el cuerpo es un espacio en el que se inscriben una serie de códigos socioculturales y a cada momento se transforma. Entonces, hablar del concepto de lo femenino y de lo que significó ser moderna en los treinta resulta completamente variable, ya que no solo se hablaba sobre estos conceptos a partir de las distinciones biológicas, sino de las construcciones sociales y culturales que surgían a partir de las relaciones entre lo femenino y lo masculino.

Bibliografía

Allen, Robert C. y Gomery, Douglas (1995), *Teoría y práctica de la historia del cine.* Barcelona, Paidós.

Bernal Nicholls, Alberto (1937), *Su majestad el niño.* Medellín, Tipografía Industrial.

Butler, Judith (2003), *Cuerpos que importan*. Barcelona, Paidós.

Dyer, Richard (2001), *Las estrellas cinematográficas*. *Historia, ideología, estética*. Barcelona, Paidós.

Henderson, James D. (2006), *La modernización en Colombia*. *Los años de Laureano Gómez, 1889-1965*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia-Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

King, John (1994), *El carrete mágico. Una historia del cine norteamericano.* México, Tercer Mundo Editores.

López de Mesa, Luis (1936), *El partido liberal contempla audazmente el problema nacional en todos sus aspectos y se propone resolverlo*. Conferencia dictada en el Teatro Municipal de Bogotá en diciembre de 1936.

Berman, Marshall (2001), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Muñoz, Laurentino (1939), *La tragedia biológica del pueblo colombiano* (Estudio de observación y de Vulgarización). Bogotá, Ediciones Antena.

Pío XI (1963), *Encíclica Vigilanti Cura. D*iscursos sobre el filme ideal. Bogotá, Ediciones Paulinas.

Pedraza, Sandra (2011), *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá, Ediciones Uniandes.

(S. a.), "La escuela que hace el liberalismo", en revista *Acción Liberal*. Bogotá, 31 de enero de 1935, pp. 431-437.

(S. a.), "La mujer moderna", en revista *Cromos*, 26 de octubre de 1935, p. 13.

(S. a.), "Propaganda bogotana", en revista *Pan*. Bogotá, 1938, p. 128.

Salaverría, José María, "La mujer y el cigarrillo", *en* revista *Cromos*. Bogotá, 11 de marzo de 1933.

Sánchez, Antonio José, "El alcoholismo y la mujer", *en* revista *Cromos*. Bogotá, 5 de octubre de 1935.

Torres Umaña, Calixto y Eduardo Vasco Gutiérrez (1935), "Educación del carácter" (capítulo II), en *Biblioteca Aldeana de Colombia*. Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.

—, (1935), "Nociones de puericultura", en *Biblioteca Aldeana de Colombia*. Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.

Vasco Gutiérrez, Eduardo (1934), *El breviario de la madre*. Medellín, Editorial Bedout, Universidad de Antioquia.

Primeras diputadas en la asamblea legislativa de El Salvador (1956-1958)

Claudia Elizabeth Iraheta D.[1]

En su diario vivir a lo largo de la historia, la mujer ha demostrado aún con las limitantes y barreras impuestas por la sociedad, que es capaz de sobresalir en los diferentes espacios que la misma sociedad genera, luchando por construir las vías necesarias que le permitan alcanzar su participación en la esfera pública. La participación política femenina en la mayoría de los países latinoamericanos es verdaderamente otorgada hasta mediados del siglo XX a raíz de la creación y fuerte disputa de diversos movimientos feministas y sufragistas que buscan un cambio eficaz y determinante en el rol impuesto a la mujer, debido a que por el simple hecho de nacer en el género femenino, de su "ser mujer", es considerada un ser inferior, incapaz y por tanto destinada a la esfera privada.

Durante mucho tiempo y sobretodo durante la primera mitad del siglo XX, se leen argumentos masculinos que afirmaban que la mujer era psicológicamente incapaz de la misma elevación racional que el hombre, que su naturaleza era emotiva y su vocación era ética. Por tanto, sus funciones sociales se tenían que ajustar a esas cualidades. Se expresaba además, que la mujer podía y aún debía ser moralizadora de las costumbres, forjadora de valores, consejera de hombres sabios, inspiradora de patriotas, pero no política y menos sufragante (Navas y Rodríguez Álvarez, 2010: 9). Tristemente, en muchas ocasiones estos argumentos continuaron con el paso del tiempo, pero es a partir de la segunda mitad del siglo XX que en América Latina, estas aseveraciones sufren significativos cambios.

Es precisamente a raíz de estas diferencias y desigualdades que las mujeres deciden luchar por obtener su ciudadanía –entendiendo para este momento por ciudadanía, la responsabilidad de participar en el proceso de elección de los gobernantes– a través de los movimientos de mujeres ya sean estos feministas o sufragistas. De esta forma, los movimientos de mujeres se constituyen por todos los espacios organizativos que ellas conforman para enfrentar, socializar y resolver necesidades e intereses ligados a su condición de género subordinado y discriminado. Expresando además, que dichos movimientos surgen como producto de la reducción de las mujeres a sus roles domésticos-reproductores y a la discriminación y explotación de que son objeto por su condición de género (Montenegro, 1997: 22-23).

[1] Estudiante de licenciatura en Historia. Universidad de El Salvador.

El género femenino, contrario a lo que se buscó creer durante muchos siglos, siempre estuvo presente en los distintos espacios, ya sean estos, políticos, económicos, sociales u otros, la diferencia radicó en su forma de actuar, ya que debido a las limitantes que las sociedades y sus culturas impusieron, las mujeres se vieron obligadas a actuar sobre o tras la espalda de alguien más, como sus hermanos, padres, esposos u otros. De igual forma, es importante recordar que el debate sobre el feminismo trajo consigo el del sufragio, los que ya para la segunda década del siglo XX cobraron vida propia. Asunción Lavrin afirma que el feminismo fue una ideología amplia que incluyó una serie de demandas de cambio o reforma social aplicadas a la mujer y a las relaciones entre los dos sexos. El sufragismo femenino, sin embargo, formó parte del abanico de intereses junto al tema de la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, y la reforma de las leyes familiares como base de una organización de la autoridad entre esposos y sobre sus hijos, es decir, reformas de carácter legal en los códigos civiles y penales (Lavrin, 2002: 4-6). En toda América Latina, se vio que la necesidad de la reforma del Código Civil era imperativa ya que sin igualdad ante la ley, el ejercicio de los derechos políticos a través del sufragio y las reformas de las leyes laborales y de bienestar social no tendrían una base firme. Por tanto, el feminismo, más allá de las reformas legales, era el reconocimiento de la capacidad intelectual de la mujer como ser pensante y con el derecho a una educación tan completa como la del hombre.

En El Salvador la idea de *pater familias* no fue ignorada, las leyes civiles consideraron que el hombre era superior y que por esta razón la mujer debía estar sujeta a un patriarca, tal como se observa en el artículo 45 de dicho código al expresar que: *Son representantes legales de una persona el padre o el marido bajo cuya potestad vive* (ASPARLEXAL, 2011: 17). Pero además, este y otros códigos –como el 133 y 134– eran los encargados de garantizar la sumisión y la obediencia de la mujer al marido.

De igual forma, la constitución salvadoreña y la mayoría de las naciones americanas enfatizaban el género: se dirigían a un ser, a un hombre: el ciudadano; los hombres mayores de edad. Negando con ello la ciudadanía a la mujer, la cual se definió como el derecho a elegir a los representantes de los ciudadanos, y a poder ser elegido como representante (Lavrin, 2002: 7). Un ejemplo claro sobre este hecho es el protagonizado por la salvadoreña Prudencia Ayala, quien se dedicó a la lucha por los derechos de la mujer en un medio que era reacio a aceptar cambios que desestabilizarían el estatus quo al tratarse los roles femeninos en la sociedad (Ticas, 2002: 11). En referencia a Prudencia Ayala, durante 1930, María Candelaria Navas expresa que esta figura fue el indicador más claro de un ambiente –nuevo y desconocido– de libertades democráticas que favorece la existencia de grupos de mujeres y de su politización.

Para este momento en El Salvador las mujeres no tenían aún el derecho al voto, pero Prudencia Ayala, el 23 de noviembre de 1930, se presenta ante la Alcaldía Municipal de San Salvador y ante la Corte Suprema de Justicia a solicitar el voto femenino y su inscripción como candidata a la Presidencia de la República. Como era de esperar, el concejo capitalino y el máximo tribunal nacional se lo negaron por no estar contemplados en la Constitución y las leyes vigentes de ese momento, es decir, por la constitución de 1930.

Como se puede observar aún a inicio de la tercera década del siglo XX, en El Salvador los movimientos feministas y sufragistas no habían logrado ser tomados en cuenta, por tanto las leyes continuaban invisibilizando a la mujer. Por lo que se afirma que la negación de la aptitud o capacidad de las mujeres para la política era en sí la negación del derecho natural a la igualdad de los sexos y que el proceso democratizador, que acogería a las filas ciudadanas a mayor número de individuos, se inició con el liberalismo político, pero fue lento y tuvo que vencer muchos obstáculos, dado el clima de violencia o elitismo social en que estuvieron inmersos la mayoría de países latinoamericanos (Lavrin, 2002: 10). Es por ello, que en la mayoría de países latinoamericanos, transcurrió más de un siglo entre el establecimiento de la primera legislatura de los países como estados soberanos y el derecho de las mujeres a participar, sin restricciones.

Las reformas políticas más importantes, como modificaciones constitucionales, elaboración de nuevos sistemas electorales y creación de mecanismos institucionales, dotaron a los diferentes países de instrumentos que posibilitaron la lucha por la inclusión política de las mujeres, las cuales no descansaron hasta instalar el concepto de igualdad política, estableciendo mecanismos obligatorios de inclusión de mujeres en espacios de poder público y a crear instituciones que se ocuparan específicamente de sus reivindicaciones.

ANTECEDENTES: LA LUCHA POR EL SUFRAGIO FEMENINO EN EL SALVADOR

Asunción Lavrín expresa que el sufragio es el instrumento de cambio más poderoso dentro de un proceso de democratización creciente, y capaz de alterar las condiciones de vida de muchos hombres y de todas las mujeres (Lavrin, 2002: 7). En el caso de El Salvador, éste no se vio únicamente como un cambio para generar igualdad o mejorar las condiciones de vida de las mujeres, se vio también como el instrumento que permitiría la participación de un fuerte e influyente sector que podría ayudar a garantizar el mantenimiento del poder, ejemplo de ello es la visión del presidente Hernández Martínez al momento de recomendar a la Asamblea Constituyente que considerara

otorgar los derechos cívicos a la mujer salvadoreña, ya que de ser logrado esto, posiblemente, ayudaría a su gastado gobierno el cual retenía desde 1932, a raíz del golpe de Estado. Por tanto, para El Salvador, el primer intento por el sufragio femenino corresponde en mayor medida al interés de un gobernante por mantenerse en el poder más que a la creación de movimientos femeninos o sufragistas, los cuales aparecen en años posteriores (Navas, 2006).

Específicamente en diciembre de 1938, cuando Martínez convoca a la Asamblea Constituyente solicitando el otorgamiento del derecho al voto para las mujeres, se dirige a la Asamblea Constituyente para hablar de los derechos cívicos de la mujer, recalcando con gran énfasis que ésta había sido destinada al hogar, al cuido y a la educación de los hijos desde este espacio, pero que a pesar de ello la mujer siempre influía en el adelanto de los pueblos, debido al don otorgado, el don de la intuición, el cual solamente era capaz de utilizar en momentos de inspiración, pero que cuando lo lograba se obtenían buenos resultados y que por lo tanto era necesario incluirlos en el accionar público.

Días después del mensaje, en edición del 6 de diciembre de 1938, *La Prensa* expone todos los motivos presentados para justificar la inclusión del artículo que otorgaba el derecho al voto a las mujeres por parte de la comisión redactora. Explicando que luego de las intervenciones generadas en la sesión del 5 de diciembre de este año, el artículo fue aprobado por 27 votos positivos y 8 negativos con los cuales El Salvador se constituía como el primer país centroamericano en otorgar el derecho al voto a las mujeres, el cual expresaba:

> Se otorga a la mujer salvadoreña el derecho del sufragio con las limitaciones y condiciones que determinará la ley reglamentaria de elecciones (EDH, noviembre 1938: 5).

Lastimosamente, esta iniciativa no fue del todo positiva para la mujer salvadoreña ya que en la práctica no se ejecutó como se esperaba. Según Olga Lucía Álvarez y María Candelaria Navas en El Salvador dos elementos son importantes para comprender el transcurso que ha seguido la ciudadanía para las mujeres: uno es el acceso al derecho al voto y otro es toda la influencia e impacto obtenido por las conferencias mundiales sobre la mujer. En El Salvador esta búsqueda más bien se trató de acciones aisladas de mujeres intelectuales, generalmente escritoras y periodistas, por lo que no podría afirmarse que se trata de un movimiento social (Álvarez y Navas, 2010: 70), esto por lo menos durante las primeras manifestaciones en el país; expresan, además, que entre las principales causas de ello se ubica el poco desarrollo industrial del país, el ambien-

te político represivo de la época, la inestabilidad política y las actitudes retrógradas sobre el papel de las mujeres en la sociedad.

La demanda sufragista, en El Salvador vio sus resultados hasta la década de 1950, ya que justo como expresaban los movimientos de mujeres femeninos y sufragistas, el derecho al voto solamente se lograría a raíz de reformas en la legislación y El Salvador, claro ésta, no fue la excepción. Durante este año les fueron reconocidos definitivamente los derechos políticos a las mujeres, y como parte de las reformas constitucionales, se crearon los mecanismos que buscaban dar cierta legitimidad al sistema de regímenes de facto imperantes en el país. De esta forma, surge el marco para dar "institucionalidad" a los partidos políticos, que hasta entonces surgían y desaparecían con el respectivo caudillo que accedía al poder.

La mujer salvadoreña, por tanto, llegó a ser incluida en la esfera pública a raíz de la obtención de su ciudadanía otorgada en dicha Constitución a través de los artículos que se mencionan:

- Art. 22. Son ciudadanos todos los salvadoreños, sin distinción de sexo, mayores de dieciocho años.
- Art. 23. El sufragio es un derecho y un deber de los ciudadanos... Son derechos de los ciudadanos asociarse para construir partidos políticos de acuerdo con la ley e ingresar a los ya constituidos, optar a cargos públicos según sus capacidades, y los demás que reconocen las leyes.
- Art. 150. Todos los hombres son iguales ante la ley. Para el goce de los derechos civiles no se podrá establecer restricciones que se basen en diferencias de nacionalidad, raza, sexo o religión.

A raíz de esto se generaba y otorgaba el acceso a la participación de la mujer en todos los espacios, incluyendo los partidos políticos, los cuales durante este mismo año también obtuvieron institucionalidad. Con ello los primeros partidos en institucionalizarse fueron el Partido de Acción Renovadora (PAR) y el Partido Revolucionario de Unificación Democrática (PRUD), el cual luego de las elecciones se constituye en el partido oficial del régimen incorporando en él a diversos sectores sociales y definiéndolos como el PRUD obrero, el PRUD intelectual y el PRUD femenino (Moreno, 1997: 18); siendo este último el que permitió la participación política de mujeres extraordinarias como la doctora María Isabel Rodríguez, Blanca Alicia Ávalos (de Méndez) y Rosa Amelia Guzmán (de Araujo), quienes logran por vez primera el verdadero establecimiento de la igualdad jurídica en El Salvador.

Primeras diputadas de la Asamblea Legislativa de El Salvador (1956-1958)

Es importante indicar que las primeras diputadas de la Asamblea Legislativa elegidas durante el periodo de 1956-1958, fueron (cuadro 1):

Cuadro 1. Primeras diputadas de la Asamblea Legislativa de El Salvador (1956-1958)

No.	Diputada propietaria	Departamento	Comisión
1	María Isabel Rodríguez	San Salvador	Cultura y Asistencia Social
2	Blanca Alicia Ávalos (de Méndez)	San Salvador	Interior y Obras Públicas
3	Rosa Amelia Guzmán (de Araujo)	San Miguel	Legislación y Puntos Constitucionales

Fuente: Elaboración propia.

De esta forma, estas tres mujeres candidatas por el PRUD, marcan el inicio del verdadero establecimiento de la igualdad jurídica en el país. A pesar de ser el primer año en el cual la mujer salvadoreña logró participación en el proceso político, es evidente que aún tenía una participación minúscula, ya que como se observó la participación femenina fue mínima en relación a la participación masculina. Sin embargo, mujeres como María Isabel Rodríguez, Amelia Guzmán y Blanca Ávalos que desde años atrás venían luchando por obtener una totalidad de derechos, sí se establecieron y atrevieron a incursionar en este proceso, participando como candidatas propietarias para la elección del domingo 13 de mayo de 1956, elección que les permitió ubicarse como las primeras mujeres diputadas de la Asamblea Legislativa de El Salvador.

Es por ello, que en la sesión celebrada el lunes 11 de junio de 1956, correspondiente a la sesión de inauguración de la Nueva Asamblea Legislativa, Manuel Enrique Esquivel al dictar su discurso inicial, reflejó el importante logro obtenido por la mujer salvadoreña, expresando:

> Es necesario hacer resaltar aquí el hecho histórico que presupone la presencia por primera vez de la mujer salvadoreña en esta magna Asamblea, y bien decir que si nuestros próceres se adelantaron en el año de 1823 a muchos países civilizados al decretar la abolición de la esclavitud, nuestros legisladores se adelantaron también a otros países del viejo como del nuevo mundo, al conceder desde hace diez y siete años el voto a la mujer... Bien ganado tiene, pues, la mujer salvadoreña este privile-

> gio y cabe a la revolución el legítimo laurel de haber convertido en espíritu y acción lo que solo era letra en nuestras Constituciones Políticas desde hace 17 años, y completar así la vigencia de la ciudadanía (EDH, junio 1956: 2 y 12).

Rosa Amelia Guzmán: la feminista que se volvió diputada de la Asamblea Legislativa de El Salvador

El estudio de Rosa Amelia Guzmán, permite observar a una mujer excepcional, extraordinaria, producto único de su época y en la historia salvadoreña, ya sea por su carácter conflictivo, expresión o por la realización de sus diversas actividades. Las fuentes permiten observar o más bien describen una mujer que lucha por irrumpir en la vida pública y traspasar las barreras impuestas por la sociedad y el Estado, logrando posicionarse en áreas académicas, intelectuales y políticas pero además, abriendo y creando caminos para la mujer salvadoreña en su diario vivir.

Dedicándose por completo y fervientemente a la lucha por los derechos de la mujer, logra ser una de las mujeres pioneras en el derecho a ejercer el voto femenino en El Salvador y una de las primeras en disputar un cargo público.

Rosa Amelia Guzmán, se da a conocer a mediados del siglo XX por su ardua participación política, social y ciudadana, pero desafortunadamente la historia oficial de El Salvador, solamente la ubica como madre de Armando Araujo y como la segunda esposa del expresidente de la República, Arturo Araujo.

Imagen 1. Rosa Amelia Guzmán

Fuente. LPG**, martes 12 de junio de 1956: 2.**

En periodos anteriores a su diputación se presenta como una mujer muy entregada al movimiento feminista de su época, caracterizándose por obtener una participación destacada tanto a nivel individual como colectivo. A nivel colectivo, adquiere importancia por su participación durante 1945 en la Asociación de Mujeres Democráticas de El Salvador dirigiendo de forma directa y con la colaboración de Ana Rosa Ochoa la publicación de *La Tribuna Femenina*. Rosa Amelia como directora de este periódico es muy clara al expresar sus intereses y objetivos planteados. Expresa su fuerte vínculo con el movimiento feminista, su lucha por reivindicar a la mujer salvadoreña y la ansiada ciudadanía. En el primer editorial titulado "Nuestra Ideología", ella expresa claramente que:

> LA TRIBUNA FEMENINA inicia sus labores periodísticas llena de fe (sic.) y de nobles entusiasmos. Nuestra bandera será la bandera de la PATRIA y luchar en el campo de las ideas por el mejoramiento y engrandecimiento de ella, será nuestra norma. Sin fanatismos de ninguna especie pero sí, con dignidad y valentía procuraremos encauzar la educación cívica de la mujer salvadoreña [...] a fin de que ella [...] pueda en todo momento responder al llamado del deber y ya mejor preparada en el conocimiento de sus derechos pueda ir a la conquista legítima de ellos (Guzmán, 1945: 1).

Posteriormente, en 1948, participa en la fundación de la Liga Femenina Salvadoreña teniendo como medio de divulgación el *Heraldo Femenino*, a través del cual difundían sus demandas y actividades esta vez bajo la dirección de Ana Rosa Ochoa.

Candelaria Navas, expresa que una de las principales fundadoras de esta Liga fue la profesora Graciela Mancía de Alfaro Jovel, quien informa que los motivos para fundar dicha Liga Femenina fue la búsqueda de nuevas leyes para proteger a la mujer y al niño, expresando que acordaron fundar la Liga Femenina el 20 de mayo de 1948:

> Conseguimos primeramente la personería jurídica para la cual tuvimos que redactar los estatutos y luego gestionar que fueran aprobados. El segundo objetivo fue conseguir los derechos ciudadanos de la mujer para que se pudiera votar. Estos derechos habían sido aprobados teóricamente por el representante de El Salvador en la Conferencia de San Francisco el 25 de abril de 1945 (Navas, 2011: 312).

Luego de esto, la Liga Femenina Salvadoreña solicitó al doctor Reynaldo Galindo Pohl, diputado de la Constituyente que promulgó la Constitución de 1950, presentar la iniciativa de ley para conceder los derechos ciudadanos a la mujer, lo cual aceptó. Ya

en plenaria hubo muchos debates, unos acalorados, otros conscientes, pero después de enérgicas deliberaciones aprobaron los artículos 21, 22 y 24 del título tercero de la Constitución de 1950, con los cuales se otorgó a la mujer la ciudadanía y los derechos de ocupar cualquier puesto público en el país.

Por otra parte, siempre en relación con el accionar de la Liga Femenina Salvadoreña, la Ley Transitoria Electoral dictada por el Consejo de Gobierno Revolucionario, produjo la actuación inmediata de dicha Liga debido a que esta ley hacía discriminación hacia el ejercicio de los derechos de la mujer, ya que en el artículo 3 disponía que: Únicamente son electores los varones y mujeres salvadoreñas por nacimiento o por naturalización –pero en el artículo 6 de esta misma ley, se establecía que únicamente eran elegibles para desempeñar los cargos de diputados a la Asamblea Constituyente y de presidente de la República– los salvadoreños por nacimiento de sexo masculino (Navas, 2011: 314). Lo cual causó gran malestar en sus integrantes por lo que prepararon argumentos certeros para dirigir sus gestiones y peticiones ante los diputados.

La socia encargada de presentar la exposición ante la sesión de la Asamblea Constituyente fue Rosa Amelia Guzmán quien trataría el tema de la ciudadanía, logrando la modificación y presentación del artículo en el cual se acordaba que son ciudadanos todos los salvadoreños, sin distinción de sexo, mayores de dieciocho años, entrando en vigencia el 14 de septiembre de 1950 con la nueva Constitución Política. Fecha que la Liga Femenina Salvadoreña, adoptó a partir de 1951 para declarar el 14 de septiembre: Día de la igualdad jurídica de la mujer salvadoreña.

Para el caso de Rosa Amelia Guzmán, se puede decir que la cercanía y actuación directa en este proceso por obtener la igualdad jurídica en El Salvador, el conocimiento y compromiso con la realidad del país y sus vínculos sociales, le permitió una participación libre y activa en las elecciones de 1956.

Según lo observado en los periódicos de la época, Rosa Amelia Guzmán al inicio de su gestión contaba con el apoyo, respeto y participación adecuada dentro de la Asamblea Legislativa, lo cual la ayudó en la presentación y fortalecimiento de sus proyectos... en los meses del año de elección –junio-diciembre de 1956– se presentan proyectos para el código de menores, para la ley de presupuesto y su respectiva aprobación, reforma a la ley electoral, supresión de la dirección de comercio, ley de predios urbanos y derogación de otras, como por ejemplo la presentada para la ley de defensa democrática y constitucional. Otro punto importante a destacar en su participación es la petición para la instauración del Plan Básico en San Miguel, entrevistándose con el Ministro de Cultura Popular para solicitar el establecimiento de un Plan Básico en la ciudad de San Miguel.

Rosa Amelia Guzmán fue una mujer que hizo valer y respetar su palabra, que presentó una participación activa y dinámica, que si no estaba de acuerdo en algo por mínima que fuese la inquietud, no dudaba en intervenir. Reflejo de ello son los informes de periodistas (durante el inicio del periodo legislativo). Era una mujer que hablaba de frente y no se detenía para decir lo que pensaba. Lo cual en más de una ocasión la llevó a ser objeto de burla.

Tristemente, y según el Decreto Legislativo núm. 661, del 6 de junio de 1968, se observa que la vida activa de Rosa Amelia Guzmán no le generó o permitió obtener riquezas económicas, sino al contrario, le generaron fuertes gastos para realizar la circulación de sus ideas como lo expresa en algunos números de *La Tribuna Femenina* al responder a críticas realizadas hacia su persona y su grupo de apoyo, afirmando que la circulación de dicho periódico responde a las fuertes iniciativas y al aporte de fondos personales por parte de las integrantes de la Asociación de Mujeres Demócratas de El Salvador como también debido a los ejemplares vendidos.

En el decreto mencionado se expresa que el expresidente Arturo Araujo a su fallecimiento deja a su viuda doña Rosa Amelia Guzmán de Araujo en absoluta ruina económica, ya que el exfuncionario no contaba más que con una pensión vitalicia de 800 cólones mensuales, con la cual apenas alcanzaba a cubrir las necesidades materiales de su hogar debido a la serie de gastos a consecuencia de la penosa enfermedad que le aquejaba; por lo tanto, por considerarse de un caso excepcional, dicta las disposiciones legales que permitan a la señora de Araujo como viuda del exmandatario gozar de una pequeña condición que le permita sobrellevar con dignidad tal condición, para ello se le entrega la pensión de su exesposo reducida a 300 colones (DO, junio de 1968: 6049-6050).

Blanca Alicia Ávalos: de alcaldesa interina de San Salvador a diputada de la Asamblea Legislativa de El Salvador

Blanca Alicia Ávalos al llegar a la diputación por el departamento de San Salvador, ya era una mujer muy querida y respetada por la población capitalina –según informan los periódicos de la época–, ya que ella fue una feminista muy entregada a ayudar a las mujeres de bajos recursos y se preocupó entre otras cosas, por establecer varias guarderías para los mercados y comunidades de la capital.

Imagen 2. Blanca Alicia Ávalos

Fuente. LPG**, junio de 1955: 2.**

Además un año antes, en junio de 1955, se convierte en la primera mujer en dirigir la Alcaldía de San Salvador, ella toma el mando de la alcaldía en el periodo de dicho mes en calidad de alcaldesa interina, debido a un viaje que el doctor Pedro Escalante Arce tuviera que realizar a Madrid para participar en el Congreso Iberoamericano de Municipalidades, organizado por el Instituto de Cultura Hispana (EDH, junio de 1955: 2).

Durante la toma de posesión de la alcaldesa, se hicieron presentes representantes de la Directiva de la Comisión Interamericana de Mujeres para El Salvador, la Mesa Redonda Panamericana; la Liga Femenina Salvadoreña; la Sociedad de Padres de Familia; la Procuraduría General de Pobres; el Patronato Escolar Salvadoreño; el PRUD Benéfico Femenino y de otras agrupaciones.

Dos días después de recibir el mando de la Alcaldía de San Salvador, a las diez y quince de la mañana, la alcaldesa Blanca Alicia Ávalos, recibió a los señores Alejandro Ruíz y Francisca Canales Sosa para contraer matrimonio. Un poco emocionada, la alcaldesa llevó a cabo la ceremonia. Al culminar la ceremonia, la alcaldesa interina en entrevista realizada por *El Diario de Hoy* expresa:

> Jamás me imaginaba que iba a tener un cargo tan honorífico como el de Alcalde de toda una capital. Estoy emocionada y con todo mi entusiasmo puesto al servicio de mi país iremos saliendo de los múltiples problemas propios de gobiernos

> edilicios como los de esta ciudad. Espero que la prensa tenga la seguridad de que en mí encontrarán una sincera amiga, que informará al pueblo de todo lo que al mismo intereses (sic.). Por lo demás ya me iré orientando con la buena colaboración del personal de la Alcaldía, de tal modo que todo camine bien (EDH, junio de 1955: 23).

Un año más tarde, este fuerte espíritu de servicio y amabilidad, convirtieron a esta alcaldesa interina de San Salvador en una de las tres primeras diputadas de El Salvador, la cual durante su periodo de campaña recibió el apoyo y entusiasmo de la población de todos los lugares a los que asistía, en donde la recibían con gran alegría y respeto, calificándola de ser una mujer bondadosa, gentil, dinámica, culta y emprendedora prudista (LTL, abril de 1956: 3 y 12), preocupada por la mujer y la niñez salvadoreña y quien además se destacaba como una representante importante del movimiento feminista.

El Diario de Hoy del 2 de junio de 1956, presenta la entrevista realizada a Blanca Alicia Ávalos, en la que expresan que: *el caso de la representación en el recinto legislativo de la señora Blanca de Méndez, es sumamente interesante ya que se trata de la primera mujer salvadoreña que es electa para el cargo de Diputado (sic.)*. En dicha entrevista le preguntan a Blanca Ávalos qué opina sobre las tareas que desempeñaría, a lo que ella responde:

> En primer lugar debo mencionar el hecho muy significativo, de que se le está dando cumplimiento a la Constitución Política al incorporar a la mujer en los cargos públicos de la nación, haciéndola también responsable con el devenir histórico de El Salvador y que expresa de una manera elocuente como nosotros los salvadoreños no hacemos ya discriminaciones para la mujer. Por mi parte desde mi puesto en la Asamblea Legislativa lucharé con empeño para que esta evolución en la vida de la mujer no se detenga nunca, y que en lo sucesivo, se dé mayores facilidades a las mujeres para que a la par del hombre comparta como ciudadana sus deberes y derechos constitucionales (EDH, junio de 1956: 2 y 16).

Es importante mencionar que si bien es cierto que según los informes observados a través de periódicos sobre la participación de Blanca Alicia Ávalos en cuanto a movimientos feministas son muy importantes, también es necesario aclarar que ya en el interior de la Asamblea es muy poco visible, por lo que se podría pensar que la diputada Ávalos, actuaba más bien a través de las organizaciones femeninas, ya que en la mayoría de eventos pertenecientes a los comités femeninos de la época hay referencias de ella. Por otra parte, la siguiente razón, es la falta de apoyo e intervención que la Asamblea Legislativa de El Salvador les otorgaba, ya que si bien es cierto, se había

permitido la participación de la mujer en la Asamblea Legislativa, también es cierto que ellas no tenían la misma participación y libertad de la cual gozaban los hombres.

El descubrir más sobre esta diputada se vuelve un reto difícil al descartar una entrevista directa con ella, ya que según sesión plenaria (ordinaria) número 128, celebrada el 11 de enero de 2012 por la actual legislatura, Blanca Alicia Ávalos de Méndez, murió a inicios de este año, razón por la que en dicha sesión según el punto 5 de la agenda, se otorgó un minuto de silencio por su fallecimiento.

María Isabel Rodríguez: doctora y diputada de la Asamblea Legislativa de El Salvador

La doctora María Isabel Rodríguez a diferencia de Blanca Alicia Ávalos y Rosa Amelia Guzmán, se desenvuelve en círculos diferentes, principalmente en el médico y académico, lo que las une es el interés y amor por su país y por la necesidad observada porque las mujeres salvadoreñas avancen en todos los ámbitos que la vida genera.

Imagen 3. María Isabel Rodríguez.

Fuente. LPG**, junio de 1956: 28.**

La doctora Rodríguez es una mujer visionaria, pionera en todo lo que realiza y de muchas áreas e instituciones importantes para la historia del país, ejemplo de ello es la Asamblea Legislativa y La Universidad de El Salvador, debido a que de igual forma en

que logró consolidarse como una de las primeras diputadas en la Asamblea Legislativa, años después logra ser la primera rectora de la Universidad de El Salvador.

La vida de María Isabel Rodríguez representó todo un reto, esto debido a que se conoce mucho de la vida de esta extraordinaria mujer, sin embargo, poco se sabe de su papel político, ocultado de manera intencional.

Durante su participación política dentro de la Asamblea no se presentan mayores datos que permitan la recolección de información para elaborar un esquema sobre esta participación. Participación que además, no se realizó durante el periodo comprendido entre 1956-1958, sino que se vio reducido a siete meses, ya que renunció en el mes de enero de 1957.

De hecho y a pesar del corto periodo de participación política en la Asamblea Legislativa, por parte de la doctora Rodríguez no se ha obtenido mayores datos que permitan estudiar su participación en las sesiones, esto según los documentos observados, los periodistas de la época hacen referencia, que ella, estuvo en determinadas sesiones pero es muy poco el registro de sus intervenciones. Por lo que es importante aclarar, que en entrevista directa explicó que esto se debió al maltrato recibido dentro de la Asamblea Legislativa hacia ella, hacia Rosa Amelia Guzmán y Blanca Alicia Ávalos, expresó además que ya en la práctica era como si ellas no estuviesen ahí y que su opinión no era tomada en cuenta, que se pretendía que ellas simplemente siguieran órdenes, algo con lo que ella no estuvo de acuerdo y por tanto, buscó la salida inmediata de dicha institución al darse cuenta que eso no era lo que ella buscaba y que dentro de la Asamblea no podría hacer nada para mejorar la medicina y la educación en El Salvador, lo cual, siempre ha sido su principal propósito de vida. Justo como lo ha demostrado desde esos años, en los cuales formó parte del Colegio Médico y de otras sociedades médicas, obteniendo y dando a conocer una participación destacable.

Por otra parte, es importante expresar que cuando María Isabel Rodríguez se presentó como candidata a diputada propietaria por el departamento de San Salvador, ya era reconocida por su trayectoria académica, por su entrega hacia la medicina y por su capacidad de transmitir conocimiento. La vida de la doctora Rodríguez es un tema amplio y rico de explorar, el cual afortunadamente ya está en proceso de construcción.

Conclusión

A partir de la segunda mitad del siglo XX en América Latina, las mujeres deciden luchar por obtener su ciudadanía a través de los movimientos de mujeres ya sean estos feministas o sufragistas, los cuales buscaban igualdad jurídica entre hombres y mujeres, para ello se deberían realizar una diversidad de reformas en la legislación. Más

allá de las reformas legales, estos movimientos buscaron el reconocimiento de la capacidad intelectual de la mujer, su reconocimiento como ser pensante, lo cual solamente se otorgó a raíz de cambios en los códigos civiles, penales y por tanto en las mismas Constituciones latinoamericanas. Para el caso de El Salvador este cambio se logró con la constitución de 1950, ya que fue a partir de este momento que la mujer salvadoreña ejerció su derecho al voto, así como la participación y obtención de cargos públicos, siendo Rosa Amelia Guzmán, Blanca Alicia Ávalos y María Isabel Rodríguez las primeras mujeres en obtener cargos públicos a través de la Asamblea Legislativa de El Salvador para el periodo 1956–1958.

De esta forma, estas tres mujeres, marcan el inicio del verdadero proceso por el establecimiento de la igualdad jurídica en El Salvador y en el cual, a pesar de ser la primera ocasión que la mujer salvadoreña logró participación en el proceso político, es evidente que aún tenía una participación minúscula, ya que como se observó la intervención femenina fue mínima en relación a la masculina.

Bibliografía

Diario Oficial (1968), D.L. 661, tomo 219, núm. 104, 6 de junio de 1968, pp. 6049-6050.

Guzmán, Rosa Amelia (1945), "Nuestra Ideología", en *La Tribuna Femenina*, San Salvador, 5 de febrero de 1945, año 1, núm. 1, p. 1.

"Los derechos cívicos de la mujer salvadoreña recomendados a la Asamblea Constituyente, en el mensaje del señor presidente (sic.) Gral. M. Martínez", en *El Diario de Hoy,* San Salvador, 24 de noviembre de 1938, p. 5.

Montenegro, Sofía (coord.) (1997), "Mujeres en Centroamérica"*, en La Corriente* (programa regional). Managua.

Moreno, Elsa (1997), *Mujeres y política en El Salvador.* San José, FLACSO.

Navas, María Candelaria y Olga Lucía Rodríguez Álvarez (2010), *Construcción y ejercicio de la ciudadanía de las mujeres salvadoreñas. Principales obstáculos que la restringen.* San Salvador, FUNDE.

Navas, María Candelaria (2011), "Pautas para estudiar el movimiento sufragista (voto femenino) en El Salvador", en Xiomara Avendaño Rojas (coord.), Lea Grupo Editorial (s.l.), pp. 299-321.

(S. a.), "Ayer inauguró sesiones la Asamblea Legislativa", en *El Diario de Hoy,* San Salvador, 12 de junio de 1956, pp. 2 y 12.

(S. a.), "La alcaldesa autorizó primer matrimonio ayer", en *El Diario de Hoy*, San Salvador, 2 de junio de 1955, pp. 3 y 23.

Ticas, Sonia (2002), "*Hacia una historia del feminismo salvadoreño: Prudencia Ayala y las décadas del veinte y treinta".* Ponencia presentada en el VI Congreso Centroamericano de Historia, Panamá, del 22-26 de julio de 2002.

Fuentes primarias

Constitución de la República de El Salvador, 1950.

Diario Oficial (DO)

El Diario de Hoy (EDH)

La Prensa Gráfica (LPG)

La Tribuna Femenina (LTF)

La Tribuna Libre (LTL)

Oraciones transgresoras: poetas centroamericanas del entresiglo

Consuelo Meza Márquez[1]

Como un agujero en el mar
Que de profundo y salado
No pueda explicarse
Algo diferente al sueño
Como un intento de soñar
Quizás algo como un hueco
Mejor algo como un pozo ...

"Hay un deseo ferviente de encontrar algo"
Aida Toledo (Guatemala)

La ponencia recupera la poesía de autoras contemporáneas centroamericanas que vacían el espejo cultural de los mandatos que construyen el cuerpo de las mujeres como territorio tabú y asexuado. Es una poesía que expresa el gozo de ser mujer, que se rebela y desafía, proponiendo nuevas oraciones que como contradiscurso rompen con los mandatos culturales e invita, en un gesto de complicidad con las lectoras, a apropiarse de su deseo erótico y protagónico.

PÓCIMA I

Unir en un caldero
un puñado de sueños inconclusos,
un beso no inventado,
rumor de mar,
y pálpitos de luna.

Bañar tu cuerpo
con la mezcla
y hacer el amor
sin prisas y sin treguas
hasta que te dé alcance
la mañana
(López, 2006: 68).

[1] Doctora en Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

La sexualidad como fenómeno social se encuentra referida a las prácticas que involucran al cuerpo, a los discursos y representaciones simbólico-sociales acerca del cuerpo y al comportamiento sexual que se dan en un determinado contexto histórico-cultural. La sexualidad no designa aspectos personales que se dan en el ámbito de lo privado sino que está referida a prácticas sexuales transmitidas simbólicamente. Estas prácticas involucran el cuerpo, los roles y las expectativas del rol que desempeñan las personas. En este encuentro subjetivo entre el cuerpo biológico y los significados culturales transmitidos por los dispositivos de la sexualidad que regulan su *deber ser*, es que una persona toma conciencia de su identidad, como mujer o varón, y de las normatividades que la rigen en una sociedad. En las sociedades patriarcales las mujeres son expropiadas de su cuerpo, de su sensualidad y de su erotismo. El cuerpo representa un objeto para el placer del otro, un cuerpo para la procreación que responde a los mandatos culturales como esposa y madre.

La oración de Yolanda Blanco (1954), poeta nicaragüense, inicia ese recorrido hacia la apropiación del cuerpo como la mayor transgresión, de ésta se derivan las otras formas de expresión de resistencia a los mandatos culturales.

ORACIÓN

En nombre del pubis
y de los senos
y de la santa mente
crezca mujer
Amén

(enviado por la autora por correo electrónico).

La identidad puede definirse como el sentido del yo en relación con el sentido de ser hombre o mujer, lo cual es al mismo tiempo privado (relativo a la propia subjetividad), y público puesto que toma su lugar en un mundo de significados sociales y relaciones de poder que establecen las características de lo femenino y masculino definidas por la cultura de una sociedad (Weeks, 2000: 199). El poema *Ella se siente...* de la poeta guatemalteca Alaíde Foppa muestra esas sensaciones que se generan en el nivel de la subjetividad porque el cumplimiento del "deber ser femenino" no genera la satisfacción que el discurso cultural ofrece:

ELLA SE SIENTE...

Ella se siente a veces
como cosa olvidada
en el rincón oscuro de la casa
como fruto devorado adentro
por pájaros rapaces,
como sombra sin rostro y sin peso.
Su presencia es apenas
vibración leve
en el aire inmóvil.
Siente que la traspasan las miradas
y que se vuelve niebla
entre los torpes brazos
que intentan circundarla.
Quisiera ser siquiera
una naranja jugosa
en la mano de un niño
–no corteza vacía–
una imagen que brilla en el espejo
–no sombra que se esfuma–
y una voz clara
–no pesado silencio–
alguna vez escuchada

(Méndez, 1984: 54).

La identidad se refiere a un conjunto de prácticas (materiales y simbólicas) estructuradas culturalmente y organizadas desde una posición social particular que tiene como origen el sexo, en el caso que nos ocupa, pero que igualmente puede ser por la pertenencia de clase, raza, etnia, edad, entre otras. El concepto de género se refiere a esa simbolización que los seres humanos realizan de sí mismos y de las relaciones entre los sexos tomando como referencia las diferencias biológicas de los cuerpos. Es este espacio del imaginario simbólico el que establece el acceso a los bienes simbólicos y materiales de mujeres y varones.

Gisela López, poeta guatemalteca expresa este dolor callado de esa violencia simbólica que coloca a las mujeres en el espacio de la naturaleza, regida por el instinto y sujeta al orden cultural androcéntrico y patriarcal. Busca sanar las sensaciones de

extrañamiento y enajenación por su inclusión en el discurso a partir de los temores y fantasías de una subjetividad masculina, excluida a la vez por no verse reflejada como ser de razón y libertad en el espejo que le brinda la cultura:

> ES NECESARIO
>
> revertir el hechizo.
>
> Ese
> que borra a las mujeres
> de los libros de la historia,
> de las esferas de poder,
> de las antologías.
>
> Ese
> que las encierra
> entre cuatro paredes
> con solo
> colocarles un anillo
>
> (López, 2006: 29).

El arquetipo de identidad femenina es el de un ser de relaciones que se constituye a partir de los roles de madre y esposa. La mujer es valorada por la entrega y el sacrificio que hace de sí misma, de su cuerpo, de su persona y de su deseo. Los atributos que se consideran como apropiados son aquellos que legitiman la expropiación de su persona y que le permiten cumplir los roles adscritos. La mujer es pura, dulce, callada, obediente, asexuada, paciente, sumisa y abnegada. Estas representan el conjunto de características sociales y subjetivas a partir de las cuales las mujeres se enfrentan con la manera en que son vistas desde fuera a partir de la concepción de feminidad en la que han sido socializadas y cómo se conciben a sí mismas, sus actos y sus sentimientos desde la propia experiencia:

> La vieja historia de ser madre y mujer y amante
> y estar llena de peces y de vida solo para apagar la sed
> de una playa vacía
>
> (Rodas, 1984: 47).

Esas características limitan el deseo de las mujeres, un deseo de protagonizar la propia historia y la historia de las sociedades en un sentido incluyente. La poeta María Montero (Costa Rica, 1970) expresa como romper con esos mandatos en el poema:

ORACIONES

No quedarme callada porque es tarde.
No decirle al dolor "esta es tu casa".
No deshacer la luz.
No dejarle al miedo lo que ya está hecho.
No cerrar las ventanas.
Porque es la historia de otros.
No regalar la noche que es mi huella.
No vencer al fantasma que me vence.
No gritar mi nombre donde nadie lo escucha

(Montero, 2000: 18).

Toda concepción de feminidad tiene como sustento, un sistema de creencias referido al *deber ser*, lo que se considera como transgresión y aquello que debe ser castigado. Este código de normas y valores se impone simbólicamente a través de un proceso de socialización que se inicia con las prácticas familiares, se reproduce a través de la educación, de los espacios que suponen el esparcimiento y el contacto con los pares. El discurso de la feminidad se transmite a través de la violencia simbólica por medio de palabras, gestos, maneras de hacer, y en los valores y actitudes expresadas en las diferentes instituciones de socialización. Se legitima, así, un sistema de relaciones que privilegia a los varones sobre las mujeres, que se establece como natural e inevitable, que moldea el deseo de las mujeres y que legitima esa expropiación del cuerpo de la mujer en función de ese significado que se otorga al sentimiento amoroso como el vehículo a través del cual las mujeres ceden la soberanía sobre su cuerpo y destino personal. Suponen que sus elecciones son producto de una decisión individual y no el resultado de esa violencia simbólica ejercida por la cultura. Gisela López en el poema *Rompiendo hechizos* seduce en la transgresión:

ROMPIENDO HECHIZOS

Desanudo
una a una
las viejas ataduras,

Rasgo
los atavíos
que me fueron impuestos,

Y poco a poco
emergen
temblorosas,
mis dos alas
desnudas.

(López, 2006: 34).

El proceso del crecimiento biológico está dirigido al desarrollo de una identidad de mujer dependiente en lo afectivo y lo económico, carente de poder y centrada hacia las funciones reproductivas y al cuidado de un marido. Se impone el instinto como regla y se aparta a las mujeres de la búsqueda de su plena humanidad. Alaíde Foppa expresa su rebeldía en el poema:

LOS PIES

Ya que no tengo alas,
me bastan
mis pies que danzan
y que no acaban de recorrer el mundo.
Por praderas en flor
corrió mi pie ligero,
dejó su huella
en la húmeda arena,
buscó perdidos senderos
holló las duras aceras

de las ciudades
y sube por escaleras
que no sabe a dónde llegan

(Méndez de la Vega, 1984: 59).

Ese deseo de reconocimiento directo y personal transgrede el mandato cultural del espacio de lo doméstico y privado como ámbito de la mujer e invade el espacio de lo público, de la historia, la economía y la cultura, pero sobre todo cuestiona de manera rotunda esa construcción social y sexual de la realidad. La poeta hondureña Lety Elvir (1966) expresa su rechazo en el poema *Mi noche obscura* que dedica a "Dios que está en todas partes, desde mis siete cielos y mi noche oscura":

MI NOCHE OBSCURA

(...)

Tu creación era un desastre
me habías hecho carne
y era prohibido sentir
me habías hecho mente
y era prohibido pensar
me habías dado voz
y era prohibido hablar
me habías dado discernimiento
y era prohibido elegir
me habías dado alma
y era prohibido explicarla
me habías dado vida
y era prohibido defenderla
me habías dado belleza
y era prohibido mostrarla
me habías dado sentimientos
y era prohibido expresarlos
me habías dado tierra
y era prohibido cultivarla
me habías hecho libre

y era prohibido soñar.
Tu creación era patética
y mi noche, la más oscura de mis noches.

(...)

No necesito que me juzgues
acéptame amorosamente
como yo te he aceptado
con tus montes, espesuras y riberas.
Por si acaso
te ruego, te suplico
no dejes de existir
no me quites lo que me has dado
no me dejes caer en la tentación
de perder este híbrido
cruce de ingenuidad, rebeldía y fe
con el que he aprendido a reconciliarme
con tu ser del todo y de la nada.
Amén

(Elvir, 2001: 75-81).

Con el último fragmento del poema, la poeta inicia un proceso de resignificación de esos conceptos y símbolos que han mantenido a las mujeres en la marginalidad y la invisibilidad pero nunca en la pasividad. La creación literaria de estas poetas permite descubrir este espacio de creación como uno desde el cual las mujeres han expresado su deseo de nombrarse a sí mismas y al mundo que las rodea desde un cuerpo, una subjetividad y una conciencia femenina; y en ese proceso su reconciliación con el *otro*.

El poema brinda pautas para desconstruir ese contexto o conjunto de condiciones, creencias, normas y valores que la mujer no elige pero que sin embargo tiene que tomar en consideración para construir su propia identidad y subjetividad. Invita a romper con ese universo simbólico que establece estereotipos sobre los comportamientos hombre-mujer, que las subordina bajo un deber ser femenino a las necesidades materiales, emocionales y sexuales del varón; que contempla la maternidad como mandato biológico; y que, además, fija los límites de la experiencia femenina y de su relación

con el conocimiento (Lagarde, 1993: 803). La maternidad ya no se piensa como un hecho totalizador de la vida de la mujer que deja fuera de su universo simbólico a esa necesidad personal de constituirse como sujeto de deseos:

> La luna/redonda como yo/madre blancuzca
> vuelve hacia nosotros su cara silenciosa
> en cada giro de la tierra.
> Cuatro veces al día ella agita mi sangre
> el perfecto mar del que brotan los sueños
>
> (Rodas, 1984: 62).

Retomando el discurso tradicional, el vínculo de las mujeres con el mundo se encuentra en la reproducción biológica y social que se materializa en las relaciones conyugales. La familia es el espacio dentro del cual encuentra su afirmación individual, así como la institución que reproduce su relación de subordinación a través de la asimilación de los roles, normas y valores que constituyen su identidad como persona asexuada, carente de poder y dependiente emocional y económicamente de un varón. El sentimiento amoroso es el agente que permite a la mujer depositar vida, cuerpo y sexualidad al varón. Representa la condición indispensable para que la mujer sacrifique su autonomía, su deseo y su vocación de ser sin cuestionamiento y dolor. El amor mediatiza esa relación de poder que expropia a la mujer de su potencial creativo y que de otra manera sería vivida como violencia. En ese sentido el amor es un mito, tal como lo expresa la poeta guatemalteca Ana María Rodas:

> El más hermoso mito inventado por el hombre
> más hermoso que Dios
> o el hermoso ideal del socialismo
> y el dinero que acumulan los ricos.
> Más hermoso que el odio, la invención más hermosa.
>
> El amor (Rodas, 1984: 33).

En relación con el sujeto femenino, Teresa de Lauretis afirma la existencia de experiencias basadas en mecanismos de socialización opresivos para las mujeres que dan forma a la expresión de la sexualidad en una cultura patriarcal y que se expresan por medio de estructuras discursivas y representativas de las relaciones sociales. La

sexualidad es al feminismo lo que el trabajo al marxismo: lo que le es más propio, pero lo que más se le arrebata, lo que es más personal y al mismo tiempo está más determinado socialmente, lo que más define al yo y está más explotado y controlado. Es esta experiencia particular de la sexualidad, ese complejo de hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones que construyen a un ser humano como femenino lo que permite acercarse a la diversidad de mujeres en contextos específicos, adentrarse en los procesos subjetivos e identitarios e interpretar los procesos de resistencia y cambio social (Lauretis, 1993: 289-291). Este deseo de nombrarse y pensarse desde una definición, subjetividad, sensualidad e imaginación femeninas se expresa en el poema *Oficios de mujer* de la poeta nicaragüense Michelle Najlis:

OFICIOS DE MUJER

A vos, Sor Juana
porque nos precediste

Aprendiendo los oficios del amor y del silencio
de la terca soledad y de la angustia
el oficio del temor y de la muerte
el duro trabajo de apuntalar los sueños.

Aprendimos el oficio de tinieblas y abandono
el trabajo del verso
el canto gregoriano
el mundo misterioso de los astros
el ritual inexorable de la espera
las ceremonias del miedo y del valor
los secretos del arco y su flecha impredecible
de la noche y del fuego que la alumbra.
Aprendimos la alegría
la sonrisa
la luz y las tinieblas
la magia de la ciencia
el árbol, la manzana, el paraíso,
la serpiente, las aves,
los mitos, el enigma.

Aprendimos los oficios de los hombres
y arrebatamos otros
que estaban destinados a los dioses.

(Najlis, 1991: 17).

El poema como los que le siguen representan oraciones que de manera enérgica transgreden las definiciones dadas por una cultura androcéntrica al sujeto mujer, al redefinirlo se esta otorgando, de manera consiente o no, nuevos significados a conceptos como amor (amar y ser amada), belleza y felicidad, entre otras. Lo anterior implica una resignificación de conceptos desde la búsqueda interior, desde ese hurgar en las propias experiencias para redefinir los conceptos pero también y, sobre todo, construir, inventar y llenar de contenido a nuevas palabras como sororidad (amistad de mujeres, amor entre hermanas, empatía y acompañamiento en ese proceso de resignificar los símbolos) que implican una nueva ética de gozo y de no competencia.

Se proponen múltiples transgresiones no solo en el nivel de los mandatos culturales de la feminidad sino a esa ética de sufrimiento, resignación y pasividad que en una doble moral se aplica solo a las mujeres y a esa ética de competencia de la cultura patriarcal que se aplica de manera diferenciada a varones y mujeres, y que tiene efectos perversos y devastadores en la relación entre mujeres. Michele Najlis (Nicaragua, 1946) expresa esa voluntad de trastocar, de vaciar los símbolos y dotarlos de nuevos significados en el poema:

SALMO 152

Fragmentos todos de mi cuerpo, bendecid al Señor
Ensalzadlo con himnos por los siglos.
Altas olas de mi sexo, hondos mares de mi vientre
bendecid al Señor.
Fuego de mi fuego, carne de mi carne
bendecid al Señor.
Manos que acarician el aire, boca que besa el sonido de tu voz
bendecid al Señor.
Leves pies que danzan embriagados de Vida
bendecid al Señor.
Ojos que descubren el sol cada mañana
bendecid al Señor.

Oídos que escuchan jubilosos el canto de las aves
bendecid al Señor.
Torre de mi cuello, aroma de mi cálido lecho
bendecid al Señor.
Tálamo nupcial, perfume de alabastro
bendecid al Señor.
Semillas, hojas, frutas que alimentan mi cuerpo
bendecid al Señor.
Flores que coronan mi cabeza
bendecid al Señor.
Agua de los ríos que sustentan mi sangre
bendecid al Señor.
Viento que rodea mi cintura
bálsamo sagrado que acaricia mis pechos
bendecid al Señor.
Alvéolos y bronquios, vientos y tempestades
bendecid al Señor.
Bendigan mis neuronas al Señor
alaben mis palabras a la vida.
Cumbres de mis pechos, bendecid al Señor.
valles y ríos de mis venas, bendecid al Señor.
Hijos de mi vientre, bendecid al Señor.
Mujeres de mi pueblo, bendecid al Señor.
Patricia, Ximena, Vidaluz, bendecid al Señor.
ensalzadlo con himnos por los siglos.
Bendito el Señor en la bóveda pura de mi vientre
alabado y glorioso y ensalzado por los siglos

(Najlis, 1991: 85-86).

El recuperar la sensualidad y el erotismo de un cuerpo que ha sido expropiado de su capacidad de sentir y que ha construido a la mujer como asexuada, a su cuerpo como territorio tabú y obscuridad y a la expresión gozosa de su erotismo como pecado representa la peor transgresión. La mujer se transforma de objeto del placer del *otro* a sujeto de su propio deseo y de deseos. Así lo expresa Ana María Rodas en el siguiente reclamo de su libro *Poemas de la izquierda erótica* (1973):

De acuerdo,
soy arrebatada, celosa,
voluble
y llena de lujuria.

¿Qué esperaban?

¿Qué tuviera ojos,
glándulas,
cerebro, treinta y tres años
y que actuara
como el ciprés de un cementerio?

(Rodas, 1984: 18).

Ese deseo que se expresa como anhelo en una mujer que se niega a regirse por los patrones establecidos de la sociedad patriarcal, que desoye la voz y la autoridad masculina, en un diálogo intertextual con las musas de autores masculinos para desconstuirlas, lo afirma Aida Toledo, poeta guatemalteca en el poema:

PUDISTE HABER SIDO NORMAL

Me reprochaba mi abuelo
Y sin embargo
Siempre sentí este vértigo
Producto de aquellas
Novelas de aventuras donde
Margarita de Poitiers
Le abría el balcón a
Enrique IV y
Yo me introducía invisible
Mientras él se escurría
Entre sábanas de seda
A tomar para sí
A su dama de terciopelo

Y la Poesía Dios mío
la Poesía
Con aquel intenso sentimiento amoroso
si era Bécquer
Aquellos madrigales embriagándome
Las noches
Y era yo las princesas
de Rubén
Y yo deseaba ardientemente
Que Darío succionara
Mis pezones incipientes
Y fui Matilde o aquella solitaria
Sirena
marcada con colillas de cigarrillo
Del poema de Neruda

Ninguno de esos mundos
me fue ajeno
Ni sor Juana y los miles de
Hombres necios que repetí
Ahíta de resentimiento

Pero las palabras de mi abuelo
Insistían
Pudiste haber sido normal
Haciendo de la cocina
Y el tejido
un arte para
Cazar marido
Pero Ella
la amada
la bien amada
La a veces comprometida
la exiliada

La erótica y sensual
la cancerbera

No me ha dejado ser

(Toledo, 1994: 20-22).

Las poetas establecen una relación de complicidad con sus lectoras y por medio de esas oraciones contradiscursivas se brindan nuevos elementos simbólicos que estimulan un proceso de autorreflexión, un proceso curativo de esas heridas en la autoestima que se van generando en el proceso de crecer y convertirse en mujer asexuada, dependiente en lo emocional y económico y, por ello, subordinada. En esa relación cómplice, seducen y brindan a las mujeres un nuevo espejo en el cual recrearse y nombrarse no desde la carencia o de una supuesta complementariedad sino en la plenitud.

PLENITUD

Hoy me siento como un árbol
que se supiera mujer:
Ya no quebradiza rama
sino rotunda intuición,
y la sólida certeza
de saber dónde es que estoy.

Las raíces de mi cuerpo
ha bendecido el amor.
He florecido en la espuma
regada por la pasión,
por el semen generoso de la vida
y el dolor.

Aprendí que las derrotas
cicatrizan como heridas
y que se vuelve a la lucha
si se retoman las bridas.

Hoy me siento como un árbol
que se supiera mujer.
Alta, fuerte, bien vivida,
y en plena madurez.

(Belli, 1997: 11).

La poeta guatemalteca Rossana Estrada ofrece el nuevo espejo de la sororidad, de la hermandad, en el cual pueden recrearse como mujeres poderosas que se reconstruyen para decirse a sí mismas y transformar, en ese acompañamiento, el mundo que las rodea. Para ello, es condición indispensable que ese acompañamiento surja de la construcción de una nueva ética que rompa con la competencia y recupere una herencia matrilineal que las fortalezca. En ese sentido el poema:

LETANÍAS CONTEMPORÁNEAS A LAS DIOSAS

Espíritus femeninos de la divinidad
creadoras hermosas de la prolongación
esencia de nuestros espejos
desde siempre han acompañado la historia de esta humanidad
las amigas consoladoras y dadivosas.

¿Qué puede mi voz cantarles
que no llegue a lo cursi?
si ustedes señoras merecen los más sentidos versos
la estética más fina.

María, Candelaria, Concepción, Guadalupe madre de mis vecinos,
una diadema de flores y fe en mi memoria infantil
Parvarti, la de los himalayas
Tara desde los Celtas
Kuan Yin la oriental compasiva, quien con su desapego nos enseña a forjar nuestra templanza
Ixchel tejiendo la vida de los descendientes mayas
Pachamama tus cascadas, ríos y montañas nos albergan y acompañan
Isis rigiendo la sabiduría de las batallas y la poética de la existencia.

Erzulie, amor y belleza en tu enigmática piel Haytiana
Ishtar pintando la creatividad de color lapislázuli
con tus leones alados.

Wicca o Aradia, Bast con sus gatos
Lilith y su caos
Kali y la entrega del sexo para unir cielo y tierra en un solo horizonte
en la noche oscura lunar.

Señoras de las tormentas, las mareas, la luna y los astros
creo en los milagros
esos fenómenos naturales forjados de buena voluntad
y fe hacia la divinidad
sabiendo que no estamos solas
que más allá de los confines
otros horizontes extraterrestres se ensanchan,
rediman nuestras lágrimas, libéranos
bendigan a nuestro género.

(Enviado por la autora por correo electrónico).

En ese mismo sentido de celebración, Waldina Mejía Medina (Honduras, 1963) brinda un poema en el que se encuentra una propuesta de reconciliación entre las concepciones tradicionales de femineidad impuestas por el discurso patriarcal y las nuevas propuestas que resignifican lo femenino a partir de una subjetividad, fantasía y utopía femenina:

1

Quisiera yo un poema
que me sirviera de utensilio de cocina.
Algo sencillo y práctico
cuyas suaves pezuñas de escribiente
pudieran darle vuelta a la tortilla
sin quemarse demasiado las hojas.
Que no anduviera como sus hermanos,
alérgicos, riníticos, asmáticos,

llenándose de polvo en los rincones
colándose como las termitas dentro de mis lecturas
comiéndose mis ratos favoritos
evadiendo el trabajo.

Un poema que no tenga complejo de aristócrata
ni de vaca laureada con todo y uñas barnizadas.
Un poema mezclado con clavo y con orégano
aceite vegetal y un poquitín de ajo.
Un poema que sepa de medicina para niños
que cuide los frijoles para que no se quemen
que pique las verduras
que lave y planche ropa
vigile la correcta disminución del contenido del refrigerador
y lleve las cuentas de los gastos.

Un poema-sartén
brillante como las ollas limpias,
un poema-cubiertos
sonriente como los tenedores al retozar
con el jabón y el agua,
un poema-licuadora
bullicioso y feliz como los hijos satisfechos y amados,
un poema-pastel
para adornar con dulces y colores
los días más cansados y tediosos,
un poema-escobilla
para sacar la basura tirada sin permiso
en el alma.

Lo adoptaría de por vida
Vendría del trabajo contenta de encontrármelo en casa
le daría un abrazo y un beso por saludo
y charlaríamos al preparar la cena
de cebollas y símiles
de especias y metáforas de hijos, de esfuerzos, de problemas.
Lo tomaría por la esquina

para limpiar algún derrame indefinido
lo doblaría en cuatro como toallita para secar los platos
y las lágrimas
que a veces
no podemos contener.

Pensándolo mejor
quisiera
un poema mujer
un poema feliz
de ser mujer,
pero mujer de garra, de trabajo;
la andaría para abajo y arriba
sin miedo a molestarla por arrugarle hojas
doblarle las esquinas
destrozarle el peinado,
y en la tregua del duro trajinar
nos sentaríamos a platicar
medio viendo la tele, saboreando nuestro té preferido
sobre los hijos y las canas blancas
sobre maridos y las canas verdes
sobre las decepciones del trabajo y las heridas
que la gente regala
a nuestra candorosa fe en la humanidad;
y nos pondríamos a recontar los sueños que se nos escapan
por no pasar por la cocina
y a engarzar en collares
los sueños que logramos y buscamos
en la triple jornada
como madres esposas cocineras mucamas y trabajadoras
fuera de la casa
por ocho, doce, quince o más horas laborales.

Sí, pensándolo mejor
prefiero
una poema compañera

miles
de poemas compañeras
para que construyamos
nuestra celebración

(Mejía, 2009: 214-216).

Con este recorrido por la poesía de escritoras centroamericanas se penetra en aspectos subjetivos que permiten observar esos procesos de resistencia y las alternativas identitarias propuestas en la escritura de mujeres, una que se apropia de la palabra como un arma contradiscursiva para nombrarse desde un cuerpo y una conciencia sexuada femenina y desmantelar el discurso patriarcal. Para ello, es fundamental una relación sororal entre mujeres, libre de competencia y plena de amistad, encuentro y empatía. Esta relación de complicidad permite el nacimiento de una imaginación lúdica y creativa que al vaciar al imaginario de los contenidos opresivos le permite dotarlos de nuevos contenidos en un sentido liberador, de autonomía. De ahí el potencial subversivo de estas oraciones y así:

Airadas
vehementes
insumisas
las brujas
rompieron
el hechizo

(López, 2006: 39).

Apéndice

MI NOCHE OBSCURA

Lety Elvir

A Dios que está en todas partes
Desde mis siete cielos y mi noche oscura.

Llevo horas, siglos, siete vidas
queriendo decirte lo que mi alma sentía
al principio no sabía quién eras
no sabía cómo eras
mucho menos
si tendrías tiempo para escuchar
a esta ejemplar de la duda.

Pero hoy
he tomado la palabra
mi derecho a hablar:
en mi primera niñez te ignoré
bastaban juguetes, cariño, alimento
no recuerdo interesarme por tu existencia
ni saber dónde estabas
a propósito ¿dónde andabas?
¿En Vietnam, con las Panteras Negras
en la Marcha Verde del Sahara
en el París de Mayo
en la Plaza de Tlatelolco
en la luna, luna de miel
de Yoko y Lennon
o en Bolivia
Con Tania y Che Guevara?

Cuando aprendí a leer y escribir
me llevaron a la iglesia
inicié a conocerte
fue placentero amarte.

Poco a poco me enseñaron a temerte
–miedo, rechazo, huí sin avisarte–
eras llamas, fuego calcinante
furia incontrolable, infierno incandescente
Saturno devorando a sus hijos.
Me dijeron que eras un señor
fuerte, celoso, intolerante y exigente

que arreglaba triunfos en las guerras
que enviabas pestes y miseria
a los pueblos no elegidos
o que no te habían elegido.
Parecías un político atroz.

Llegó la adolescencia
con ella, deducciones tan severas
como el dios agazapado
en el púlpito de la iglesia
que excomulgaba a la adúltera
que acechaba mis pasos, mis gestos
convertía en pecado mis rebeldías
tomaba apuntes de ellas en un libro clasificado
cual vil consejero, director de escuela
colegio o máximas casas de estudio.
tenías el rostro de un policía perverso
de un jefe de escuadrón de la muerte.

Me ofuscaba el no entender
el abandono de tu hijo
mandarlo a la muerte
matar en su nombre
la paga del pecado es muerte.

Eras el ícono del peligro
adherido a una botella de químicos verdosos
a una torre de energía eléctrica
que yo hubiese deseado beber, tocar
pero tu calavera incitante me lo impedía.

Tu creación era un desastre
me habías hecho carne
y era prohibido sentir
me habías hecho mente
y era prohibido pensar
me habías dado voz

y era prohibido hablar
me habías dado discernimiento
y era prohibido elegir
me habías dado alma
y era prohibido explicarla
me habías dado vida
y era prohibido defenderla
me habías dado belleza
y era prohibido mostrarla
me habías dado sentimientos
y era prohibido expresarlos
me habías dado tierra
y era prohibido cultivarla
me habías hecho libre
y era prohibido soñar.
Tu creación era patética
y mi noche, la más oscura de mis noches.

Pero cuando se ha conocido el placer
ya no se puede volver atrás
más que para ir en pos de su deleite.

Volví, entonces, a la niña
que había iniciado a amarte
y como no pude expulsar
a los mercaderes del templo
salí sin ser notada
con mi costal de preguntas
a buscarte en otros lares.

Te dejaste ver en mi noche oscura
viniste a pacer en mi aposento
de humana ya no acorralada.
Te asomaste en la poesía
en la maga de rayuela y los cachorros
te encontré en la batalla diaria

en la celda fría, abrigo de piel de cucarachas
en la insurrección, muerte y resurrección.

Te he mirado a los ojos
en el niño de la calle con su bolsita de pega
en la carita pálida de la niña que sobra
en el coraje de la mujer del canasto en la cabeza
que pregona su estribillo de verdura y fruta fresca
en el aleteo de la mariposa mutilada
y en el vuelo de la fuerte multicolor
en los ojos grandes de mi madre
en la sonrisa de mi hija
en el gozo con mi amado
en los verdes de la montaña
en el trotar del caballo
en el mugir de la vaca
en el croar de las ranas
en los pececitos del río
que mordisqueaban mis pies.

En el principio era el verbo
y el verbo se hizo carne
fui hecha a tu imagen y semejanza
eras hombre, eras mujer
eras ellas, eras yo, eras él
eras don José en la prisión
encarcelado por rebelde y zapatero
eras la amiga, el compañero
que huía de la muerte
que asistía a la última cena en su morada
eras la embarazada
anhelando a su hijo
o dejándolo caer
eras el niño que nacía
y el que no pudo ser
–la frontera con la muerte

está es la misma dimensión–
eras Dios de comprensión y ternura

Me has mirado a los ojos
sabes muy bien
que no puedes esperar de mí lo contrario
siguen saltando en mis costal
preguntas inconfesables
interrogantes sin contestar.
Hasta cuándo
libros apócrifos, intolerancia
ríos de sangre, leyes injustas
mujeres violadas, botín de guerra
señores del mundo, señores de Afganistán.

Hasta cuándo
dejará de retozar ese camello
por el ojo de una aguja
y dará paso a los desterrados
a las mujeres, a los pobres
a tu reino aquí en la tierra
ahora y en la hora, antes de la muerte.
Hasta cuándo
pondremos nuestra hora
para que cese el mercado de almas
y la humillación universal.

Sigo pensando a pie juntillas
que esta creación –la de unos cuantos–
es un desastre, un arrebato
huele a putrefacción.

No necesito que me juzgues
acéptame amorosamente
como yo te he aceptado
con tus montes, espesuras y riberas.
Por si acaso

te ruego, te suplico
no dejes de existir
no me quites lo que me has dado
no me dejes caer en la tentación
de perder este híbrido
cruce de ingenuidad, rebeldía y fe
con el que he aprendido a reconciliarme
con tu ser del todo y de la nada.
Amén.

Bibliografía

Belli, Gioconda (1997), *Apogeo.* Nicaragua, Anamá Ediciones Centroamericanas.

De Lauretis, Teresa (1992), *Alicia ya núm.Feminismo, semiótica, cine.* Madrid, Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.

Elvir, Lety (2001), *Mujer entre perro y lobo.* Honduras, Litografía López.

Lagarde, Marcela (1993), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas.* México, UNAM.

López, Gisela (2006), *Brujas.* Guatemala, Ediciones Lunaria.

Mejía Medina, Waldina, "1", en *Ostara*, Universidad Autónoma de Aguscalientes, enero de 2009, núms. 1 y 2, época 1, pp. 214-216.

Méndez de la Vega, Luz (1984), *Poetisas desmitificadoras guatemaltecas*. Guatemala, Tipografía Nacional.

Montero, María (2000), *La mano suicida.* Costa Rica, Ediciones Perro Azul.

Najlis, Michele (1991), *Cantos de Ifigenia.* Nicaragua, Universidad Centroamericana, Ed. Vanguardia.

Rodas, Ana María (1984), *El fin de los mitos y de los sueños*. Guatemala, Tipografía Nacional.

Toledo, Aida (1994), *Realidad más extraña que el sueño*. Guatemala, Editorial Cultura.

Weeks, Jeffrey (2000), "La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades", en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. México, COLMEX, pp. 199-221.

A cuarenta años del movimiento estudiantil. Universitarias de los años setenta en la Universidad Autónoma de Puebla, México

Gloria A. Tirado Villegas[1]
Elva Rivera Gómez[2]

Introducción

¿Cuál es el sentido de revisar lo acontecido hace cuarenta años, además de rescatar la memoria histórica? La historia de las mujeres guarda muchos recovecos que requieren ser recuperados y luego escudriñados, nuestro afán por reconstruirlos es incorporarlos a la historia de la institución, a la historia de los movimientos estudiantiles y a la historia de la/os jóvenes, como a la historia de las mujeres contemporáneas. Los archivos institucionales son una fuente importante, indudablemente, los documentales como los periódicos están completos para este periodo de estudio; lamentablemente los archivos privados quizá estén por irse donando al Museo Universitario, inaugurado en este año (2012), y si los hay no están para la consulta y por tanto desconocemos su contenido. Así que ir tras las huellas de las universitarias parece una tarea pendiente y a nuestro juicio atrayente, la historia oral ayuda a la reconstrucción de ese pasado penetrando en sensibilidades hasta ahora no tocadas. No sobra decir que este año se conmemoran los 40 años de la Reforma Universitaria y por ello nuestro interés en la recuperación de la memoria histórica, será nuestro aporte.

Antes de proseguir con los planteamientos del tema, permítasenos un paréntesis y hablar en unos párrafos en singular y así desenvolver el hilo conductor de esta historia por escribirse: hace años me propuse entrevistar a universitarias de la época, para desarrollar preguntas que visibilizaran a las mujeres, y conocer ¿cómo y por qué habían participado en el movimiento estudiantil de 1968? Los resultados presentados en: "la otra historia. Voces de mujeres del 68", y en el artículo "De la historia a la nostalgia.

[1] Doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
[2] Doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
Nota. La descomposición semántica por el mal uso de la sintaxis en la escritura en la lengua castellana es responsabilidad de quienes suscriben el artículo.

Memoria colectiva, el 68 en Puebla, México", fueron una aportación a la historia de las mujeres, y a la de los jóvenes.[3] En aquellos años, de inicio del siglo XXI, solo Lessie Frazier, de la University of South Carolina, y Deborah Cohen, de la University of Chicago, abrieron líneas de investigación con su ponencia: Género, terreno y acción en el 68: la participación femenina y la ciudadanía social en México.[4] Entonces solo contados trabajos recuperaban las voces de las mujeres, hoy afortunadamente podemos encontrar más y parece ser que inicia una nueva ola de lecturas e interpretaciones sobre el 68, desde el enfoque de género.[5]

En efecto, si esto ocurría con los estudios del movimiento estudiantil de 1968, donde la amplia producción bibliográfica en los años recientes muestra un interés creciente para los investigadores, y aún en esta amplia producción bibliográfica son escasos los trabajos que abordan el 68 y recuperan la historia de las mujeres. Todavía seguimos formulando preguntas sobre esas líderes, sobre las presas, quiénes eran, en qué escuelas estudiaban.[6] Las fuentes fotográficas rebelan la presencia de muchas mujeres, -de diferentes edades, estratos sociales, actitudes, formas de vestir-, por fortuna hay tesis de licenciatura y posgrado que recuperan su participación a través de las imágenes. Aportaciones como la de Beatriz Argelia González García con su tesis Las mujeres del 68: de la fotografía a la historia. El caso del periódico La Prensa", y el ensayo "Mujeres

[3] Los primeros trabajos que realizó Gloria A. Tirado Villegas, se apoyaron en la historia oral, posteriormente continuó realizando una serie de entrevistas, charlas, que le proporcionaron una visión del proceso de 1968 a 1980. Sobre el 68 se cuenta con *La otra historia. Voces de mujeres del 68, Puebla,* Puebla, BUAP/IPM, 2004, 184 pp. Y "De la historia a la nostalgia, memoria colectiva, el 68 en Puebla, México", en revista *Diálogos,* núms. 1-2, vol. 5, México, abril 2004 - febrero 2005. ISSN 1409-469X, http://historia.fes.ucrr.ac.cr. (consultado en línea el 12 de marzo de 2010).

[4] Frazier, Lessie Jo y Deborah Cohen (2003), "Mexico 68: Defining the space of the movement, heroic masculinity in the prison, and women", in *The streets.* Hispanic American Historical Review, vol. 83:4, november, pp. 617-660. Ponencia presentada en el Seminario Nacional de Movimientos Estudiantiles Mexicanos en el siglo XX, de 19 al 23 de febrero de 2001. Este avance se convirtió más tarde en su tesis doctoral.

[5] Coincido con Eugenia Allier Montaño cuando explica que el 68 ha sido investigado más desde la memoria de la denuncia y el elogio, pues en un primer momento las publicaciones se centraron en lo ocurrido el 2 de octubre, y es en los últimos años cuando el movimiento estudiantil parece estar conformándose como uno de los acontecimientos centrales de la historia de México en el siglo XX, su análisis es interesante y nos muestra por qué el 2 de octubre ha quedado tan presente en la memoria de muchos mexicanos, véase "El movimiento estudiantil de 1968 en México: historia, memoria y recepciones", en *Reflexión y crítica en torno al movimiento estudiantil de 1968. Nuevos enfoques y líneas de investigación*, Alberto del Castillo Troncoso (coord.) (2012), Instituto Mora, Serie Historia Social y Cultural, p. 13.

[6] Ana María Sánchez Sáenz, investigadora del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, revisa en su artículo "Los libros del movimiento estudiantil de 1968", la amplia producción bibliográfica sobre el 68 que se encuentra en bibliotecas; señala una producción de 360 libros, tómese en cuenta que con motivo de la conmemoración de los 40 años del movimiento estudiantil hubo numerosas publicaciones, pese a todo se aprecia la escasez de estudios donde las mujeres son protagonistas. Véase Sánchez Sáenz, Ana María. "Los libros del movimiento estudiantil de 1968", en *Gaceta UNAM,* Órgano informativo de la UNAM, número especial Memoria del Movimiento Estudiantil, 6 de octubre de 2008, p. 121.

somos y en el 68 anduvimos. El activismo en la calles, visibiliza la activa participación de las mujeres anónimas en este movimiento. Su enfoque novedoso se sustenta en una revisión hemerográfica del material publicado en impresos de corte policiaco de amplia circulación, como el periódico *La Prensa* y los semanarios *Alarma y Alerta* (González, 2011: 140). Encontramos también nuevas interpretaciones con apoyo de la historia oral, que sin duda descubren sujetos históricos, que permanecían en el anonimato, por ello las entrevistas, cuestionadas por su subjetividad, contraponiéndolas a "la objetividad de las fuentes documentales", nos brindan elementos relacionados con la construcción cultural, identidad de género, que no siempre podemos encontrar en los documentos. Fuentes como testimonios, historias de vida, correspondencia privada, entrevistas, diarios, contienen una gran riqueza de información para la historia de las mujeres. Trabajos como el de Sabatié Caroline: *Le mouvement 'etudiant au Mexique: l'emancipation féminine en marche*, y *Le mouvement 'etudiant au Mexique: l'emancipation féminine en marche*, se apoya en testimonios y el epígrafe deja muy claro su objetivo: *El movimiento del 68 fue una oportunidad para las mujeres [...] para dar un gran paso a la igualdad* (Sabatié, 2006: s.n.p.).

Si esto decimos respecto a un movimiento estudiantil que pareciera casi agotado su tratamiento, más aún en las investigaciones referentes al movimiento estudiantil de los años setenta de la UAP, encontramos ausencias, omisiones; algunos autores toman como eje central la historia institucional y los embates de ésta con el Estado y la derecha. Escritos por los protagonistas de entonces parecen ver solo en claro oscuro al movimiento estudiantil; un eje temático ha sido el estudio de la derecha y su relación con la violencia desatada en esos años; y el otro ha sido la historia institucional, los proyectos de los dos rectores, especialmente el de Luis Rivera Terrazas.[7]

Desde esta somera revisión historiográfica la contribución que intenta este trabajo es presentar un resumen de los cambios más significativos de la condición de las mujeres en esa década, reflejo de lo ocurrido en el 68 y de un mayor acceso de mujeres a la educación superior. Precisamos: aunque la Universidad Autónoma de Puebla es un escenario regional particular, varias de sus características se presentan en otras instituciones de educación superior del país con escenarios diferentes, como en la UNAM y el IPN. Una de estas es la escasa presencia de las mujeres, reflejada en la matrícula escolar. Tómese en cuenta que en 1968 en la UAP la matrícula de mujeres era 17% res-

[7] Las investigaciones que podemos situar en el primer punto temático fueron publicadas en la primera década del siglo XXI y son: Humberto Sotelo Mendoza, 2002, *1972-1973, Puebla de los demonios,* Gobierno del Estado de Puebla, BUAP, Cuadernos del Archivo Histórico de Puebla. Dávila Peralta, Nicolás (2001), *Las santas batallas. El anticomunismo en Puebla.* Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, BUAP, Cuadernos del Archivo Universitario. González Ruiz, Edgar (2004), *Muro, memorias y testimonios, 1961-2002.* Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Cuadernos del Archivo Histórico Universitario. Otros ensayos fueron escritos en los setenta y son de los protagonistas en ese momento.

pecto a la de varones. Incluso en la propia UNAM la matrícula femenina era de 22.8%, dato que corrobora la tendencia nacional (Díaz Escoto, 2008: 121). La situación en la Universidad Autónoma de Chapingo es un ejemplo extremo, mantuvo sus puertas cerradas a las mujeres hasta finales de los años sesenta, y es hasta principios de los setenta cuando se gradúan las primeras mujeres de la UACH; a partir de los ochenta su matrícula femenina aumenta y se asigna un edificio de los dormitorios a las mujeres.[8] Desde luego reconocemos que si bien hace falta realizar un análisis comparativo del número de estudiantes universitarias en otras instituciones, sabemos que la UNAM, por ser la institución más grande el país da la pauta y tendencia nacional.

Conviene entonces plantear la pregunta que desarrolla nuestro discurso ¿cuáles son esos cambios a partir del empoderamiento que se da con el movimiento estudiantil? Partimos de que no solo las militantes de partidos de izquierda lo lograron, sino que muchas activistas tomaron conciencia de sí y para sí. Fue una coyuntura de gran trascendencia, pues estudios recientes, como el de Elva Rivera Gómez, *De la manifestación al aula. Saberes, silencios e inequidades en la Universidad Autónoma de Puebla (1972-2001)*, muestran una relativa pérdida de empoderamiento ante las nuevas formas de administración universitaria, precisamente con la "modernización educativa".[9] Las formas de subordinación de las mujeres adquieren nuevos rostros y aparecen maquilladas en una política pública diseñada por la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES) que evalúa la equidad de género. Hoy nuevamente los concursos de "reina del día del estudiante" son reivindicados por muchas jóvenes, corresponden al escenario que vive la juventud en el país. Llama la atención, también, el escaso interés por participar en los órganos de gobierno de la Universidad, sobre todo en el consejo universitario, máximo órgano de gobierno en la BUAP o en los Consejos de unidad. La presencia femenina es observada en cargos de suplente y, en la mayoría de los casos, las intervenciones parecen poco críticas y carecen de liderazgo. Amén de reflexionar a la luz de los últimos acontecimientos y el surgimiento del movimiento "YoSoy132", cuyos reflejos habremos de notar. Dicho lo anterior, pasaremos a mostrar esos cambios significativos.

[8] Verónica Vázquez García afirma: *desde los cincuenta comenzaron a graduarse agrónomas de otras instituciones mexicanas (la Universidad Antonio Narro, el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, la Escuela Superior de Agricultura Hermanos Escobar de Ciudad Juárez),* en "Sexualidad, género y dominación simbólica. La doble moral y el sexo por amor", en *Graffylia*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, BUAP, 2009, vols. 8-9, p. 81-82.

[9] Elva Rivera Gómez, De la manifestación al aula. Saberes, silencios e inequidades en la Universidad Autónoma de Puebla (1972-2001). Tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, julio de 2010 (Inédita). En esta tesis realiza una investigación exhaustiva en un periodo de 30 años y muestra los cambios y permanencias en materia de género, inequidades, invisibilidades y, sobre todo, lo ocurrido en los últimos años.

Dos pasos adelante y uno atrás

Es indudable la significación que tuvo el movimiento estudiantil del 68 en la formación política de l@s jóvenes universitari@s, la conciencia social que generó. Este empuje permitió que en universidades altamente masculinizadas, como la UAP, las mujeres lograran un ascenso de manera casi natural, ascenso que se percibe en la participación de los órganos de gobierno, en la docencia y en la matrícula escolar. Como se ha señalado ya, el 68 provocó que se retara al poder masivamente y pudieran acuñarse las expresiones de la disidencia sin temor a ser llamada comunista, revoltosa, mitotera. Posibilitó la igualdad de géneros en universidades, como la nuestra (UAP), que eran de ambiente masculinizado. Por el 68 se modernizó el contenido de las materias en las instituciones de educación superior. Con lo dicho anteriormente no deseamos caer en el elogio al 68, por el contrario, deseamos marcar las grandes diferencias entre un momento y otro, y desde luego las formas de elegir a las autoridades, otro cambio sustancial que se dio en 1972, al proponerse el voto universal directo y secreto para elegir al rector, y modificaciones a los planes y programas de estudio.[10]

El 68 fue un prisma cultural que modificó la forma de ver la vida, concientizó a la/os jóvenes sobre la pobreza, la injusticia, la intolerancia y la inexistencia de derechos humanos. Desnudó el sistema político autoritario, anquilosado y lleno de barbarie. Desnudó también lo anquilosado en las instituciones de educación superior. En todo caso el movimiento estudiantil se volvió la conciencia del pueblo. Pero sobre todo las mujeres se empoderaron.[11] Este empoderamiento no significó equidad de género, pero sí se materializó en una participación activa en la representación de los órganos de gobierno de la institución, en las organizaciones estudiantiles (llámese comités de lucha, jefes de grupo, asociaciones), y cuando se inició la creación de los sindicatos universitarios ellas estuvieron presentes y luchando por sus reivindicaciones. Así en los años setenta se unen quienes habían participado en el 68 con las nuevas generaciones escolares, la que vivió el 68 y las de los 70, conforman una identidad y una generación. Entendemos por generación –como la define Julio Aróstegui (Aróstegui, 2004: 111-121), donde lo que interesa es el punto de interacción y no el de la edad, que atiende más a lo biológico– pues esta generación de mujeres a lo largo de estos años acompañó a varios actores sociales, líderes que requieren también una historia propia, del presente.

[10] Durante 1971 funge una Junta Administrativa, el movimiento de Reforma Universitaria propuso que el rector fuese electo por votación de los estudiantes y profesores, el 18 de septiembre se elige en el Consejo Universitario al químico Sergio Flores Suárez.

[11] Varias de las entrevistadas que aparecen en *La otra historia del 68,* hablan de igualdad de género, en la institución y en los espacios públicos, al hablar, hacer pintas, elaborar propaganda. Hacían lo mismo que los varones.

Una característica de estos años fue el ascenso del marxismo en las instituciones de educación superior, la difusión del marxismo proveyó de armas ideológicas a los estudiantes, la Guerra Fría fue el escenario por el que este discurso prendió contra la intervención del imperialismo en América Latina. El marxismo se incorporó a los planes y programas de estudio. El proceso que siguió el movimiento estudiantil después de levantada la huelga de 1968, fue siguiendo el curso de diversas inquietudes, una de estas surgió en 1969, cuando se presentó un problema de acceso a la Universidad, especialmente en el nivel de preparatoria, muchos alumnos fueron rechazados. La primera respuesta de los comités de lucha fue abrir una preparatoria, reconocida después por el Consejo Universitario como Preparatoria Popular Emiliano Zapata. La lucha por lograr su institucionalización fue el centro de atención de los universitarios, demanda que se sumó a la entrega de subsidio federal que casi siempre retrasaban el gobierno federal y el gobierno estatal.

En este marco algunas jóvenes se incorporaban a los comités de lucha, que en cada escuela se habían formado, y ante la polarización del discurso de la Iglesia, -del gobernador y autoridades, como sectores de la derecha-, contra la universidad, volcó al movimiento estudiantil a salir de los muros universitarios y se fundió con el movimiento popular. La presencia de una izquierda identificada por los medios de comunicación, por los grupos de la derecha, fue delineando estrategias no siempre claramente fraguadas por una dirección, muchas veces se presentaban reacciones espontáneas. Las universitarias se vinculan con los movimientos populares, donde participan mujeres urbanas y rurales, obreras, amas de casa y forman otras redes de sociabilidad, afectos, y construyen intereses comunes.

Surgen muchas jóvenes valientes y valiosas, como Natalia Sardá Cue, universitaria fuera de serie, se casó muy joven, de apenas catorce años, dato relevante considerando que la mayoría esperaba unos años más. Estudiaba la preparatoria, pero más importante de sopesar es que combinó la maternidad, con su carrera, la docencia, y con las actividades que le atraían, como ella lo describe: "Mi vida era la Universidad y mi hija, andaba conmigo en los patios de la Universidad", ella refiere que su hija es de las tantas "hijas de los patios de la Universidad", como las hijas de Joel Arriaga o de algunos de sus compañeros que vivían una situación parecida a la de ella. "Los fines de semana tenía que ir a las poblaciones para estar en las reuniones con los electricistas" (Entrevista NSC, 9 y 12/01/ 2006).

El caso es singular y a la vez parte de una generación, pues unos años después Natalia se incorporó a dar clases en la preparatoria Enrique Cabrera, por la que ella luchó para que se le reconociera como incorporada a la Universidad. Baste decir que fue ella quien propuso el nombre de la preparatoria en enero de 1973, mismo que muriera ase-

sinado el 20 de diciembre de 1972. Natalia había hablado con Cabrera horas antes de su asesinato, tenía un aprecio especial por Enrique. La trayectoria laboral de Natalia mostró una línea ascendente, pues pronto adquirió una plaza en la Preparatoria Benito Juárez, cuando en octubre de 1974 queda vacante una plaza de técnico en la preparatoria Benito Juárez, Natalia cursaba el segundo semestre de psicología y la gente no quería trabajar dada la inestabilidad de salarios, pues eran meses en que no había para pagar salarios e incluso de no percibir nada. Así concursó para lograr esta plaza.

Sin detenernos más en Natalia, quien nos ha permitido ilustrar el comportamiento casi generalizado de muchas universitarias, continuamos con esta generación: evidentemente, algunas se incorporaron a la academia siendo estudiantes aún, otras ya eran pasantes y las menos tituladas, pero el denominador común fue la juventud. No se trataba de un relevo generacional, sino dos fenómenos se imbricaron: por un lado la renuncia o expulsión de catedráticos (que no estaban de acuerdo con las reformas); y por otro lado el nacimiento de nuevas preparatorias, la incorporación de un hospital civil a hospital universitario y la creación de algunas unidades. La coyuntura favoreció la inclusión de muchas jóvenes. El ambiente dentro y fuera de la universidad era de violencia verbal y en varias ocasiones se dieron enfrentamientos entre los grupos universitarios, se hizo uso de pistolas, y detalles que omitimos por falta de espacio, pero podemos resumir las constantes pugnas entre dos grupos: los que estaban a favor de la reforma universitaria (demos) y los que estaban en contra (fúas). La cotidianeidad rebasaba un orden institucional y era introyectada con diversas dimensiones por las jóvenes, y las que se comprometían sabían lo que podría ocurrir, militaran o no en la izquierda, el simple hecho de repartir propaganda o subirse a un autobús a informar podían sufrir o presenciar un ataque, físico o verbal.

La sexualidad

El tercer elemento a considerar parte del empoderamiento es el de la sexualidad. Por un lado las jóvenes habían modificado sus prácticas sexuales, veían bien el consumo de la pastilla anticonceptiva. Sus prácticas no siempre coincidían con el discurso institucional sobre la sexualidad y en torno a la salud, en la Conferencia Nacional sobre Población y Desarrollo Social, realizada en la Ciudad de México en 1974, el subsecretario de salud se sirve de la consigna feminista "anticonceptivos para no abortar". Una recomendación internacional a causa de la alta tasa de población. Contrario al discurso que la propia Iglesia propaga de diversos medios.

Así las mujeres viven las contradicciones en las instituciones: por un lado se promueve la castidad, se cuestiona el uso de las pastillas anticonceptivas, y por otro, se impulsa la

anticoncepción, se legitima la doble moral y se penaliza el aborto. Muchas jóvenes viven su sexualidad y retan estas contradicciones. La familia es el discurso de trasfondo en estas circunstancias, mientras las jóvenes defienden su sexualidad y su derecho a decidir. Lemas como el de "prohibido prohibir" lo relacionan con la liberación sexual. El matrimonio tradicional es cuestionado por algunas que deciden la opción de la unión libre.[12]

Si bien la píldora anticonceptiva había salido en 1967 (Ergas, 1994: 163), no significaba que las jóvenes la incorporaran mecánicamente a su vida sexual, poco a poco fue siendo utilizada, hasta mediados de los años setenta, todavía existían dudas sobre los efectos secundarios que tendría su consumo, había profundas razones religiosas, también, en países como Italia se decía: La iglesia católica prohíbe el uso de la píldora anticonceptiva y se calcula que solo entre el 8 y el 10 por ciento de las mujeres italianas las usan. Un notable ginecólogo italiano, el profesor Rubblani, de Roma, ha dicho que las razones religiosas son ahora secundarias. Opina que más italianas rehúsan tomar la píldora debido a sus temores de posibles efectos dañinos. Pero en otros países, como en Inglaterra, la píldora se incorporaba poco a poco, había opiniones de médicos que influían, como los de la Asociación Médica Británica, que llegó a la conclusión de que la píldora es un riesgo menor que fumar, nadar o manejar (*El Sol de Puebla*, 19/08/1970).

¿Qué ocurrió en la vida de las universitarias? Decidieron planear su vida de otra manera, una investigación de los años ochenta –que estudia a las académicas universitarias, aplicando una encuesta– rebela que el promedio de edad para ser madre pasaba los 25 años y el número de hijos en promedio era de dos; como efecto de que los hábitos y prácticas sexuales se habían modificado. Agregaba, entre más estudios menor número de hijos (Quijano, s. a.: 105). Tales datos descubren otros comportamientos: *Todas practican la anticoncepción artificial. Usan preferentemente píldoras o inyecciones. Más del 50% de las académicas entrevistadas tienen entre 25 y 29 años de edad, y la mayoría son mujeres sin pareja*. Más adelante continúa *El 63% de las académicas entrevistadas eligen a sus parejas entre hombres con edades similares a las suyas. El marido con disposición a ser "compañero y amigo" parece ser más común, entonces, que el marido "padre y tutor"* (Quijano, s. a.: 106).

El uso de la píldora anticonceptiva y cualquier método que un matrimonio o pareja decidiera era combatido por la Iglesia, las organizaciones católicas y por el Comité Nacional Provida, delegación Puebla, que aglutinaba a varias organizaciones que combatían activamente. Para este Comité el feminismo provocaba desacatos ante Dios, tomamos su opinión publicada en un desplegado de hoja completa:

[12] Sobre este tema la autora lo desarrolla ampliamente en "De añoranzas, testimonios y de empoderamiento", en *Reflexión y crítica en torno al movimiento estudiantil de 1968. Nuevos enfoques y líneas de investigación*, Alberto del Castillo Troncoso (coord.) (2012), Instituto Mora, Serie Historia Social y Cultural, pp. 147-169.

> Es fácil comprobar que avanzamos a pasos agigantados en el cumplimiento de estas etapas: el auge de la pornografía, la aparición de la promiscuidad sexual entre jóvenes, los movimientos feministas y las campañas de control natal, alcanzan ya niveles de escándalo. Si a esto aunamos la aceptación de la práctica del divorcio, la proliferación de madres solteras y la práctica del aborto provocado, podremos inferir, no sin temor, el futuro que podría esperar a México y con él a nuestros hijos (*EL Sol de Puebla*, 21/04/1978).

En otra parte de este desplegado afirman también: *Es en esta fase cuando prolifera la pornografía, cuando aparecen los planteamientos de la llamada "revolución femenina", así como el ataque y destrucción sistemática del pudor; en síntesis, todo el planteamiento de la llamada sexualidad. Valores como la castidad, modestia, recato y virginidad son ridiculizados* (*EL Sol de Puebla*, 21/04/1978).

Noticias en las que descalificaban al Movimiento de Liberación Femenina alertaban a la población, como en una nota informaban que en Nueva York, se daban Bailes entre mujeres, al son de una orquesta femenina y guardería infantiles atendidas por hombres, serán las características salientes de una conferencia que el movimiento de Liberación Femenina realiza en esta ciudad durante el fin de semana. Los hombres han sido totalmente proscriptos de esta conferencia de dos días en la Universidad de Columbia, habiéndoseles encargado únicamente el trabajo de cuidar a los niños de tres guarderías, indicó hoy un portavoz de la comisión organizadora (*EL Sol de Puebla*, 22/03/1971).

La virulencia de los ataques contra el feminismo era constante, y es que el feminismo era el otro fantasma que recorría al mundo, cuando algunas se declaraban feministas y otras no, lo asumían de manera personal, y no siempre encontraban eco en los grupos de izquierda que calificaban a este movimiento de pequeño burgués. Lo cual volvía más compleja la identificación con el feminismo, o bien algunas trataban de evitar las tacharan desde una visión simplista si estaban o no en un bando, incluso cuestionaran sus preferencias sexuales para descalificarlas. Por ello interesa conocer ¿cómo llegaron esas ideas al país?, ¿cómo influyó el feminismo internacional?, ¿qué relación tuvo con el movimiento estudiantil de 68 y con el de los setenta en Puebla? Son muchas las interrogantes que surgen alrededor de este proceso, que no necesariamente se pretende responder en este pequeño apartado. Baste decir que el ambiente generalizado era altamente masculinizado, mejor dicho machista.

Tampoco podemos afirmar que ese empoderamiento era al unísono, ni todas estaban dispuestas a utilizarlo. La asimetría que se vivía en la institución tampoco era visible a los ojos de las jóvenes universitarias, porque muchas de ellas colaboraban con gran entusiasmo en este proceso, estaban comprometidas con el mismo, más aún

algunas agradecidas con su incorporación a la docencia, como lo expresan en algunas entrevistas. En este universo en el cual se movían les hizo ver arrebatos, injusticias, malos tratos de sus compañeros, como algo secundario, algunas incluso naturalizaban estas asimetrías, hasta de marginación o subordinación, que después pudieron cuestionar con propuestas y aglutinarse en torno a una identificación política, y en torno a la diferencia sexual. *Un movimiento que quedó como el debate entre la defensoras de la igualdad y las que sostienen la diferencia* (Ergas, 1994: 163). Agregaría que en Puebla quedó un debate, implícito, entre marxistas, comunistas, y las que desafiaban las nociones de igualdad y proclamaban la diferencia.

La visibilidad de las mujeres en las fuentes impresas

A diferencia de que en años anteriores, incluido el 68, las mujeres no son mencionadas en las notas periodísticas, en la década de los setenta los periodistas se dirigen a ellas, e insisten en llamarlas el motor del desarrollo, son ellas las que pueden transformar la economía. Parecía eran vistas como el sujeto revelador, pues en los periódicos locales, como *Novedades* y *El Sol de Puebla* se abre una sección dedicada a ellas; veamos el caso de la sección de *Novedades* con el título "Mujeres, mujeres, mujeres", entrevistan a estudiantes de diferentes escuelas, generalmente recién ingresadas, y les preguntan por qué escogieron esa carrera, las preguntas reiteradas son: qué harán cuando se casen, si ejercerán o no la carrera, cuáles son los retos de las mujeres, cómo las tratan sus compañeros en la carrera que escogieron, entre otras preguntas. Pese a lo que pudiera pensarse de la manipulación en las preguntas, las entrevistas resultan útiles para comprender sus inquietudes, su interés por la carrera, su visualización, conocer la percepción entre las que provienen de otros estados de la República y comentan las diferencias de trato con las y los poblanos, opinan que el ambiente es conservador. Una que otra señala los avances del feminismo. En *El Sol de Puebla* no existe una sección específica, pero son frecuentes los temas sobre mujeres, a cargo de distintas reporteras que buscan mujeres profesionistas y las entrevistan, con un mayor énfasis a las que estudian carreras masculinizadas, como Ingeniería Civil, donde ingresó la primera mujer en 1971, por cierto.

No sobra traer al texto la respuesta de una entrevistada que ingresó a Ingeniería Civil, considerada entonces "la isla de los hombres solos". Ma. Estela Guerrero García es alumna de segundo año, inteligente y con muchos deseos de que la mujer destaque en ese campo:

> Yo estudiaba Arquitectura pero me cambié a Ingeniería Civil, en un principio mis papás no me dejaban porque había muy pocas mujeres. Posteriormente logré pasarme en agosto, entré a segundo, prácticamente a final de año. Estoy muy contenta, todos nuestros compañeros nos estiman bastante y lo principal es que nos respetan mucho. Como la mayoría de las materias se basan en la física y matemáticas, se tenía la creencia de que la mujer no servía para este tipo de carreras técnicas, pero se ha comprobado que es tan capaz como el hombre (*El Sol de Puebla*, 01/03/1971).

La respuesta segura "es tan capaz como el hombre", muestra ese empoderamiento. No solo conoce su capacidad, sino termina la carrera como ella lo está percibiendo el día de la entrevista. Lo antes escrito da cuenta del abanico de temas, ideas, que nos llevan a la reconstrucción de la identidad de género en esa generación, por ahora dejemos ese tema y exploremos otros temas relacionados con la identidad.

Por su parte las jóvenes universitarias inquietas leen artículos y libros feministas, hay interés por conocer lecturas sobre cuál es la condición de las mujeres en otros países, especialmente los socialistas, en China, Cuba. Leen obras de Simone de Beauvoir, por ejemplo, de marxismo. Surgen pequeñas organizaciones, con inquietudes se adelantaban a las actividades que se realizarían en 1975, el Año Internacional de la Mujer. Cuando en 1973 por vez primera se celebró un 10 de mayo, con una manifestación que partió del edificio Carolino y terminó con un gran mitin en la Plaza de la Democracia. Las oradoras tomaron la palabra, y desde el balcón de rectoría hablaron de la lucha democrática, y exigieron el esclarecimiento de los asesinatos ocurridos en 1972 y 1973 (Tirado, 2008: 151).

No hay confusión alguna al mencionar lo anterior, reafirmamos, este grupos de mujeres no era feminista, pero no debemos perder las huellas de su lucha solidaria, y reconocer su valiosa presencia en momentos tan difíciles, algunas de ellas llevaban alimentos a quienes como perseguidos políticos debían permanecer en las instalaciones del edificio Carolino. Tampoco podemos olvidar el papel de algunas madres de familia, en ese entonces de la Unión Nacional de Mujeres. Muchos años después, una de aquellas jóvenes reunidas en el grupo de *Las meminas*, como coloquialmente les decían a las integrantes del Movimiento por la Emancipación de las Mujeres,[13] María

[13] *Las meminas*, así se llamaba al grupo participante del Movimiento por la Emancipación de las Mujeres, se formó con el liderazgo de estudiantes de la Escuela de Economía y de la Preparatoria Popular Emiliano Zapata. Una característica de este grupo es que no eran universitarias, lo formaban algunas amas de casa y profesoras; mantenían como punto de identidad entre ellas el que todas eran madres de familia de estudiantes universitarios, solo algunas esposas de líderes universitarios.

Rosa Márquez Cabrera, con otras mujeres de distintos partidos conformó el Grupo de Mujeres Plurales, siendo ella diputada por el PRD.[14]

En esta década de los setenta, en la Ciudad de México la mayoría de grupos se nucleaban en torno a la reflexión y el análisis de la condición femenina: la maternidad, la doble jornada de trabajo, la sexualidad, etcétera, a través de los "pequeños grupos" de reflexión en el interior de las organizaciones, a fin de plantear trabajos políticos concretos.[15] Mientras que en la UAP se vivían cotidianamente situaciones difíciles para consolidar el proyecto de Universidad democrática, crítica y popular, sería después de 1978 cuando se asienta este proyecto y surge cierta paz en la universidad que se dan avances feministas.

Así como el feminismo causó preocupación en gente conservadora, el de la diversidad sexual profundizó los ataques. Para mediados de los setenta la articulación con otras voces feministas pudo darse a través del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT):

> En el año de 1975, durante la Conferencia del Año Internacional de la Mujer realizada en la Ciudad de México, cuando la palabra LESBIANA se imprime por primera vez en un periódico respetable en este país. La primera plana de *Excélsior* del 24 de julio de 1975 informaba: DEFENDÍAN CHICAS DE EU EL HOMOSEXUALISMO (Hinojosa, 2002: 174-175).

Para entonces en la Ciudad de México ya estaban organizados los grupos de lesbianas y de homosexuales, además se había fundado el Frente de Liberación Homosexual (FLH), del cual solo Nancy Cárdenas, una de las pocas mujeres que participaba, hablaba abiertamente, aunque ya en 1973 aceptó hablar del tema con el periodista Jacobo Zabudowsky. Dos años más tarde Nancy Cárdenas, Carlos Monsiváis y Luis González de Alba publicaron y promovieron el primer manifiesto en defensa de los homosexuales del país. Pero si esta manifestación causó estupor en aquella asamblea del 24 de julio de 1975, en Puebla hubiera causado rechazo. El tema de la diversidad sexual quedaba alejado de los objetivos de los grupos que predominaban en 1975. En la Ciudad de México la Coordinadora de Grupos Homosexuales toma la decisión de participar en la gran marcha del 2 de octubre de 1978, y a esta asisten varios universitarios de Puebla.

[14] Actualmente es Secretaría de Desarrollo Rural y equidad para las comunidades, en el gobierno del DF.

[15] Es en la década del ochenta cuando surgen diferentes instituciones académicas que contribuyen a esta discusión: el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM; en la propia UAP; en 1982 inició actividades en el Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, plantel Xochimilco, el área "Mujer, Identidad y poder" (Lau Jaiven, Ana, 2000), "El nuevo movimiento feminista mexicano a fines del milenio", en *Feminismo en México, ayer y hoy*. México, Instituto Mora / UAM-Xochimilco, Colección Molinos de Viento, p. 19.

Fue en marzo de 1978 durante las jornadas conmemorativas del Día Internacional de la Mujer, promovidas por el STUNAM, cuando surgió la idea de formar un Frente y sería al clausurarse la conferencia nacional (10 y 11 de marzo) de 1979, que se constituyó el Frente Nacional de Lucha por la Liberación y los Derechos de las Mujeres (FNALIDM). El 15 de marzo, el Frente organizó el primer mitin:

> Frente a la embajada de Irán en protesta por la represión sexista contra las mujeres iraníes. El 31 de marzo en la Cámara de Diputados el Frente se solidarizó con los eventos de ese día llevados a cabo de manera internacional y se manifestaron por el derecho a la maternidad libre y el aborto libre y gratuito. El 19 de abril se realizó en Puebla la primera conferencia por la formación del Frente en este estado (Fuentes, 2012: 158-159).[16]

No resulta extraño que sobre lo ocurrido en esta conferencia los periódicos locales guardaran silencio, pues el 29 de abril, en la Ciudad de México, cientos de personas realizaron una manifestación a la Basílica de Guadalupe para protestar contra el aborto y el discriminado control de la natalidad (*El Sol de Puebla*, 29/04/1979).

A finales del setenta se organizaban talleres, conferencias, discusiones, circunstancia que permitió a varias universitarias trabajar con Marta Lamas, Amalia García y Esperanza Brito, entre otras mujeres feministas. A casi diez años de haberse iniciado el movimiento feminista en México, en el año de 1978, algunas militantes eran ya reconocidas por su trabajo dentro del mismo.

En Puebla ocurre años después, es a finales de 1980 cuando se materializan algunas iniciativas de las feministas en la Universidad, no solo con la llegada de Marcela Lagarde en 1976, feminista reconocida integrante del PCM,[17] sino de otras mujeres que desde el

[16] Adriana Fuentes Ponce se propuso estudiar con profundidad y detalle el movimiento lésbico en Puebla, con este tema su tesis de doctorado en historia es pionera en la investigación, pues hasta ahora se ha escrito más sobre el movimiento gay. Sus exhaustivas indagaciones enriquecen el papel que jugaron integrantes del PRT y desmitifica opiniones conservadoras de una parte de la izquierda; asimismo profundiza en los diversos tratamientos psicológicos que en esos años se daban a mujeres lesbianas, tratadas como anormales por la ciencia, enfermas psicológicas. Para documentar su investigación entrevistó a las principales líderes del movimiento y revisó una gran cantidad de documentación en diferentes archivos, sobre el periodo, puede consultarse a Fuentes Ponce, Adriana (2012), *Cronopias segando rigidez, blandiendo libertad. Una historia de visibilidad a través de algunas protagonistas del movimiento lésbico en México, 1977-1997.* Tesis para obtener el grado de doctora en Historia y Etnohistoria, ENAH- INAH-SEP, pp. 158-159.

[17] Marcela Lagarde llega a la UAP en 1976, funda el Seminario de Antropología de la Mujer, y desde este pequeño grupo de estudiantes difunde las ideas feministas, y es Marcela quien influye en el debate planteado en el seno del PCM, como lo reconoce Amalia García. A través de este Seminario, Marcela difunde estas ideas, nuclea a jóvenes estudiantes de las que algunas de ellas continúan con el desarrollo de sus investigaciones desde la perspectiva de género. Es en la década del ochenta cuando surgen diferentes instituciones acadé-

sindicalismo impulsaron acciones a favor de las mujeres, incluidos los derechos que ya se tenían en la Ley Federal del Trabajo, apoyaron la creación del Círculo Infantil. Sería Kollontai Poblete, quien presentó el proyecto de creación, la que se haría cargo del Círculo Infantil, este surgió en el rectorado de Luis Rivera Terrazas. El proyecto fue aprobado por las autoridades y por el sindicato, se basaba en el modelo: "aprender haciendo". El inicio fue con la ayuda de tres educadoras, cuatro auxiliares de educadoras, uno auxiliar de enfermería, uno trabajadora social, dos auxiliares de cocina, uno cocinera y un portero, personal que era suficiente para atender a 25 niños. Después fue una prestación sin duda beneficiosa para muchas trabajadoras, pues entonces no había guarderías, ni estancias infantiles. La mayoría de las universitarias, madres de familia, resolvían esta necesidad como tradicionalmente se hacía con la ayuda de familiar.

El movimiento feminista se ocuparía de temas ejes como la violencia contra la mujer, el derecho al aborto, y reivindicaciones que aunque estipuladas en la Ley federal del Trabajo, debían incluirse en el Contrato Colectivo de Trabajo, como permiso con goce de salario por tres meses, por maternidad.

Conclusiones

Es notoria la incorporación de las universitarias a la planta docente, cambio significativo con los años anteriores, como también su inclusión a los órganos de representación estudiantil e institucional, como el Consejo Universitario, comités de lucha, por ejemplo. Asimismo sus huellas se vuelven visibles en el acceso a carreras, incluso altamente masculinizadas, como Ingeniería Civil.

En las opiniones que vierten las universitarias, en las entrevistas publicadas en los periódicos locales, se percibe un mayor interés por desenvolverse en el espacio público al terminar la carrera, es decir, han desarrollado otra ideación de sí mismas.

El otro eje interesante en este proceso es la sexualidad, que se refleja en las prácticas sexuales, la unión libre, el uso de su libertad para decidir ser madres, así como la posposición de ésta. Decisiones individuales que cruzan con decisiones colectivas y compromisos ideológico-políticos. La defensa de la Universidad es el punto medular de su actuar y en esta se comprometen con las diferentes izquierdas, al finalizar la década de los setenta observan un interés por las ideas feministas y por la condición de las mujeres en otros países, especialmente del bloque socialista, sin dejar de obser-

micas, y contribuyen en esta discusión, como el Programa Universitario de Estudios de Género, PUEG, de la UNAM; en la propia UAP y en 1982 inició actividades en el Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, plantel Xochimilco, el área "Mujer, Identidad y Poder".

var al movimiento feminista francés o el norteamericano. En la década del ochenta el movimiento feminista cobra presencia en la universidad.

No sobra considerar que durante la década del setenta surgen los sindicatos universitarios en el país. En 1975 la UAP seguirá el ejemplo, es así como en 1976 estalla la primera huelga. La incorporación de muchas universitarias a la lucha por sus derechos y al apoyo y solidaridad con trabajadores de otras instituciones fomentó nuevas redes sociales en las que se fomentaron intercambio de ideas y, entre ellas, el feminismo permeó la reivindicación de sus derechos como trabajadoras.

Bibliografía

Allier Montaño, Eugenia (2012), "El movimiento estudiantil de 1968 en México: historia, memoria y recepciones", en Alberto del Castillo Troncoso (coord.), *Reflexión y crítica en torno al movimiento estudiantil de 1968. Nuevos enfoques y líneas de investigación*. México, Instituto Mora, Serie Historia Social y Cultural, pp. 13-29.

Aróstegui, Julio (2004), "Generaciones y cambio histórico", en *La historia vivida. Sobre la historia del Presente.* Madrid, Alianza editorial, Alianza Ensayo.

Díaz Escoto, Alma Silvia (2008), "Las mujeres en los movimientos estudiantiles de 1968 y de 1999-2000. Hacia la emancipación y el empoderamiento", en Gloria Tirado Villegas (coord.), *De la filantropía a la rebelión. Mujeres en los movimientos sociales, finales del siglo XIX al siglo XXI.* Puebla, editado por BUAP, VIEP, Cuerpo Académico de Estudios Históricos, pp. 117-137

Ergas, Yasmine (1994), "El sujeto mujer: el feminismo de los años setenta-ochenta", en George Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*. Madrid, Taurus, pp.155-181.

Frazier, Lessie Jo y Deborah Cohen (2003), "Mexico 68: Defining the space of the movement, heroic masculinity in the prison, and women", en *The Streets,* Hispanic American Historical Review, vol. 83, 4, november, 2003, pp. 617-660.

—, (2001), "Género, terreno y acción en el 68: la participación femenina y la ciudadanía social en México", en *El 68, nuevos enfoques*. Memoria del Seminario Nacional de Movimientos Estudiantiles Mexicanos en el siglo XIX, 19 al 23 de febrero de 2001.

Fuentes Ponce, Adriana (2012), *"Cronopias segando rigidez, blandiendo libertad. Una historia de visibilidad a través de algunas protagonistas del movimiento lésbico en México, 1977-1997".* Tesis para obtener el grado de doctora en Historia y Etnohistoria, ENAH-INAH-SEP.

González Ruiz, Edgar (2004), *Muro, memorias y testimonios, 1961-2002.* Puebla, Gobierno del Estado, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), Cuadernos del Archivo Histórico Universitario.

González García, Argelia Beatriz (2011), "Las mujeres del 68: de la fotografía a la historia. El caso del periódico *La Prensa*". Tesis, ENAH-INAH-SEP.

—, (2010), "Mujeres somos y en el 68 anduvimos. El activismo en la calle", en CD *Coloquio Internacional: Las mujeres mexicanas y sus revoluciones a lo largo de dos siglos".* Universidad de Guanajuato, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Historia (s.n.p.).

Hinojosa, Claudia (2002), "Gritos y susurros. Una historia sobre la presencia pública de las feministas lesbianas", en *Feminismo en México revisión histórico-crítica del siglo que termina*. México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género.

Quijano, Mercedes (s.n.a.), "La situación de la mujer en la UAP", en revista *Crítica,* Universidad Autónoma de Puebla, 17, pp. 104-114.

Sabatié, Caroline (2006), "Le mouvement 'etudiant au Mexique: l'emancipation féminine en marche". Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, s.n.p.

Sánchez Sáenz, Ana María, "Los libros del movimiento estudiantil de 1968", en *Gaceta UNAM, Órgano informativo de la UNAM,* Número Especial, Memoria del Movimiento Estudiantil, Tesis. México, 6 de octubre de 2008 (s. p.).

Tirado Villegas, Gloria A. (2004), *La otra historia. Voces de mujeres del 68, Puebla.* Puebla, BUAP/IPM.

—, (2004-2005), "De la historia a la nostalgia, memoria colectiva, el 68 en Puebla, México", en revista *Diálogos,* México, abril 2004 - febrero 2005, vol. 5, núms. 1-2, ISSN 1409-469X, http://historia.fes.ucrr.ac.cr.(consultada el 12 de marzo de 2010).

—, (2008), "Las mujeres en torno al movimiento estudiantil de los setenta", *De la filantropía a la rebelión. Mujeres en los movimientos sociales, finales del siglo XIX al siglo XXI.* Puebla, editado por BUAP, VIEP, Cuerpo Académico de Estudios Históricos, pp. 137-157.

—, (2009), *Abriendo brecha: mujeres universitarias poblanas del siglo XX*. Puebla, BUAP, Fomento editorial.

—, (2012), "De añoranzas, testimonios y de empoderamiento", en Alberto del Castillo Troncoso (coord.), *Reflexión y crítica en torno al movimiento estudiantil de 1968. Nuevos enfoques y líneas de investigación*. Instituto Mora, Serie Historia Social y Cultural, pp. 147-169.

Rivera Gómez, Elva (2010), *"De la manifestación al aula. Saberes, silencios e inequidades en la Universidad Autónoma de Puebla (1972-2001".* Tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana.

Hemerografía

El Sol de Puebla, Puebla. 1970-1980.

Novedades de Puebla. 1970-1975

"Contradicción mundial sobre la píldora", en *El Sol de Puebla*, Puebla, 19 de enero de 1970, año XXVI, núm. 9061, pp. 1-3.

"Unidos en la defensa de la familia", en *El Sol de Puebla*, Puebla, 21 de abril de 1978, año XXXIV, núm. 12032, p. 2.

"Manifestación a la Basílica de Guadalupe", en *El Sol de Puebla*, Puebla, 29 de abril de 1979, año XXXV, núm. 12056, p. 2.

Entrevista

Natalia Montserrat Sardá Cué, 9 y 12 de enero de 2006.

Alaíde Foppa: aportes epistemológicos al desarrollo de los estudios de género[1]

Guisela López[2]

Introducción

La producción del conocimiento, representa un reto cada vez más complejo, ya que no solo debe responder a la búsqueda de soluciones de la problemática educativa, sino también dar respuesta a las necesidades de una sociedad marcada por vertiginosas transformaciones que reconfiguran nuestro espacio global. La educación, como parte de un contexto social regido por normas culturales, que durante siglos han definido esferas diferenciadas para mujeres y hombres, se ha visto permeada por la existencia de sesgos de género que afectan la "objetividad del conocimiento", al dejar fuera del registro y del análisis a un significativo número de la población: las mujeres. Este problema ha estado presente en distintos ámbitos como la historia, la economía, el derecho y otras esferas de la ciencia, en los que se ha priorizado el estudio de las figuras, condiciones y grupos masculinos, dejando fuera la información sobre los aportes y experiencias de las mujeres. La falta de programas y espacios curriculares enfocados al estudio de las mujeres, la ausencia de referencias teóricas, metodológicas y bibliográficas producidas por las mujeres, son rasgos comunes en los textos y pensum educativos, como lo es también la carencia de investigaciones referidas al conocimiento de sus aportes a la sociedad. Este problema identificado como ceguera de género,[3] que se caracteriza porque a pesar de la creciente participación de las mujeres en las sociedades, no se reconoce la importancia de incorporar a los programas de las distintas carreras el estudio de los aportes de esa otra mitad de la humanidad, sus condiciones de vida, trabajo, educación, salud, participación política y ciudadana, sus descubrimientos científicos, su producción artística y literaria (Shulamit Reinharz

[1] Esta ponencia ha sido elaborada a partir de los resultados de la investigación: *Alaíde Foppa, aportes epistemológicos con perspectiva de género desde la cátedra y la literatura* desarrollada desde el programa universitario de Educación PUIE de la DIGI con aval del Instituto de Estudios de la Literatura Nacional INESLIN de la Facultad de Humanidades y el Instituto Universitario de la Mujer de la Universidad de San Carlos de Guatemala en el año 2011.

[2] Coordina la Cátedra Alaíde Foppa. Espacio de coordinación académica entre el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades CEIICH de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Universitario de la Mujer de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

[3] El término ceguera de género es identificado por Patricia Castañeda como la castellanización del término *gynopia*, concepto propuesto por Shulamit Reinharz para referirse a "la inhabilidad para percibir a las mujeres" (Castañeda Salgado, 2008: 28).

en Castañeda Salgado, 2008: 18). De manera que aunque la presencia de las mujeres se ha incrementado en la matrícula escolar, continúan siendo las grandes ausentes del conocimiento, y de no encontrar una acertada intervención, esta situación podría ser un problema de nunca acabar, pues con cada nueva generación de profesionales formados desde parámetros "parcializados", la exclusión se recicla.

Tratando de aportar alternativas que contribuyen a superar la exclusión de las mujeres de los contenidos de la educación superior, esta investigación documenta las aportaciones epistemológicas desarrolladas por Alaíde Foppa, que al incorporar a las categorías del análisis social –clase y etnia– la categoría de género contribuye a superar los sesgos que históricamente han configurado la producción de conocimiento. A través del estudio se identifican tres escenarios en los que la autora desarrolla sus aportes epistemológicos: la producción académica, la producción discursiva y el movimiento feminista. El primer escenario, centrado en el desarrollo de proyectos académicos curriculares y extracurriculares, comprende la creación de la cátedra universitaria de Sociología de la Mujer en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM *y* la creación del programa de radio Foro de la Mujer en Radio UNAM. El segundo escenario sitúa su producción discursiva, que abarca la obra literaria, ensayística y periodística desarrollada por la autora y, como tercer escenario, la revista *Fem* aportación centrada en el movimiento feminista. La aplicación de una metodología de investigación con enfoque de género facilitó realizar un estudio identificando a la autora como sujeta inmersa en un contexto histórico, político económico y de género, cuya producción intelectual se desarrolló en la década de los años setenta, periodo en que la participación de las mujeres experimentó un salto cualitativo y cuantitativo a partir del auge del movimiento feminista –que dio lugar a la Primera Conferencia Mundial de la Mujer– la incorporación de las mujeres a los procesos de liberación en Latinoamérica y su amplia incorporación a los espacios universitarios. Otro componente metodológico que fortaleció el desarrollo de la investigación fue la gestión de vínculos interinstitucionales que posibilitaron el desarrollo de una estancia de investigación en la UNAM –ámbito donde la autora desarrolló su trabajo académico.

Alaíde Foppa

Alaíde Foppa fue una intelectual feminista, académica, escritora, comunicadora, traductora y crítica de arte. De padre argentino y madre guatemalteca, nació en Barcelona. Vivió en diferentes países como Argentina, Italia, Bélgica, México y Guatemala:

> Guatemala fue el encuentro con la realidad latinoamericana. En ese tiempo, el país estaba desgarrado. Llegué en vísperas de la revolución democrática de 1944; viví en pocos meses ese estado de angustia y opresión que ahora se ha renovado y está cada vez peor. Fue la primera vez que sentí a la gente, el miedo, la angustia, la enorme injusticia social, la pobreza, la explotación del indio. Para mí fue impactante. Comprendí que de alguna manera yo tenía que participar de todo aquello (Foppa, citada en Lugo, 1990: 26-29).

En Guatemala conoció a Alfonso Solórzano, con quien se casa y con la caída del gobierno democrático de la revolución de octubre abandonó el país para vivir en México desde 1954 hasta 1980 (Lugo, 1990: 26-29). Durante su vida en México, desarrolló una gran actividad académica y artística, al respecto la escritora Carmen Lugo relata:

> Desde 1965 era maestra de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM donde varios cientos de jóvenes recibieron sus enseñanzas en la cultura italiana y clásica. Conducía su programa de radio; dirigía *Fem*, impartía la cátedra de Sociología de la Mujer en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, que ella misma creó; publicaba críticas de arte en prácticamente todos los suplementos culturales y se daba tiempo para participar regularmente en Amnistía Internacional y en la Agrupación Internacional de Mujeres contra la Represión (AIMUR) (Lugo 1990: 26-29).

El 19 de agosto de 1980, muere Alfonso Solórzano, mientras varios de sus hijos se encontraban vinculados al movimiento revolucionario guatemalteco. Alaíde dedica los últimos programas de Foro de la Mujer a entrevistar a campesinas quichés quienes denuncian la violencia militar en Guatemala. En diciembre, visita a su madre en Guatemala y el 19 de diciembre de 1980, un día antes de su regreso a México, es secuestrada en pleno centro de la ciudad. Desde entonces se halla desaparecida (Lugo, 1990: 26-29). En relación a su secuestro se pronunciaron intelectuales de América Latina y Europa, la revista *Fem* publicó por años una página en blanco en donde debía aparecer su sección "Galería del Feminismo", se publicaron artículos, columnas, le dedicaron poemas, sin que se lograrán una respuesta. Al respecto escribió el poeta Luis Cardoza y Aragón:

> Todos nos preguntan siempre, ante el sacrificio de Alaíde, por qué no dejarla con vida después de que la hubiesen interrogado hasta el cansancio. Ella sabía lo que todos sabíamos y sabemos de la vida dolorosa de Guatemala. Perdurará muy viva la memoria de esta gran mujer que encarna a decenas de millares de guatemal-

> tecos desaparecidos. Haberla martirizado nos dice, con ardiente elocuencia, que tan hondamente enferma se encuentra nuestra injusta, muy injusta sociedad. (Cardoza y Aragón, 1990: 3).

La cátedra de Estudios de la Mujer

Alaíde Foppa posiciona por vez primera en la academia una propuesta curricular encaminada a promover el estudio de las mujeres, logrando la creación de la Cátedra de Sociología de la Mujer en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en 1976. Según la maestra Selene de Dios [4] contemporánea de la escritora, Alaíde logró la apertura del espacio como "Sociología de las minorías", siendo Director el doctor Javier Flores Olea. Además de la cátedra, Alaíde participó en el desarrollo de otros programas de estudios de género, como señala la investigadora Elva Rivera Gómez en un recuento del surgimiento de los estudios de género en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla:

> En marzo de 1980, un grupo de académicas sindicalistas, a través de la Secretaría de Asuntos Femeniles de la sección 15 del Sindicato Único Nacional de Trabajadores Universitarios (SUNTU), a cargo de Clara Angélica Ureta Calderón, organizaron el Primer Encuentro Sindical sobre la Condición de la Mujer. En el participaron Nicole Vaisse, Amalia García, María Teresa O´Connor, Marcela Lagarde, Alaíde Foppa, entre otras (Rivera, 2003: 3).

Otra iniciativa en la que participó fue el ciclo de conferencias titulado "Imagen y realidad de la mujer"[5] promovido por Elena Urrutia en 1972, en el que se según Ana Lau *se plantearon los puntos de vista que el incipiente movimiento feminista había alcanzado y esperaba conseguir* (Lau, 1987: 95-97).

El Foro de la Mujer

El Foro de la Mujer inició su transmisión en radio UNAM en el año de 1972 fundado por Alaíde Foppa. En opinión de Layla Sánchez en un estudio sobre el periodismo feminista en México, fue a través de este espacio radiofónico, pionero en su ramo, que por

[4] Entrevistada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

[5] Las temáticas expuestas fueron publicadas posteriormente bajo el mismo nombre, como una compilación de Elena Urrutia, por la editorial Sep-Setentas de la Dirección de Educación.

primera vez se destacaba el protagonismo y necesidades de las mujeres como temas centrales de un espacio de comunicación. Alaíde abordaba temas de interés particular para las mujeres, *su presencia como feminista logró impactar en el movimiento nacional e internacional [...]se convirtió en una referencia para las feministas de la época* (Sánchez 2011: 23). Al respecto Carmen Lugo señala en una semblanza sobre la escritora:

> Un domingo de mayo de 1972 Radio Universidad de México inició la transmisión del programa Foro de la Mujer a cargo de Alaíde Foppa. Muy pronto el Foro se convirtió en un sitio al que llegaban denuncias y protestas, gracias al cual las mexicanas estuvimos al tanto de lo que pasaba en México y en el mundo en relación con ese movimiento de mujeres que rompía el silencio que había logrado mutilar durante siglos todas nuestras formas de expresión. Alaíde trajo al Foro a Susan Sontag, Dacia Maraini, Kate Millett y a las Marías de las Nuevas Cartas Portuguesas [...] Desde el Foro comentó la Conferencia del Año Internacional de la Mujer de 1975, dio cuenta de la aparición de los diversos movimientos feministas de esos años; abrió nuevos espacios de búsqueda para la expresión y la nueva identidad femeninas; documentó la lucha por la despenalización del aborto y contra la violencia, y denunció en cada ocasión, al machismo, al abuso de poder y a las injusticias que permean la vida de las mujeres (Lugo, 1990: 26-29) (cuadro 1).

Cuadro 1. Programas de radio trasmitidos en el Foro de la Mujer

No.	Programas de radio
1	*Casadas y abandonadas*
2	*Conferencia internacional de radiodifusoras culturales*
3	*Diálogo con Mary Langer*
4	*Dos mexicanas en Vietnam*
5	*El 8 de marzo y la conferencia del frente*
6	*Estela Quan habla de AIMUR*
7	*Feminismo en Toluca*
8	*Feminismo y sindicalismo*
9	*La mujer y el derecho 2*
10	*La mujer y el derecho 3*
11	*Marta Tamayo habla de Vietnam*

No.	Programas de radio
1	*Mujeres en reunión internacional de radiodifusoras*
2	*Poesía feminista*
3	*Programa donde Alaíde presenta la revista Fem*
4	*Tres jóvenes indígenas en Guatemala. I parte*
5	*Tres jóvenes indígenas en Guatemala. II parte*

Fuente. Elaboración propia a partir de la revisión de contenidos de archivo del programa Foro de la Mujer.

La revista *Fem*

La revista *Fem* publicada por primera vez en octubre de 1976, fue una iniciativa en la que tomaron parte activa las académicas e intelectuales feministas. María Isabel Barranco señala que a finales de los setenta, los grupos que conformaron el movimiento feminista, generaron foros de reflexión y análisis desde la prensa alternativa y la prensa militante, y se publicaron periódicos y revistas como *La Revuelta* y *Fem* en 1976, *Cihuatl* publicada por la Coalición de Mujeres Feministas en 1977 y otras más, como *Nosotras* y *La mitad de la revolución*, con el sesgo del Partido Comunista Mexicano (Barranco en Olvera 2011: 39). Carmen Lugo, quien formó parte de la dirección colectiva de *Fem*, relata que:

> En 1975, junto con Margarita García Flores, Alaíde decidió publicar una revista feminista de análisis, discusión y lucha que diera cabida a la creación literaria de mujeres que escriben con sentido feminista y que contribuyen con su obra al reconocimiento de ese nuevo ser, libre, independiente y productivo...

Una revista que entendía la lucha de las mujeres vinculada a la lucha de los oprimidos por un mundo mejor. Alaíde financió la publicación con sus propios medios y junto con Margarita creó la sociedad civil Nueva Cultura Feminista, responsable de la publicación de la revista *Fem*. *Fem* nació en el acogedor estudio de su casa en la calle Hortensia y Camelia, en la colonia Florida. En ese estudio nos reunimos semanalmente durante varios años para leer, discutir y seleccionar el material publicable en la revista (Lugo, 1990: 26-29).

Sobre la adscripción de las integrantes de *Fem*, Ana Lau señala que si bien este fue un espacio ideado por Alaíde Foppa y Margarita García Flores, las participantes formaban parte de un grupo proveniente del MLM, quienes formaron el primer directorio

colectivo. *La idea era crear un espacio para la reflexión y análisis de la situación de la mujer* (Lau 2011: 24). De acuerdo con la investigadora mexicana Elva Rivera, la creación de la revista *Fem* –por iniciativa de mujeres vinculadas a la academia y a la cultura, entre las que participaban destacadas intelectuales y universitarias– enfatizó en la necesidad de analizar desde diferentes ángulos las necesidades de las mujeres y los cambios que desde el feminismo se debían impulsar. *Fem* inició una nueva etapa en la investigación y difusión de los estudios sobre las mujeres (Rivera, 2003: 3). Ana Lau comenta sobre *Fem* que este fue un espacio que: *Atrajo además, a feministas de todos los grupos y a académicas reconocidas quienes participaron escribiendo artículos originales y novedosos. Las cuestiones tratadas iban desde la historia de las mujeres hasta los temas que se debatían dentro del movimiento.* Elena Urrutia una de las principales impulsoras de *Fem* valida el espacio no solo desde su valor político, sino como un espacio de encuentro entre mujeres que contribuyó a través del ejercicio de reflexión colectiva al desarrollo de cada una de las integrantes: *En ella se hermanaron los intereses sociales y políticos. Durante su primera década estuvimos constituidas en una dirección colectiva y podría decir sin empacho que fueron los años de oro de la revista* (Urrutia, 2010: 1). Sobre el contenido, Elena Urrutia compartió que los temas eran propuestos desde las integrantes que coordinaban el desarrollo de alguno de los números de manera particular y en su artículo agrega:

> Revisando simplemente los temas abordados –se trataba en su mayoría de números monográficos– saltan a la vista los derroteros de nuestras inquietudes e intereses: educación de las mujeres, aborto, servicio doméstico, Iglesia, historia de la mujer, participación política de la mujer, antecedentes del feminismo en México, la mujer en América Latina, los pequeños poderes, la mujer en Asia y África, el matrimonio, la mujer y el trabajo, la mujer en el arte, en la ciencia, en la literatura (Urrutia, 2010: 1).

Con relación a las integrantes Margarita Millán señala que:

> Fundada por Alaíde Foppa, guatemalteca, doctora en letras y crítica de arte, y la periodista y directora de Los Universitarios, Margarita García Flores [...] reúne a un fuerte grupo de mujeres escritoras y creadoras. En su primer número aparecen Elena Poniatowska, Elena Urrutia, Margo Glantz, Nancy Cárdenas, Marta Lamas, entre otras, la crema y nata del feminismo mexicano de la época (Millán, 2009: 824).

Y Cecilia Olivares agrega los nombres de otras escritoras que participaron en Fem: Elena Poniatowska, Elena Urrutia, Lourdes Arizpe, Marta Lamas, Tununa Mercado y Teresita de Barbieri. Se integran también Claudia Hinojosa, Rosa María Roffiel, Mariclaire Acosta, Flora Botton, entre otras (Olivares, 2004: 75-79).

Con relación al impacto de *Fem* Millán comenta: Es la revista feminista más antigua de América Latina. Su formato como sus contenidos, la definen desde un inicio como una revista destinada a un público amplio, con una impronta poético-literaria, siempre con análisis de la cultura, cine, teatro, etcétera (Millán 2009: 824). Sara Lovera corrobora el dato afirmando que: Durante 29 años Fem fue el órgano difusor del movimiento feminista, y es considerada la primera revista de ese tipo en América Latina (Lovera 2010: 23). Mientras que Ana Lau la sitúa como un referente imprescindible de los movimientos feministas y de la lucha por los derechos de las mujeres en México y América Latina (Lau, 2011: 24). La revista *Fem*, contiene mucha de la producción periodística y ensayística de Alaíde Foppa, si bien se identificaron otras publicaciones en las que participa, como la de *Imagen y realidad de la mujer*, compilada por Elena Urrutia en la que desarrolla el ensayo "Feminismo y liberación" (Urrutia, 1979: 80-101). Asimismo, se identificó el ensayo "La mujer en la lucha revolucionaria en Guatemala" en el libro *Críticas de la economía política, edición latinoamericana. La mujer: trabajo y política* (Foppa, 1980: 11-21). A través de sus ensayos y artículos, aborda la situación de las mujeres en los distintos ámbitos de la sociedad y desde distintas disciplinas.

> Los ensayos elaborados por Alaíde Foppa dan cuenta de cómo la autora construye un método pedagógico que aplica en su escritura para comunicar de forma crítica una lectura de la realidad de opresión que se manifiesta en todos los ámbitos de la vida cotidiana de las mujeres. Se habla de un método en tanto que realiza de manera sistemática preguntas sobre la situación de las mujeres en cada contexto y desde cada disciplina, aportando explicaciones y alternativas, así como experiencias y saberes orientados a la denuncia de la situación de desventaja de las mujeres y a la propuesta de acciones para la construcción de otras formas de relacionamiento y de organización social en las que se reconozca la calidad de ciudadanía de las mujeres, más allá de la biología entendida como destino (De León, 2011: 42) (cuadro 2).

Cuadro 2. Identificación temática de la producción discursiva de Alaíde Foppa publicada en la revista *Fem* y el Foro de la Mujer.

Disciplina	No	Título	Género
Literatura	1	*Lo que escriben las mujeres*	Artículo
	2	*Lo que dice el diccionario*	Artículo
	3	*Poesía feminista*	Programa de radio
	4	*Río Subterráneo*	Artículo
Crítica de arte	5	*Arte en el simposio*	Artículo
	6	*Madres e hijas en dos películas recientes*	Artículo
	7	*Mujer divina*	Artículo
Teatro	8	*Mujeres sabias*	Artículo
	9	*Las tres hermanas*	Artículo
Ciencia	10	*Manya se vuelve Marie Curie*	Artículo
	11	*De yerbas y yerberas*	Artículo
Sociología	12	*Anatomía no es destino*	Artículo
	13	*¿Para qué sirve la familia?*	Artículo
	14	*Despedida de soltera*	Artículo
Ciencia Política	15	*Feminismo y liberación*	Artículo
	16	*El congreso feminista de Yucatán*	Artículo
	17	*El feminismo y la izquierda*	Artículo
	18	*Feminismo en Toluca*	Programa de radio
	19	*Feminismo y sindicalismo*	Programa de radio
Economía	20	*¿Salario para el trabajo doméstico?*	Artículo
Psicología	21	*Hijas-madres-hijas-madres-hijas*	Artículo
	22	*Locura femenina*	Artículo
	23	*Diálogo con Mary Langer*	Artículo
Derecho	24	*La mujer y el derecho*	Programa de radio
Comunicación	25	*Mujeres en reunión internacional de radiodifusoras*	Programa de radio
	26	*Conferencia internacional de radiodifusoras culturales*	Programa de radio
	27	*Revista Fem*	Programa de radio

Fuente. Elaboración propia a partir de la revisión de contenidos de la revista *Fem* y archivo del programa Foro de la Mujer.

Producción ensayística

En el desarrollo del estudio fue la producción ensayística de Alaíde Foppa, integrada principalmente por los artículos en la revista *Fem*, la que sirvió de base para poder identificar sus aportes epistemológicos. Ya que es a través de sus escritos donde, profundizando desde diversas disciplinas, plasma los cuestionamientos y aguda crítica a la situación de desigualdad vivida por las mujeres. Sus escritos han sido el medio para poder indagar su pensamiento, que aborda las problemáticas que afectan a las mujeres, denunciando permanentemente su situación de opresión, incorporando nuevas perspectivas como la psicología, la economía, la sociología, las ciencias políticas, la historia, la filosofía, el lenguaje, el arte y la literatura, al análisis de la desigualdad de las mujeres.

Discurso feminista

Alaíde Foppa desarrolla análisis, enfatizando en la existencia de relaciones de poder –presenten en los distintos ámbitos de la realidad– y la manera como esta organización jerarquizada impone normas sociales que definen comportamientos, roles y estereotipos a partir de la organización de género. Valiéndose de la escritura documenta los esfuerzos del movimiento feminista visibilizando en su Galería del Feminismo, la trayectoria de mujeres que con sus contribuciones teóricas, metodológicas, políticas, artísticas, apuntalan esa "ciudad de las mujeres" a la que aspiramos, como un espacio de reconocimiento y de ejercicio de ciudadano de las mujeres. De modo que reivindica los saberes de las mujeres, aplica el análisis de género a las artes, a las ciencias, al lenguaje, las conductas, enfatizando en sus efectos sobre la vida de las mujeres.

Realiza un análisis crítico sobre la relación del feminismo con la izquierda y con el sindicalismo. Identificando los límites de estos proyectos emancipatorios que no logran identificar la relevancia de las reivindicaciones de las mujeres, empeñados en jerarquizar las luchas, insisten en posponer las luchas feministas hasta la "toma del poder".

> La autora concluye que no habrá cambios estructurales que modifiquen sustancialmente las condiciones para una vida digna de las mujeres, en tanto las mismas mujeres no tengan claro qué reivindicaciones les corresponden como colectivo, y sus demandas no dejen de reflejar los estereotipos de género mandatados por el sistema dominante: proyectos dentro de las casas para no descuidar a hijas e hijos; pequeñas ayudas que en lugar de mejorar su situación les empobrece; capacitaciones para alimentar adecuadamente a la familia (De León, 2011: 38).

Reseñas de contenidos[6]

A manera de ilustrar su ejercicio de escritura se presentan reseñas de algunos de sus artículos publicados en *Fem*:

Anatomía no es destino (1976)
Aborda cómo se ha construido a partir de la menstruación, de la maternidad, del cuerpo de las mujeres, un destino biológicamente determinado para la dar y cuidar de la vida, para el mantenimiento de lo doméstico y la satisfacción sexual. Aún cuando los tiempos han cambiado y la vida de las mujeres no se circunscribe a estas situaciones, la autora concluye que para superar la anatomía femenina como destino, es preciso que cambie la sociedad.

¿Salario para el trabajo doméstico?
Plantea la discusión en torno al salario del trabajo doméstico presentando diversos escenarios: desde que todas las mujeres se asuman amas de casa y se les pague por ello, hasta la reflexión de que todas las mujeres son amas de casa con doble y triple jornada. La situación es que el trabajo doméstico no tiene valor social, por tanto un salario no modificaría la vida de las mujeres, es preciso reorganizar la sociedad. Sin embargo se percibe más fácil que los gobiernos accedan a pagar salario a todas las mujeres, a que los hombres compartan equitativamente las tareas del hogar.

¿Para qué sirve la familia? (1978)
El artículo se refiere a la validez social del concepto familia y a la transformación que ha pasado con el tiempo. La autora se refiere a ciertos artículos que señalan la denominada crisis de la familia. Destaca el papel que las formas de rebelión a seguir el patrón establecido ha tomado en la sociedad, es decir, las variadas formas de convivencia que se gestan como contraparte a este modelo preestablecido. Aunado a esto, la autora destaca la siguiente pregunta: ¿Por qué funciona mal la familia? De este, sobresale la situación de las mujeres en la familia, el difícil sostenimiento de la misma debido a esa distribución jerárquica que implica un

[6] En el estudio de la producción ensayística de Alaíde Foppa se contó con apoyo de transcripción y reseñas de las investigadoras Carla De León, Fatimah Said, Samara Pellecer y Mirna Ramírez integrantes del seminario de "Literatura feminista y ciudadanía", como parte de su colaboración al proyecto de Investigación sobre la escritora. Así como con el apoyo de la estudiante de ejercicio profesional supervisado EPS, de la Facultad de Humanidades Adela Aguilar, quien desarrolló apoyo de transcripción.

papel específico para cada género y por consiguiente, una determinada forma de poder al interior de esta estructura. De este modo, asevera que el correcto funcionamiento de la familia es otro de los elementos que compone el estado de cosas del sistema patriarcal como tal. Por otra parte, la autora destaca el papel que el amor juega en las relaciones sociales y en el desarrollo de la niñez en general, y afirma que en los conflictos de la familia se tiende a señalar el rol de la madre como responsable de este rol, nunca al padre. De este hecho, la autora trae a colación ejemplos de otros países en los que las responsabilidades de la vida doméstica han sido compartidas. Sin embargo, la autora deja claro que aunque critica la familia como tal, no es opción prescindir de ella. *...es necesario un cambio fundamental en la manera de pensar...*: esta es la manera en la que la autora finaliza el artículo, manifestando el replanteamiento de funciones dadas y de conceptos preconcebidos.

El congreso feminista de Yucatán, 1916 (1979)

En este artículo la autora narra la historia del primer encuentro feminista en México, en el año 1915 convocado por el General Alvarado, poco después de asumir el gobierno, vinculando al feminismo socialista como posible influencia para esta acción. Refiere que acuden al encuentro maestras de clase media, y mujeres con educación primaria. Los temas tratados se circunscribían a demandas tradicionales como trabajo y ocupaciones para las mujeres sin descuidar el hogar pero que les permita integrarse al progreso, papel de la educación primaria y papel de las mujeres en las funciones públicas –optar a cargos de elección. En el resumen del dictamen de la reunión se plantea la educación a las mujeres sobre sus potencialidades iguales que las de los hombres, el autoconocimiento de sus cuerpos –educación sexual–, educación sobre el verdadero origen del hombre y sus religiones –concluyeron que el más opresivo yugo de las tradiciones parece ser para las revolucionarias yucatecas la religión– y la modificación de la legislación civil vigente para garantizar libertades y derechos de las mujeres.

De yerbas y yerberas (1980)

En este texto se contrastan dos entrevistas realizadas por la autora, en las que se trata el tema de la medicina tradicional y la relación con la medicina occidental. El contexto es el estado de Morelia, y más específicamente el pueblo de Amatlán. Entrevista a dos mujeres, una es Raquel Magdaleno, química bióloga farmacéutica, la otra es Vicenta, encargada de curar los males de la población a través de la medicina ancestral, conocimiento adquirido por generaciones. Se cita la tras-

posición de ambos saberes en el proceso de capacitación en primeros auxilios y enfermería al que Vicenta asiste. Como resultado, se revela el proceso mutuo de enseñanza-aprendizaje, en el que cada una aprende de los saberes de la otra. Finaliza esta entrevista con la propuesta de un instituto que vincula el estudio de la herbolaria con otras disciplinas. La autora concluye esta parte destacando la importancia de recuperar los saberes ancestrales, de promocionar la herbolaria y de capacitar en prácticas para especializarse.

La primera publicación feminista de Japón

El artículo hace referencia a la publicación de la revista japonesa *Feminist*, que estudia, denuncia e informa sobre la situación de las mujeres asiáticas. Dicha revista busca expandirse a nivel internacional a través de una edición anual en inglés. Alaíde Foppa cita a la directora de la revista, Ikuko Atsumi, quien busca un diálogo cada vez más amplio entre las mujeres. Habla del sugestivo título de una sección: "¿Qué es lo que mantiene a las japonesas en su lugar?, refiriéndose al sistema político, social y económico cómo respuesta. Atsumi, además, ha publicado un libro sobre la creación de la cultura de las mujeres y ha traducido poesía japonesa al inglés. Con relación a ello, se indica que la mujer debe ser más universal y acercarse más al mundo y no crear únicamente poesía "femenina" para sí misma. La literatura, según Atsumi, debe romper con la estética.

APORTES EPISTEMOLÓGICOS

Según Graciela Hierro, la epistemología es un marco filosófico que nos permite reflexionar sobre lo que es conocimiento y sus vinculaciones con la realidad. Desde la reflexión filosófica podemos analizar y cuestionar las creencias, reordenar nuestros saberes e incluso reformular nuestros marcos conceptuales (Hierro, 1999: 67-68). Y es precisamente eso lo que hace Alaíde Foppa, replantearse la validez del conocimiento imperante, cuestionarse sobre "qué se conoce y quién conoce". Partiendo de la identificación hecha por la doctora Hierro sobre la existencia de posiciones contrapuestas, una referida a ¿quién conoce?, como "espectador desinteresado", *Teeteto* de Platón, y otra relacionada al "conocer como medio para actuar", *Menón* de Sócrates (Hierro, 1999: 68). Los aportes de Alaíde Foppa, se pueden situar vinculados a una concepción del conocimiento como posibilidad de modificar la realidad, pues desarrolló un pensamiento crítico que amplía la visión de la realidad, promoviendo la incorporación de las mujeres como sujetas cognoscentes y cognoscibles en las distintas disciplinas.

Por su parte, la doctora Norma Blázquez Graf particulariza en que, si bien es desde la epistemología que estudiamos la definición del saber, sus fuentes, criterios y las relaciones entre quien conoce y el objeto o sujeto conocido, es únicamente la epistemología feminista la que enfatiza en las repercusiones del género en las concepciones del conocimiento, así como en quien conoce y en las prácticas de la investigación (Blázquez 2010: 12). De manera que partiendo de este reposicionamiento de las mujeres como sujetas que realiza Alaíde y que enfatiza desde diversas acciones afirmativas en la academia, en los medios y en la literatura, su propuesta epistemológica coincide con la definición de Blázquez sobre los principios que animan las epistemologías feministas. Los hallazgos realizados aportan al desarrollo de los estudios de género, desde el ámbito de la historiografía de los aportes de las mujeres, como desde el desarrollo de una propuesta feminista.

Aportes epistemológicos de Alaíde Foppa

Los aportes epistemológicos con perspectiva de género realizados por Alaíde Foppa a través de su producción intelectual y académica se expresan desde distintos planos: El académico, en el que plantea la necesidad de reconfigurar al sujeto de conocimiento, de manera que sea posible situar a las mujeres como un nuevo sujeto epistémico. Contribuye a dar validez al estudio de las mujeres, y de esa manera promueve el reconocimiento de su autoridad epistémica, al hacer visibles los aportes que han realizado éstas, en los ámbitos de las ciencias y las humanidades. En una segunda línea, política, se propone develar las implicaciones de las construcciones de género en la condición de vida de las mujeres y en la organización desigual de la sociedad. Mientras que desde una tercera perspectiva enfatiza en el plano de lo personal, reflexionando en torno a la identidad, la autoconciencia –reconocimiento como sujetas de género– y el autoconocimiento, históricamente vedado a las mujeres. La nueva configuración del conocimiento, realizada por Alaíde amplía la visión parcializada de una concepción androcéntrica y se concreta a través de los siguientes aportes:

a). Reconfiguración del sujeto de conocimiento

Pilar Colas al realizar su crítica a la ciencia considera que es posible identificar sesgos en distintas dimensiones del quehacer científico, partiendo desde su planteamiento epistémico, pasando por su estructura hasta afectar su recorrido metodológico. Desde el plano epistémico señala que el trabajo científico se realiza con base en un sujeto epistémico, generalmente masculino. En la investigación, se asume la existencia de

un sujeto único, y se hacen generalizaciones, sin tomar en consideración que mujeres y hombres habitan mundos sociales diferentes. Esta situación afecta la definición de los problemas de investigación, pues universaliza resultados impidiendo apreciar los matices con que un mismo fenómeno, hecho o experiencia, permea la vida de mujeres y hombres (Colas, 2004: 1-20). Alaíde critica ese enfoque unidireccional y fundamenta la necesidad de reconfigurar el sujeto de conocimiento ampliando la visión más allá de los limites androcéntricos.

b). Las mujeres como un nuevo sujeto epistémico

El feminismo involucra una "nueva mirada", una nueva *episteme*, que incluye las condiciones, necesidades y recorridos de las mujeres a través de la historia y de los distintos ámbitos, un nuevo mundo que intentamos aprehender y comprender. Esta mirada necesariamente conlleva un posicionamiento, dadas las características de desigualdad y supremacía masculina que definen el sistema de género, una visión epistemológica que incluye a las mujeres, representa el compromiso de aportar a la transformación social. En un Balance realizado por *Fem* se afirma al respecto:

> El feminismo ha introducido el análisis sexista tanto en la crítica cultural como en las ciencias sociales, y ha despertado el interés por la investigación de temas relativos a la condición de la mujer. Hoy se empiezan a tocar con cierta naturalidad y son recibidos con mayor comprensión, temas como aborto, violación, trabajo doméstico, y doble explotación de la mujer, que sonaban muy extraños hace siete años (*Fem*, 1977: 26).

Es en esta línea que Alaíde realiza su aporte más relevante ya que es pionera en promover el reconocimiento de las mujeres como sujetas cognoscibles y cognoscentes. Crea así importantes espacios especialmente diseñados para estudiar y difundir los aportes, necesidades, condiciones, vivencias y propuestas de las mujeres. Lo hace desde sus propuestas académicas: Cátedra de Sociología de la Mujer, orientada al estudio de las condiciones de las mujeres en la sociedad; Foro de la Mujer es el espacio donde promueve la expresión de mujeres de distintos ámbitos. Lo retoma desde su producción discursiva periodística a través de los artículos publicados en la revista *Fem* y desde su producción literaria, en la que sitúa a las mujeres como protagonistas. Un ejemplo son los poemarios: *La sin ventura*, dedicado a recrear la historia de doña Beatriz de la Cueva y, *Aunque es de noche*, poemario en el que nombra al primer apartado "Mujer" y expresa situaciones de su propia experiencia vital desde una reflexión de género.

c). *Visibilización de los aportes y condiciones de las mujeres desde distintas disciplinas*

Este aporte lo realiza la escritora al hacer visibles las necesidades y aportes de las mujeres en distintos ámbitos y desde distintas perspectivas disciplinares. Logra con ello no solo diversificar la visión de la participación de las mujeres rompiendo con el enfoque dicotómico y sexista que las limita al espacio privado, al desempeño de roles domésticos y del cuidado. Sino que además evidencia la necesidad de que se desarrollen estudios sobre las mujeres desde distintas disciplinas.

d). *Validez de los estudios de las mujeres en el ámbito académico*

Frente a la visión sesgada del conocimiento y su reiterativo discurso generalizador, no es suficiente con denunciar el sexismo y la exclusión que históricamente han vivido las mujeres, pues inmediatamente se tildaría esta crítica de ideológica. Se necesita más bien desarrollar una fundamentación epistemológica sobre las particularidades que hacen necesario un estudio especializado de las experiencias de las mujeres. Destacar la relevancia académica de incorporar estos estudios al cuerpo curricular, que se encuentra constituido. Alaíde Foppa aporta a esta legitimación de los estudios sobre las mujeres, con la creación de la cátedra de Sociología de la Mujer en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

e). *Reconocimiento a la autoridad epistémica de las mujeres*

Este aporte está vinculado al reconocimiento de las mujeres no solo como sujetas de estudio sino como sujetos cognoscentes, productoras de conocimientos. Reconocimiento que de manera sistemática ha sido negado a las mujeres, a partir de la visión dicotómica que identifica la racionalidad como un atributo eminentemente masculino. De manera que este reconocimiento constituye una vindicación de primer orden para el feminismo. Alaíde documenta los recorridos de mujeres que a lo largo de la historia han contribuido a la construcción de una sociedad más equitativa, es así como en *Fem* desarrolla la sección "Galería del Feminismo" en la que sistematiza las contribuciones de Mary Wollstonecraft (*Fem* 1, 1976: 95); Olimpia de Gouges, pionera del feminismo (*Fem* 2, 1977: 95); Flora Tristán, la paria (*Fem* 5, 1977: 94); Harriet Taylor Mill (*Fem* 12,1980: 107), entre otras. Otro ejemplo es el artículo "Manya se vuelve Marie Curie", sobre los aportes de la científica dos veces ganadora del Premio Nóbel (*Fem* 14, 1980: 67-70).

f). *Autoconocimiento como ejercicio epistemológico*

Como parte de las políticas de opresión de género, las mujeres no solo han tenido vedado el acceso al conocimiento de la realidad sino también el derecho a conocer su propio cuerpo. Es por ello que otro de los aportes epistemológicos de Alaíde es promover el autoconocimiento. Su poemario *Elogio de mi cuerpo*, constituye un ejemplo al que se suman las reflexiones realizadas en *Fem* sobre el cuerpo de las mujeres, sus derechos sexuales y reproductivos, que incluye varios artículos relacionados con la apropiación del cuerpo, el derecho a decidir y el aborto (*Fem*, 1977: 26).

g). *Identificación de implicaciones de género en la condición de las mujeres*

El enfoque de género es un eje central de los aportes epistemológicos de Alaíde Foppa, ya que su visión de realidad implica reconocer la existencia de relaciones desiguales de poder entre mujeres y hombres, que repercuten en detrimento de las primeras. En esta línea podemos referir al artículo "Lo que dice el diccionario" en el que contrasta el significado de "mujer" y "hombre", según la Real Academia Española (*Fem*, 1990: 23-25).

Se han publicado una serie de artículos en relación a la trayectoria de Alaíde, sin embargo, al centrarse en sus aportes epistemológicos, esta investigación abre una nueva perspectiva de análisis que representa la posibilidad de cuestionar la manera en que tradicionalmente se ha conceptualizado el conocimiento, al mismo tiempo que se profundiza en contenidos del pensamiento feminista latinoamericano de los años setenta. El legado de Alaíde Foppa nos aporta ante todo una visión crítica de la realidad, ya que la autora realiza un desmontaje de la manera sesgada que ha caracterizado la producción de conocimiento e incorporar la perspectiva de género aportando nuevas perspectivas de análisis al estudio de la sociedad.

Cátedra Alaíde Foppa

La iniciativa de conformar un espacio académico de reconocimiento a los aportes de la escritora y al mismo promoviera el estudio de su obra había tenido antecedentes en el año 2003,[7] con una actividad realizada entre la USAC y la Embajada de México en Guatemala, de manera que como parte de los resultados del proyecto se creó la

[7] La cátedra ya había sido impulsada en 2003 como una iniciativa de Silvia Solórzano Foppa, hija de la escritora, desde una coordinación entre la Universidad de San Carlos y la Embajada de México en Guatemala.

cátedra Alaíde Foppa, como un espacio académico conjunto avalada por el Instituto Universitario de la Mujer IUMUSAC en Guatemala y por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades desde el CEIICH de la UNAM en México. Su modalidad itinerante ha convocado la participación de destacadas ponentes en el marco de diversos eventos internacionales. La inauguración de la Cátedra se dio en el marco del XIX Congreso Internacional de Literatura Centroamericana, CILCA 2011, donde formó parte de las actividades del Eje de Literatura Escrita por Mujeres. En esta primera cátedra se contó con la participación de la doctora Consuelo Meza Márquez –especialista en el estudio de la literatura escrita por mujeres– integrante del Cuerpo de Estudios de Género de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. En el marco del Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismo y la Feria Internacional del Libro FILGUA 2011, fue la escritora guatemalteca Carolina Escobar Sarti, quien desarrolló la conferencia: Alaíde Foppa, la poética de un amor secuestrado. Desde la cátedra se han coordinado también procesos formativos –dirigidos a mujeres estudiantes, docentes y profesionales universitarias– orientados a promover el estudio de la literatura en vinculación a la promoción de los Derechos Humanos de las mujeres. Otro de los resultados del proyecto ha sido la creación de un *blog* encaminado a compartir los resultados y hallazgos del proyecto de investigación sobre Alaíde Foppa. En el portal http://catedraalaidefoppa.blogspot.com se han colocado artículos periodísticos, obra literaria y referencias sobre la autora. Se han incorporando también las conferencias de las distintas cátedras y un resumen de las actividades formativas realizadas.

Conclusiones

Alaíde Foppa fue pionera en el desarrollo de los estudios de género en Latinoamérica. Su trabajo intelectual la identifican como una escritora del porvenir, abriendo ventanas a su tiempo desde los espacios construidos: El programa de radio Foro de la Mujer, la Cátedra de la Mujer y la revista *Fem*, ventanas a las que dedicó sus mejores esfuerzos teóricos y creativos, para rediseñar la construcción del conocimiento, a partir de otros referentes. Así contribuyó a través de sus aportes epistemológicos al reconocimiento de las mujeres como sujetas cognoscentes y cognoscibles, al mismo tiempo que hizo posible, que se incorporará a la academia, el estudio de sus condiciones, necesidades, experiencias y aportes.

De esta manera es posible afirmar que sus aportes no solo han contribuido a la solución de una problemática que ha limitado los alcances de la educación, ofreciendo una visión parcializada de la realidad, sino que además contribuyen a diversificar el

conocimiento de esa realidad aportando nuevas perspectivas de análisis. Es así, como los resultados de este estudio se suman a los esfuerzos por contribuir a superar esos sesgos de género que durante siglos han alejado a las mujeres de la academia y la cultura.

Como lo hiciera Alaíde desde sus artículos en *Fem*, este estudio aspira a ser parte del pensamiento crítico que propugna por democratizar nuestras sociedades, aportando una lectura más amplia del mundo y de la vida. Desde la documentación de los aportes epistemológicos desarrollados Alaíde Foppa aporta contenidos que posibilitan el desarrollo de una educación incluyente: sistematiza puntos concretos para la incorporación de la perspectiva de género en la producción de conocimientos, incorpora a las mujeres como sujetos, configura un mapa conceptual que debe ser incorporado en la academia, como una brújula que podrá orientar futuras travesías hacía mundos más equitativos.

El estudio finalmente aporta un merecido reconocimiento a la trayectoria intelectual y académica de una pensadora guatemalteca, que por ser una de las intelectuales guatemaltecas desaparecidas en el periodo del conflicto, no ha sido lo suficientemente conocida en Guatemala a pesar de que su historia personal estuvo estrechamente vinculada a la historia de este país.

POR UNA EDU-
CACION Científica
AUMENTO PRESU-
PUESTAL
GEU

LA SANGRE DE
DEL PUEBLO
AVANCE DE LA
GEO
A.E.U.

Bibliografía

Blázquez, Norma, Fátima Flores y Maribel Ríos (coord.) (2010), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* por Blázquez. México, CEIICH, UNAM.

Barranco, María (2011), "La construcción social de la mujer a través de la toma de decisión sobre su propia determinación sexual", en Olvera, *Mujeres diversas. Miradas feministas.* México, Editorial Grupo Destiempos.

Castañeda Salgado, Martha Patricia (2008), *Metodología de la investigación feminista*. Fundación Guatemala y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Guatemala, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cardozo y Aragón, Luis (1990), "Alaíde", en *Debate feminista,* México, año 1, vol. 2, p. 3.

De León, Carla, en Guisela López (2011), *Informe final investigación Alaíde Foppa: aportes epistemológicos con perspectiva de género desde la cátedra y la literatura*. Programa Universitario de Investigación en Educación, Dirección General de Investigación DIGI, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Foppa, Alaíde (1976), "Mary Wollstonecraft", en *Fem,* México, núm. 1, p. 95.

—, (1977), "Olimpia de Gouges pionera del feminismo", en *Fem,* México, núm. 2, p. 95.

—, (1977), "Flora Tristán, la paria", en *Fem,* México, núm. 5, p. 94.

—, (1979), "Feminismo y Liberación", en Elena Urrutia, *Imagen y realidad de la mujer.* México, Editorial Sep-Setentas, pp. 80-101.

—, (1980), "Harriet Taylor Mill", en *Fem,* México, núm. 12, p. 107.

—, (1980), "Manya se vuelve Marie Curie", *en Fem,* México, núm. 14, pp. 67-70.

—, (1990), "Lo que dice el diccionario", en *Fem,* México, núm. 96, pp. 23-25.

Hierro, Graciela (1999), "Epistemología ética y género", en Sonia Montesinos Sonia y Alejandra Obach, *Género y epistemología: discurso y disciplinas*. Santiago, Series Contraseña, Estudios de Género, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

Lau Jaiven, Ana (1987), *La nueva ola del feminismo en México: conciencia y acción de lucha de las mujeres*. México, Fascículos Planeta, pp. 95-97.

Lugo, Carmen (1990), "Semblanza de Alaíde Foppa", en *Fem*, México, vol. 14, núm. 96, pp. 26-29.

Olivares, Cecilia, "Debatiendo sobre el feminismo en México", en *Estudios feministas* (revista), septiembre-diciembre de 2004, vol. 12, pp. 75-79.

Revista *Fem* (nueva cultura feminista), México, octubre-diciembre de 1977, vol. II, núm. 5.

Rivera Gómez, Elva (2003). *Una aproximación al estudio de las académicas de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.* México, Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Centro de Estudios de Género, Colección Pedagógica Universitaria núm. 40, julio-diciembre.

Sánchez Kuri, Layla (2011), *El periodismo feminista en México: revista Fem.* Ponencia, XXIII Encuentro Nacional AMIC 2011, Pachuca, Hidalgo (Memoria: mesa de género y comunicación, p. 23).

Artículos localizados en internet

Colas Bravo, Pilar (2004), *Investigación educativa y crítica feminista, en* revista@gora Digit@l 2004, pp. 1-20. http://www.uhu.es/agora/version01/ digital/números /07/07.htm (consultada agosto de 2007).

Lovera López, Sara (2010), "Periodistas en la historia", en revista *Nosotras*, 15 noviembre, 2010, en *http://revistanosotras.wordpress.com/2010/11/15/periodistas-en-la-historia/* (consultada agosto de 2011).

Lugo, Carmen (1987), "Semblanza de Alaíde Foppa", en *Doble Jornada*, diciembre de 1987, http://www. jornada.unam.mx/2002/03/04/alaide/alaide 3triple_28.htm (consultada agosto de 2011).

Millán, Márgara (2009), "Revistas y políticas de traducción del feminismo mexicano contemporáneas", en revista *Estudios Feministas*, *17* (3), 819-846. http://www. scielo.br/scielo.php?script=sciart text&pid=S01040 26X2009000300011&lng=en&tlng=es.http://dx.doi.org/10.1590/S0104026X2009000300011 (Consultada agosto de 2011).

Urrutia, Elena (2010), *El papel de la mujer en la lucha por la unidad de Nuestra América. Conciencia social, conciencia política*. Asociación por la Unidad de Nuestra América, en http://www.aunamexi co.org/publicaciones/libros/lib9/libro9-9.htm

Mi mejor momento es ahora: trabajo y educación de las mujeres de los barrios del sur de San José, Costa Rica, durante las décadas de 1950-1970[1]

Jéssica Ramírez Achoy[2]

Introducción

El siguiente artículo plantea el objetivo de establecer cómo las mujeres de los barrios del sur de la capital San José percibieron los principales cambios socioeconómicos del país en las décadas de 1950 a 1980. La importancia del tema radica en valorar los aportes y vivencias de un grupo de personas que han estado invisibilizadas de la historia. Metodológicamente se trabajó con dos variables: educación y empleo, con el fin de reconocer las transformaciones socioeconómicas de la época, poniendo un especial énfasis en la situación de las mujeres. Las fuentes utilizadas fueron los censos de 1950 y 1963, así como la encuesta de hogares aplicada en mayo de 1976. La principal limitante de estos documentos es que la información aparece, la mayoría de los casos, por provincias o zonas rurales y urbanas, no segregada por distritos, lo cual hubiera permitido analizar, con mayor detalle, la dinámica de los barrios del sur de San José.

Como complemento del análisis estadístico, se aplicaron entrevistas con preguntas abiertas a 33 mujeres con más de 30 años de vivir en alguna de las comunidades de los barrios del sur de San José, zona caracterizada por ser urbano popular desde su inicio.

El desarrollo de este tema hizo posible repensar las ideas tradicionales que se han construido en torno al papel que desempeñaron las mujeres de zonas urbano populares: ¿las transformaciones de Costa Rica, en las décadas de estudio, pasaron inadvertidas para las mujeres de sectores populares? ¿Fueron ellas solo amas de casas y madres?, ¿realmente el rol de estas mujeres fue pasivo?

[1] Esta propuesta se basa en la investigación que la autora realizó como parte de su tesis de la maestría en Historia Aplicada de la Universidad Nacional: Resistencias y continuidades en relación con la sociedad patriarcal. Una visión desde la vida cotidiana y las subjetividades de las mujeres de sectores urbano populares en los barrios del sur de San José, 1950-1980. Tesis sometida a consideración del Tribunal Examinador del Postgrado en Historia, aplicada para optar al grado de maestro en ciencias. Escuela de Historia, Universidad Nacional, Heredia, 2010.

[2] Graduada de la maestría en Historia Aplicada por la Universidad Nacional de Costa Rica. Adscrita como académica en la UNCS y el Ministerio de Educación Pública.

Su posición dentro de la economía no ha sido suficientemente estudiada, y si bien es cierto, el poder adquisitivo no les permitió ser parte de una clase dominante que las visibilizara, es conveniente recalcar que desde su cotidianidad se reconfiguraron espacios y estrategias de subsistencia que influyeron en la economía familiar.

La condición de pobreza no posicionó a las mujeres de los barrios estudiados en movimientos o en actitudes de liderazgos que movieran masas, pero ¿acaso desde sus propios hogares no construyeron o legitimaron el contexto donde vivían? ¿O su cotidianidad misma no es explicativa de la condición de esposas e hijas que tienen las mujeres de las nuevas generaciones?

Características del periodo: cambios en el contexto socioeconómico, laboral y educativo: 1950-1980

No es nuevo afirmar que las mujeres, especialmente aquellas pertenecientes a los sectores subalternos, han estado relegadas de las investigaciones sociales y que sus aportes en el campo social, político o económico apenas han empezado a valorarse. Las investigaciones históricas han formado parte de esta tendencia, cuando desde la década de 1990 se iniciaron importantes estudios que han reconfigurado el papel tradicional de las mujeres a lo largo del tiempo.

En una revisión bibliográfica acerca del tema de las mujeres en Costa Rica, se constató que ha existido una tendencia a estudiar procesos de ruptura social, por ejemplo, los movimientos sufragistas, la participación política o las relaciones cotidianas entre hombres y mujeres, principalmente en la primera parte del siglo XX.[3]

Los aportes de tales investigaciones resultan fundamentales para comprender el desarrollo de las mujeres dentro de la sociedad patriarcal costarricense. Sin embargo, en la investigación histórica de los sectores populares han quedado fuera aquellas personas que no se organizaron políticamente o que a simple vista no rompieron con el *status quo*.

De lo anterior se desprende la necesidad de estudiar a las mujeres de los sectores populares desde una perspectiva histórica, con el fin de observar los espacios reivindicativos donde actuaron (la comunidad, el hogar, la iglesia), los cuales no necesaria-

[3] Cabe aclarar que existen algunos trabajos que estudian las décadas de 1970-1980. Por ejemplo los de Alvarenga Venutolo, Patricia (2005), *De vecinos a ciudadanos. Movimientos comunales y luchas cívicas en la historia contemporánea de Costa Rica,* Heredia, EUNA; González Ortega, Alfonso (2005), *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense (1950-1980).* Costa Rica, EUCR; Cartín, Mayra (2001-2002), "Ellas se opusieron a sus maridos, su familia y hasta a Dios", producto final de la investigación: *La cotidianeidad de la reducción de la fecundidad*. Heredia, Universidad Nacional, Escuela de Historia (inédito).

mente se manifestaron en luchas o movimientos políticos. Analizar la vida cotidiana de las mujeres permitió reconocer, entonces, las reivindicaciones, así como las estrategias de sobrevivencia y las redes que ellas formaron para vivir en un mundo que aparentemente estaba totalmente controlado por los varones.

El contexto socioeconómico de la época: del cafetal a la ciudad

Durante la década de 1950, en Costa Rica, se vivieron importantes cambios socioeconómicos que incidieron en la vida de las personas de sectores urbano populares, específicamente, la población de los barrios del sur de la capital San José. Se pasó del paisaje rural al urbano, donde se invirtió en la construcción de calles, alcantarillado, alumbrado público; y con ello, el aumento de los caseríos y la población.

El paisaje rural se caracterizaba por cafetales, pequeños terrenos dedicados a la ganadería; básicamente cada familia cultivaba lo que consumía y lo compartía con el resto de la vecindad. Así lo relató Ana Mata, una de las primeras en llegar a vivir al barrio Luna Park:

> Papá sembraba maíz, sembraba alverjas, papá sembraba frijoles. Entonces cuando ya estaba hecho en cosecha de eso arrancábamos y le pasábamos donde paia. Ellos sembraban ayotes, entonces nos pasaban ayotes. Aquí enfrente había un señor que tenía en una acequia, que todavía pasa ahí y baja el agua por ahí; él sembraba camote, sembraba tiquisque, plátano curraré; entonces nos estábamos... [4]

Refiriéndose a ese tema, Jorge Rovira Mas afirma que para 1948 Costa Rica era *una sociedad típicamente agro-exportadora [...] El 54.7% de la población económicamente activa estaba dedicada a actividades agrícolas, de caza y pesca y la industria no absorbía más del 11% de ella. Había en el país apenas 457 tractores* (Rovira, 1982: 63-63).

La Guerra Civil de 1948 produjo una serie de cambios dentro de la estructura estatal del país. El sistema capitalista dio un giro hacia la consolidación de un Estado intervencionista, que buscaba activar la economía costarricense a través del desarrollo industrial; se iniciaba el proceso de urbanización de la sociedad costarricense, pues el panorama del café, bananos y cacao cambiaba por maquinaria industrial e infraestructura. Se buscó la modernización. del sistema capitalista a través del incentivo a la

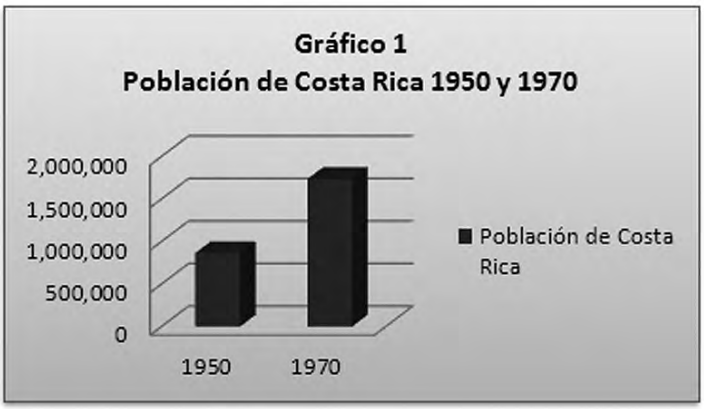
[4] Ana Mata. Historia de vida. Entrevista realizada el 10 de julio de 2008, casa de habitación, Luna Park.

industria y la diversificación económica (Molina y Palmer, 2005: 29-45),[5] consolidando industrias nacionales y extranjeras.

La creación de un aparato estatal potenciado a través de instituciones nacionales, creó fuentes de empleo. La nacionalización de las actividades productivas del país como los alcantarillados, la electricidad, la banca y el agro fueron algunos de los ejes que empezaron a transformar la economía estatal, mas no la pobreza.

Al respecto Brignoli afirma que para la década de 1970: *El floreciente sector industrial, bajo el esquema del Mercomún no generaba suficiente empleo, así que el sector público seguía siendo, junto con la agricultura y los servicios, el motor más dinámico en ese aspecto. A pesar de los muchos esfuerzos, la pobreza no solo subsistía, sino que parecía ir en aumento* (Brignoli, 2002: 167).

Los cambios en la población también fueron significativos, como lo muestra el siguiente gráfico:



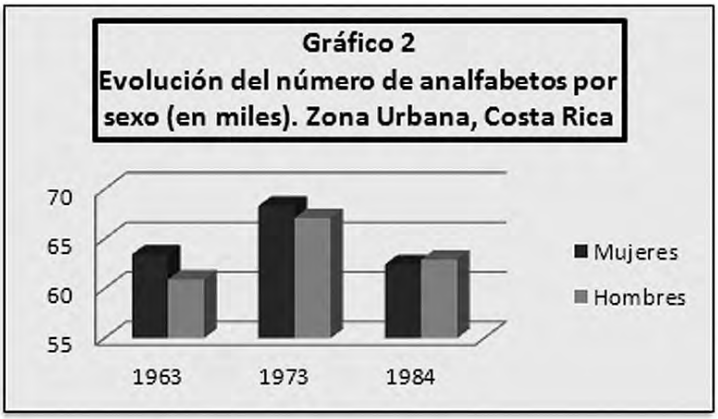
Fuente. Adaptación de FLACSO. "Mujeres latinoamericanas en cifras". Versión digital (http://www.eurosur.org/FLACSO/mujeres/). Marzo del 2000.

En 1950, Costa Rica contaba con un total de 861,780 personas. Veinte años más tarde, la población se había incrementado a l'730,778. Ese crecimiento demográfico presionó a la economía costarricense, pues la demanda por servicios como educación y fuentes de empleo aumentó vertiginosamente.

Los gobiernos empezaron a invertir en centros escolares y colegiales, lo que impulsó a las mujeres para que ingresaran al sistema educativo. No obstante, esto no

[5] Los autores afirman que la expansión industrial en un inicio fue muy lenta, principalmente entre 1950 a 1963; en este último año, el auge industrial se dio por la incorporación de Costa Rica al Mercado Común Centroamericano, al fomentarse industrias sustitutivas de importaciones. Entre 1963 y 1975 el capital extranjero, en su mayoría, creó más de 100 compañías.

significó una disminución del analfabetismo en la década estudiada; así se muestra en el siguiente gráfico:



Fuente. Adaptación de FLACSO. "Mujeres latinoamericanas en cifras". Versión digital (http://www.eurosur.org/FLACSO/mujeres/)

En cuanto a la fuerza laboral, las mujeres tuvieron poca participación en la PEA, aunque hacia finales de ese mismo periodo, las cifras se incrementaron. En 1976 la participación de las mujeres en el sector laboral creció un 22,3% respecto de 1973. Ese aumento fue mayor en ellas que en los hombres, lo cual denota su participación como parte de la mano de obra. Sin embargo, la diferencia respecto de aquellos es notoria: *el 50.5% del total de hombres forman parte de la fuerza de trabajo mientras que solo el 14.8% de las mujeres se incorporan a ella* (DGEC, 1976: 2). Sin embargo, es evidente que la participación de las mujeres de sectores urbano populares había crecido con respecto a 1950, lo cual se explica principalmente por el hecho de que a partir de 1963, con la unión de Costa Rica al Mercado Común Centroamericano, hubo una intensificación del trabajo industrial, que reclutó mano de obra femenina. No obstante, ello no significa que formara parte de esa PEA, pues –como se verá más adelante– los trabajos eran informales.

Principales características del sistema educativo costarricense

En este apartado se realiza un análisis del sistema educativo impulsado por los gobiernos de la época, principalmente a través de las reformas constitucionales de 1949, la Ley Fundamental de Educación de 1957 y el Plan Nacional de Desarrollo Educativo de la década de 1970; tal legislación dio pie a las políticas educativas que vivieron las mujeres de los barrios del sur.

Para la década de 1950 no se contaba con una política integral en el sistema educativo; la educación costarricense centraba su estímulo en la primaria, pues desde 1886, con la reforma educativa de Jesús Jiménez y Mauro Fernández, se había incentivado la creación de escuelas y la alfabetización de la población, principalmente a través de la lectoescritura. El sistema educativo no contaba con una estructura organizada, mediante la cual el alumnado estudiara por bloques o ciclos; tampoco existía un plan que se adecuara a las necesidades del contexto de 1950, ni mecanismos para estimular la alfabetización de la población.

A partir de la Constitución de 1949, en su artículo 77, se estableció la necesidad de correlacionar el sistema educativo en bloques coherentes, que permitieran a las y los alumnos estudiar mediante por una serie de niveles pedagógicos.[6] Este fue el marco legal que permitió la creación de la Ley Fundamental de Educación en 1957, la cual *...pretendía superar la escuela tradicional, que se identificaba con la del siglo XIX en Costa Rica, y sustituirla por una escuela que tuviera en cuenta los adelantos de las ciencias de la educación y los cambios sociales y económicos de la sociedad costarricense* (Quesada, 1999: 286).

Después de la Guerra Civil de Costa Rica, en 1948, el Partido Liberación Nacional logró articular el discurso socialdemócrata como un proyecto político hegemónico, el cual pugnaba por la democracia representativa como medio para resolver los problemas sociales y económicos del país. Entre sus principales premisas estaba su anticomunismo (adoptando la democracia representativa) y el revisionismo al sistema capitalista, porque se pensó que a pesar de las diferencias entre clases sociales se podría "detener" la desigualdad social con una adecuada redistribución de los ingresos del Estado. Esta línea de pensamiento marcó el papel de la educación a partir de los años cincuenta.

De esta forma, las medidas propuestas por José Figueres Ferrer empezaron el proceso de ascenso de la clase media al nacionalizar la Banca en 1949 e introducir e impulsar la idea de la industrialización en Costa Rica. Estos fundamentos se fomentaron en su gestión como presidente de la República entre 1953-1958, con Francisco Orlich (1962-1966), nuevamente Figueres (1970-1974) y con Daniel Oduber (1974-1978). Con todas estas administraciones liberacionistas el proyecto se iba visualizando cada vez más, sobre todo en el ámbito económico y social de la década de los setenta, pues estuvo gobernada prácticamente por Liberación Nacional, sumado a que de 1953-1970 había tenido mayoría en la Asamblea Legislativa, lo que le permitió legitimarse como partido hegemónico de la época (Molina y Palmer, 2002: 83-101).

[6] El artículo 77 de la Constitución actual de Costa Rica dice: La educación pública será organizada como un proceso integral correlacionado en sus diversos ciclos, desde la pre-escolar hasta la universitaria. Saborío Valverde, Rodolfo, *Constitución política de la República de Costa Rica y sus reformas al 2009*, versión digital. http://www.cesdepu.com/nbdp/copol2.htm (consultado el 20 de agosto de 2009).

El modelo económico fue el progresista pues, en el contexto mundial, con la Guerra Fría (1945-1990), el capitalismo requería países con apertura hacia el proceso de industrialización e inversión extranjera que demostrara, al menos, equidad económica.

Toda esta situación repercutió directamente en la educación, la cual se usó para legitimar el progreso que tanto impulsó Liberación Nacional. No obstante, articular el sistema educativo no fue tarea fácil; de hecho, se tardó más de una década para implementar lo que llegó a llamarse el Plan Nacional de Desarrollo Educativo; para ello, fue necesario innovar el sistema de educación y principalmente darle el carácter progresista que se puso en práctica durante el periodo estudiado. Los tres objetivos que se propusieron en el Plan, con respecto a la educación, fueron: *a*) Elevar el nivel educativo de la población; *b*) Modernizar el sistema educativo de acuerdo con las necesidades sociales y económicas del país; *c*) Racionalizar el presupuesto educativo.

Para alcanzar tales fines, se ejecutaron cambios trascendentales en el sistema educativo. Uno de los más importantes fue procurar la calidad, por lo que hubo dos formas de cumplirlo: cualitativa y cuantitativamente. Con respecto al primero, se logró realizar un programa de educación coherente dividido en ciclos con una duración de tres años cada uno (estos integran toda la educación general básica desde preescolar hasta bachillerato); además, se incorporó la enseñanza industrial, comercial y agropecuaria, estableciéndose una cadena de objetivos para los diferentes ciclos y áreas, de forma que persiguieran la misma meta en todo país. También se establecieron programas de estudio que se implementaron en todo el país, con materias acordes al sistema económico que se impulsaba. De acuerdo con el gobierno, los programas por desarrollar eran: *más realistas en su relación al contexto socio- económico y cultural de Costa Rica* (MEP, 1972: 51).

En cuanto al cambio cuantitativo, se pretendió aumentar la matrícula escolar, además de actualizar al profesorado y personal administrativo, así como dotar de la mayor cantidad posible de terrenos y edificios escolares a la sociedad.

La expansión educativa llegó principalmente al sector urbano, de clase media, el cual aprovechó la inversión pública realizada en infraestructura: escuelas, colegios, carreteras y caminos que comunicaran fácilmente la urbe.

El nivel de "progreso" que estaba alcanzando el país (construcción de plantas eléctricas, hospitales, puentes, etcétera) exigía la modernización educativa. Por tal razón, se hizo necesaria una población con conocimientos técnicos y comerciales que trabajara en el sector secundario, máxime cuando el sistema capitalista, todavía en expansión mundialmente, propició la inversión extranjera en las naciones subdesarrolladas, por lo que se hizo necesario crear condiciones óptimas (infraestructura, mano de obra calificada, etcétera) para atraer esa inversión.

El incentivo de los nuevos empleos se acompañó también de políticas educativas tanto para mujeres como para hombres. Resultan interesantes, en este sentido, las cifras acerca del perfil educativo de las trabajadoras y trabajadores en el país, pues tanto en la década de 1950 como en 1973, es más alto el porcentaje de mujeres que trabajan y estudian que el de hombres. El Censo de 1950 señalaba que las cifras sobre último grado o año aprobado por sexo son bastantes similares lo que pareciera indicar que en nuestro país tanto hombres como mujeres tiene un nivel educacional similar (DGEC, 1950: 91).

Con base en este indicador del nivel educativo, se puede decir que las mujeres participaron de forma efectiva, sobre todo en la primaria, los primeros tres años. No es hasta 1970 cuando se inició la cobertura efectiva en secundaria, a partir de la política educativa que el gobierno implementó en esa década.

La crisis económica de finales de la década del setenta, había dejado al país con pocas entradas para invertir en educación. Así que, aunque se construyeron más aulas, estas no estuvieron dotadas de los elementos básicos para su funcionamiento: pupitres, sillas, pizarras, etcétera. Esto sucedió principalmente en zonas marginales, donde el progreso llegó bastante incompleto.

La expansión educativa permitió que la pequeña burguesía industrial obtuviera los beneficios de la inversión estatal. Los sectores urbano populares no fueron la prioridad de las políticas gubernamentales; por ello, la educación para esta población, aunque constituyó un medio para ascender socialmente, no cumplió las mismas funciones que en las capas medias del país. Las reformas en el ámbito educativo ampliaron el acceso de la población costarricense al sector laboral, mas esto no fue sinónimo de una búsqueda de condiciones de igualdad para la totalidad de habitantes.

La sociedad costarricense en general –incluidas las mujeres– participó en las transformaciones creadas por el Estado intervencionista. De 1886 hasta finales de la década de 1940, el sistema educativo no tuvo grandes reformas y sus políticas fueron desorganizadas; sin embargo, a partir de la década de 1950 el panorama cambió y se crearon estrategias educativas en función de las demandas económicas de la sociedad costarricense.

La primera generación de mujeres entrevistadas (aquéllas que tenían entre 70 y 90 años) estudió bajo las directrices educativas anteriores a 1950; esto quiere decir que sus vidas no fueron afectadas por los cambios operados con las transformaciones constitucionales. Sin embargo, las siguientes generaciones (las que a la hora de la entrevista tenían entre 40 y 69 años de edad), sí aprovecharon, en alguna medida, las oportunidades que tales reformas brindaron como por ejemplo, los colegios nocturnos, tal cual se verá a continuación.

Vivencia de una época: la educación y el trabajo para las mujeres de los sectores urbano populares en los barrios del sur de San José

Comprender el rol desempeñado por las mujeres de los sectores urbano populares a partir de los cambios que se dieron en nuestro país entre 1950-1980 no implica solo un análisis de estadísticas, por muy precisas que sean. Existen elementos dentro de la cotidianidad y las interrelaciones de las personas que no se encontrarán en censos o encuestas, sino que forman parte de la memoria de quienes vivieron esas transformaciones.

Entendiendo que la memoria se constituye en un campo de acción donde los sujetos que participan de la investigación pueden reivindicar sus propios recuerdos para la historia, sus percepciones llevan a estudiar las identidades y relaciones de poder que construyeron en épocas anteriores. Ello permite comprender a la sociedad más allá de las fuentes escritas u oficiales, es decir, unir historia y memoria no como conceptos opuestos, sino como esa interrelación que permite profundizar en las investigaciones sociales.[7]

Para el caso de este estudio, los recuerdos de las mujeres de las barriadas del sur de San José permiten comprender esa parte de la historia no dicha, sobre su identidad y representaciones de la sociedad que construyeron, en medio de los cambios socioeconómicos y políticos de la época.

En este sentido, las entrevistas aplicadas ampliaron el panorama sobre la sociedad descrita en el apartado anterior –desde las medidas gubernamentales– lo cual permitirá a continuación analizar las formas en que la población estudiada se apropió de los cambios de la Costa Rica de mediados del siglo XX.

Educando a Costa Rica: un proyecto inconcluso para las mujeres de los barrios del sur de San José

Las entrevistas a las mujeres habitantes de los barrios del sur de San José permitieron reconocer los espacios que construyeron más allá de un sistema educativo que pensó poco en ellas, o de la "modernización" que se iniciaba en la década de 1950 y que fue base de las transformaciones económicas de 1970.

[7] En torno a esta idea, Kerwin Lee hace un llamado a trabajar desde la historia, la memoria: *We need to reconsiderer the relationship between historical imagination and the new memorial consciousness and we may begin by mapping the contours of the new structures of memory* (Kerwin Lee Klein, "On the emergence of memory in historical discourse", in *Representations* 69, winter 2000, p. 129.

La experiencia de acercarse al pasado desde los recuerdos de las personas, permitió profundizar en ciertos hechos que han sido omitidos desde la Historia tradicional. En esta investigación, las mujeres no se convirtieron en una cifra de análisis estadístico, ni en la descripción sobre el papel que ocuparon para el Estado o las políticas que este emitió para la población en general. En este trabajo se particularizó la experiencia femenina para dar voz a las mujeres de los barrios del sur de Costa Rica.

Por la metodología empleada, se lograron distinguir distintas generaciones de mujeres; el rango de edades de las entrevistadas está entre 40 y 90 años de edad y, por tratarse de diferentes generaciones, tuvieron distintas oportunidades educativas e incluso políticas en la sociedad costarricense (cuanto más jóvenes, mayores fueron sus oportunidades para estudiar).

De las entrevistas aplicadas, las señoras de más de 70 años afirmaron no haber concluido la primaria, la mayoría apenas logró estar en el Primer Ciclo de la Educación Básica. En el censo de 1950 se afirma:

> Existían 322,492 habitantes en edad de asistir a centros de enseñanza (7 a 24 años), cifra que representa un 40.27% de la población total. De ese número de personas comprendidas entre tales edades solo el 33.51% asistían a algún centro y el 66.49% no lo hacían (DGEC, 1950: 88).

Para esas personas, la educación formal no constituyó un derecho, pues de niñas y jóvenes sus mamás no les permitían salir de la casa o la situación económica misma se lo impedía. Así lo expresó doña Flor Miriam cuando se le preguntó si había logrado estudiar:

> No, porque no había suficiente dinero, yo llegué hasta segundo año [de primaria].[8]

Otras lograron avanzar en sus estudios, porque el estímulo lo tenían por ellas mismas, aunque esto no les permitiera terminar la primaria. Tal es el caso de Carmen Porras, quien afirmó que:

> Hasta quinto grado llegué yo y eso fue porque yo fui la que quise salir, pero hasta quinto grado ya no me gustaba ir a la escuela.[9]

[8] Flor Miriam Chavarría Mayorga. Entrevista realizada el 27 de mayo de 2007, casa de habitación, Luna Park.
[9] Carmen Porras Palma. Entrevista realizada el 28 de mayo de 2007, casa de habitación, Urbanización Saborío.

Por supuesto, para esta generación fue muy válido no estudiar. El contexto donde vivieron influyó para que vieran la educación como algo secundario. En primer lugar, porque el sistema en sí estaba muy desorganizado, había poco control sobre lo que se enseñaba, a quién y cómo se enseñaba. Recordemos que no fue sino hasta 1970 cuando se coordinó el procedimiento por seguir con la enseñanza en general. En segundo lugar, porque tanto ellas como sus familias se dedicaban principalmente a labores tales como la agricultura;[10] por tanto, el saber leer o sumar no tenía trascendencia, y para ellas el ascenso social no estaba en su horizonte de expectativas.

De igual forma, conforme la sociedad avanzaba ellas tuvieron que adaptarse a los cambios económicos, y para cuando el sistema educativo empezaba a masificarse, ellas ya estaban casadas y con familia que atender. Además de que, al no ser "jovencitas", se sentían desfasadas para iniciar los cursos lectivos.

Algunas de ellas lograron llevar cursos de costura o belleza, como es el caso de Flor Miriam Chavarría, quien lo aprendió de una "viejita" que vivía en barrio Aranjuez. Sin embargo, nunca ejerció el oficio aprendido y se dedicó a trabajar limpiando casas dentro del barrio (Urbanización Saborío).[11]

Doña María Isabel Umaña Cartín, de 73 años, fue la única de este grupo que logró llegar hasta el cuarto año de la educación secundaria en un colegio nocturno. Es un ejemplo de la mujer que se adaptó a las condiciones económicas de la segunda mitad del siglo XX; una de sus motivaciones fueron sus dos hijos, además de la experiencia de haber sido madre soltera.

El carácter de estas mujeres, muchas veces tosco, pareciera que fue tomando forma a raíz de las experiencias dentro y fuera de sus hogares, la doble jornada que cumplieron al trabajar y cuidar de su familia, la cantidad de hijos e hijas que tenían que alimentar, así como un contexto donde el urbanismo les quitaba espacio a los cafetales, donde era fácil encontrar trabajo. Esta generación se enfrentó a una sociedad que se urbanizaba, y ellas no estuvieron preparadas para hacerle frente.

Aquéllas que no tuvieron un esposo que las mantuviera o aquéllas cuya familia era muy numerosa, tuvieron que optar por trabajos informales, ya fuera lavando ajeno, aplanchando, en restaurantes como meseras o dentro del comercio informal vendiendo tacos y prestiños. Al final, y a pesar de vivir los cambios drásticos de la economía costarricense, aquéllas que no estudiaron lograron crear mecanismos económicos de subsistencia para sacar adelante a sus hijas e hijos y, eso sí, impulsar en esta nueva

[10] Durante esa época, el distrito de San Sebastián estaba divido en fincas que se dedicaban principalmente a actividades cafetaleras, y en menor medida a la caña y ganadería. Tres de los dueños eran Víctor Wolf, la familia Musmanni y la familia Saborío. Esta información fue recopilada en las entrevistas.

[11] Flor Miriam Chavarría Mayorga. Entrevista realizada el 27 de mayo de 2007, casa de habitación, Luna Park.

generación el estudio, que empezó a ser necesario para adaptarse a las nuevas condiciones de existencia.

Por estas razones, las señoras en el rango de 41 a 56 años, lograron estar en el sistema educativo de secundaria,[12] incluso terminar e ingresar, en unos pocos casos, a la universidad. Tal es el caso de Nidia Rivera, con 49 años, quien estudió Enseñanza de las Ciencias y actualmente ejerce esa profesión en un colegio en Hatillo; o de otra entrevistada de 47 años, quien quiso permanecer anónima, ella estudió Enfermería.

Esto quiere decir que, cuanto menor es el rango de edad, mayor es la proporción de mujeres que ingresaron al sistema educativo. Esto no implica que todas concluyeron la secundaria. Según el censo de 1984, cuando estas mujeres estaban en edad para ser graduadas del colegio, en el distrito de San Sebastián (uno de los estudiados en esta investigación) solo 158 habían finalizado los estudios de secundaria.

Evidentemente ellas entraron a un contexto donde, debido principalmente al modelo de exportaciones, se les exigía otro tipo de relaciones. En la década de 1970 no solo su estudio era parte de los planes políticos, sino también la inserción en el mercado laboral demandaba que tuvieran cierto nivel de preparación académica.

Según la Encuesta de hogares de 1976, en la provincia de San José (no está desagregado por cantones o distritos) en el rango de 12 a 24 años (edad para estudiar) 85,292 personas estaban estudiando,[13] lo que representa el 40.5% de la población total. En comparación con 1950, la cifra se dispara, sobre todo en secundaria.

Las transformaciones educativas que se venían gestionando desde la década de 1950 estaban permeando a la población costarricense. Según se avance en el periodo de estudio, así aumentan los recursos económicos destinados a la educación (gráfico 3), lo cual se reflejó en el crecimiento en infraestructura de los centros educativos, apertura de matrícula para todos los niveles, contratación y capacitación del personal docente, lo que ineludiblemente llevó a que la segunda generación de mujeres de este estudio contaran con mayores oportunidades de desarrollo que sus antecesoras.

[12] Fuera de ese rango, se presenta el caso de doña Sila Hernández, con 68 años de edad, quien logró cursar hasta los Estudios Generales en la Universidad de Costa Rica. Esta excepción puede deberse a la influencia de sus padres, de orientación comunista, quienes apoyaron a Rafael Ángel Calderón Guardia para la Guerra de 1948 y eran de mentalidad muy abierta. Doña Sila afirma que ella también fue comunista. Sila Hernández Méndez. Entrevista realizada el 1 de abril de 2008, casa de habitación, barrio San Martín.

[13] De estas, 42,548 son féminas y representan el 49.88%. DGEC. Encuesta de hogares, 1976, p. 46.

Fuente. Adaptación de Quesada Camacho, Juan Rafael (1999), *Costa Rica contemporánea: raíces del Estado Nación*. **Editorial de la Universidad de Costa Rica, p. 284.**

La apertura de instituciones de enseñanza media como el Liceo del sur (en 1958), el nocturno Ricardo Jiménez y el Colegio Técnico de San Sebastián, representó opciones académicas, técnicas y laborales a las personas habitantes de los barrios del sur de San José. Sin embargo, quienes se graduaron de bachillerato en estas casas de estudio fueron una minoría, pues la mayoría llegó hasta el Tercer Ciclo de la Educación General Básica: sétimo, octavo y noveno años (DGEC, 1984).

Si bien es cierto las políticas de desarrollo llegaron a los barrios del sur de San José, la calidad que se ofrecía no era la más adecuada para la población. Las mujeres de esta generación desertaron, según las entrevistas, o por su fracaso escolar (tener que repetir algún nivel) o por casarse. No hubo incentivos para que regresaran a las aulas. La inversión educativa, entonces, no fue suficiente para que ellas alcanzaran niveles superiores de educación.

Durante la década de 1970, el interés de estas jóvenes se reflejaba en una vida más orientada hacia el consumismo: la masificación del cine y la televisión les mostraba la "familia ideal" proveniente de los Estados Unidos; a esto se suma, el crecimiento en el poder adquisitivo, debido al auge de la industria nacional. Sin embargo, ello no afirmó el deseo de independencia de esta mujeres; al contrario, incidió para que la ilusión del matrimonio y, en algunos casos, la necesidad de salir de sus casas, las llevara a casarse antes de los 25 años, decisión que repercutió directamente en sus estudios.

Según la Encuesta de hogares de 1976, el porcentaje de personas estudiantes casadas es considerablemente más bajo que el de las personas estudiantes solteras. Así en el rango de 19 a 24 años de edad existen 19,984 estudiantes solteros, mientras que la cifra baja a 364 estudiantes casados en la provincia de San José (DGEC, 1976: 63). Esto quiere decir que en esa época el matrimonio implicaba, para la población en general, dejar de estudiar. Ello se daba con mayor fuerza en las mujeres quienes guiadas bajo la idea de ser económicamente custodiadas por sus maridos, no encontrarían razones para seguir estudiando; en el caso de las que sí lograron estudiar (el 6% de todas las entrevistadas), el estímulo vino de sus madres y de la necesidad de aprovechar las opciones laborales; las entrevistadas que terminaron sus estudios eran madres solteras o se casaron una vez concluida la secundaria.

El sector laboral de las mujeres de los barrios del sur

Según la década en que nos ubiquemos, así variará el significado del trabajo en las mujeres de Costa Rica, quienes para 1950 estaban dedicándose, en su mayoría, al sector servicios. No obstante, en el caso de las mujeres del distrito de San Sebastián, esta realidad no se daba necesariamente en esos términos. Según nos cuenta Ana Mata, aunque ella no trabajaba de manera remunerada, sus vecinas sí lo hacían, principalmente en la finca de los Musmanni, donde recogían café.

En este sentido, el paisaje que las rodeaba, en transición desde lo rural a lo urbano, les generó ciertas oportunidades. Es cierto que estas mujeres no tuvieron muchas opciones en los estudios, las fincas les permitieron ganar lo suficiente para comprarse artículos personales como ropa, o ayudar con la economía del hogar.

Sus trabajos remunerados eran transitorios, producto de las cogidas del café o de alguna oportunidad para aplanchar o lavar ajeno. Esto en el caso de las familias con menores recursos, pues había otras en que las hijas tenían prohibido el trabajo remunerado, como el caso de Ana Mata; dicha excepción se dio por un asunto de estatus dentro de la comunidad, pues su padre era el dueño de la pulpería.

La vida dentro de este paisaje les permitía subsistir con lo que tenían y cosechaban. Así lo cuenta doña Rosario Rivera, quien afirma que a lo lejos de su casa vivía doña Trinidad, cuya familia era la encargada de cuidar la finca; ella le pasaba los sacos de mangos para que los vendiera en una verdulería que había puesto en su casa, cerca de barrio Brasil.

Según varias entrevistadas, para ellas el trabajo era suficiente siempre y cuando tuvieran el sustento básico. No hacía falta nada más para vivir. Mientras el arroz y los frijoles estuvieran, todo lo demás era ganancia. No había una diferencia social mar-

cada que las impulsara a desear más allá de aquello a lo que tenían acceso. Con tales ideas, su participación laboral remunerada estaba en función del entorno donde vivían, el cual no les exigía un nivel educativo, ni mucho menos laboral, para subsistir.

Conforme se llega a la década de 1960 la situación va cambiando. Los cafetales y cañales de la zona se empezaron a convertir en residencias; la población creció dentro de los barrios; aumentó el equipamiento urbano; las calles se extendieron, así como el acceso al agua potable y electricidad. Con el surgimiento de nuevos colegios y escuelas, las mujeres que estaban en edad de estudiar lo hicieron y, aunque no muchas ganaron su bachillerato, empezaron a conseguir puestos con mayores remuneraciones económicas que la generación anterior.

Había razones de peso para anhelar tener dinero. Ahora estas no se limitaban a ayudar a la familia. También existía la posibilidad de comprar la nueva mercancía que estaba en el mercado. Doña Mireya narra cómo ajustó dinero con su primer trabajo en una tienda de ropa, para comprar una plantilla de gas a su madre y dejar la cocina de leña a un lado; también cuenta cómo poco a poco fue adquiriendo la plancha y otros electrodomésticos que le facilitaban las labores domésticas, después de que la electricidad llegara a la cooperativa Hogar Propio.

Las siguientes décadas se caracterizaron por una "prosperidad económica",[14] puesto que accedieron a mercancías, productos de moda y entretenimientos (como el cine, los bailes, la televisión y música) que no habían tenido las generaciones anteriores.

Por tanto, el trabajo se convirtió en una nueva forma para acceder a la sociedad consumista que empezaba a nacer y, a través de la mercadería comprada, adquirir un nuevo estatus social frente a sus vecinas y vecinos.

Balance general

Como conclusión de este artículo, se puede afirmar que durante las décadas que van entre 1950 y 1970, la sociedad costarricense vivió vertiginosos cambios que marcaron el rumbo de sus habitantes. Sin embargo, esas transformaciones no se produjeron de la misma forma para todas las clases sociales ni para las mujeres y los hombres.

Quienes habitaron los barrios del sur de San José se toparon con una realidad diferente de la expuesta por los gobiernos. Sus trabajos apenas les garantizaban una entrada económica para sobrevivir. No obstante, a pesar de que la "época de oro" no se tradujo en una

[14] Entiéndase por prosperidad económica un aumento en el poder adquisitivo de la generación en el rango de 41 a 56 años, el cual fue mayor que en las mayores de 60 años. Desgraciadamente las cifras sobre esta situación no se encuentran en los censos o encuesta de hogares.

distribución equitativa de las riquezas para esta población, los beneficios de las nuevas funciones del Estado fueron utilizados por las mujeres y hombres para mejorar su calidad de vida y de la comunidad, principalmente en el consumo y equipamiento urbano.

La sociedad costarricense presenta un cambio en la forma de vivir de las mujeres de los barrios del sur de San José. Primero, a inicios del periodo, el poco acceso al estudio y el trabajo, no les marcaba mayor diferencia a esas mujeres, principalmente porque no se habían integrado a la sociedad consumista; su vida era sencilla.[15]

El trabajo de este sector dependió, en un inicio, de la forma como se vivía en los barrios estudiados: los tonos rurales del paisaje permitieron el desarrollo de una vida más sencilla y menos consumista. Al finalizar el periodo, en cambio, ellas están inmersas en una sociedad urbana, con mejores condiciones infraestructurales, de estudio y acceso laboral, lo cual las condujo a crear diferencias sociales dentro de la comunidad, a partir del poder adquisitivo de cada familia.

La construcción de nuevas escuelas y colegios masificó el acceso al estudio, y aunque muchas mujeres aprovecharon esta oportunidad, no todas lograron terminar el bachillerato. A pesar de ello, los años ganados les permitieron, a aquéllas que entraron a trabajar, acceder a puestos un poco mejor remunerados.

Conforme los barrios tuvieron acceso a los servicios de cañería, agua, luz e infraestructura vial, creció la demanda por nuevos trabajos. Este proceso transformó las vidas de sus habitantes, debido al consumo de productos que ofrecía el mercado. La vida de las mujeres "sureñas" se transformó, especialmente por su adaptación a los cambios impulsados desde las políticas gubernamentales; esa adaptación forma parte de todo un proceso de reconstrucción de identidad, conforme va cambiando el contexto nacional.

Dicho proceso no se limita ni a las políticas gubernamentales, ni a las transformaciones educativas o laborales de las féminas. Tiene que ver más con la construcción de esa imagen. Por ello, en la entrevista a Mireya Salas ella afirmó: "Mi mejor momento es ahora", no a su pasado, sino a ese presente donde ya no tiene que lavar en el río o cocinar con anafres, ni caminar por el barro. Para ella, la década de 1970 le aseguró una vida menos complicada; en cuanto al tema de la pobreza: "da lo mismo antes que ahora, siempre uno encuentra el arroz y los frijoles".

[15] Con estas ideas, no se desea afirmar que la vida fuera fácil, pues desde el trabajo no remunerado como las labores domésticas, las mujeres tenían una faena bastante agotadora; sus labores iniciaban desde las 4 de la mañana, cuando iban a recoger el agua y lavar al lavadero, de ahí pasaban a la limpieza de la casa y a cocinar con leña los alimentos, hasta las 7 de la noche, cuando con un rosario o una radionovela (en el mejor de los casos) terminaban la jornada.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarenga Venutolo, Patricia (2005), *De vecinos a ciudadanos. Movimientos comunales y luchas cívicas en la historia contemporánea de Costa Rica.* San José, EUNA-EUCR.

Cerdas Albertazzi, José Manuel (1994), "Condiciones de vida de los trabajadores manufactureros de San José". Tesis para optar al grado de maestro en ciencias. Programa de Estudios de Postgrado en Historia. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.

Censo de población, 1950. Costa Rica, Dirección General de Estadística y Censo, Ministerio de Economía y Hacienda.

Censo de 1950. Costa Rica. Instituto Nacional de Estadística y Censos.

Censo de población, 1963. Costa Rica, Dirección General de Estadística y Censo. Ministerio de Industria y Comercio.

Censo de población, 1984. Costa Rica, Dirección General de Estadísticas y Censos.

Encuesta de Hogares, empleo y desempleo (mayo 1976), Costa Rica, Dirección General de Estadística y Censo. Ministerio de Economía, Industria y Comercio, tomos I y II.

Diamond, Irene y Quinby Lee (1984), "Introduction", en *Feminism and Foucault. Reflections on resistance.* Northeastern University Press, Boston, 1988.

Foucault, Michel, "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, julio- septiembre de 1988.

Kerwin Lee, Klein (2000), "On the emergence of memory in historical discourse", in *Representations,* 69, winter.

León, Magdalena (comp.) (1998), *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Colombia, TM Editores.

Molina, Iván y Steven Palmer, 2002, *Historia de Costa Rica*. San José, EUCR.

—, (2005), *Costa Rica. Del siglo XX al XXI. Historia de una sociedad.* Costa Rica, EUNED.

Quesada Camacho, Juan Rafael (1999), *Costa Rica contemporánea: raíces del Estado Nación.* Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Plan Nacional de Desarrollo Educativo (1972). Costa Rica, Ministerio de Educación Pública.

Política sobre asesoramiento al Plan Nacional de Desarrollo Educativo para 1973. Costa Rica, Ministerio de Educación Pública.

Reuben Soto, Sergio (1982), *Capitalismo y crisis económica en Costa Rica. Treinta años de Desarrollo*. San José, Editorial Porvenir.

Rovira Mas, Jorge (1982), *Estado y política económica en Costa Rica. 1948-1970*. San José, Ed. Porvenir.

Saborío Valverde, Rodolfo. *Constitución política de la República de Costa Rica y sus reformas al 2009*, en http://www.cesdepu.com/nbdp/copol2.htm (consultado el 20 de agosto de 2009).

ENTREVISTAS

Ana María Gutiérrez, entrevista realizada el 28 de mayo de 2007. Asilo de ancianos, Luna Park.

Ana María Mata Umaña, entrevista realizada el 28 de mayo de 2007. Casa de habitación, Luna Park.

Carmen Porras Palma, entrevista realizada el 28 de mayo de 2007. Casa de habitación, Urbanización Saborío.

Corina María Chavarría Mayorga, entrevista realizada el 27 de mayo de 2007. Casa de habitación, Cooperativa Hogar Propio.

Filiberto Rojas Díaz, entrevista realizada el 28 de mayo de 2007. Casa de habitación, Luna Park.

Gladys Solís Lizano, entrevista realizada el 28 de mayo de 2007. Asilo de San Cayetano, Luna Park.

Guillermo Bermúdez Gamboa, entrevista realizada el 28 de mayo de 2007. Asilo de San Cayetano, Luna Park.

Sila Hernández Méndez, entrevista realizada el 1 de abril de 2008. Casa de habitación, Barrio San Martín.

Yolanda Sierra, entrevista realizada el 28 de mayo de 2007.Asilo de San Cayetano, Luna Park.

Transversalización de la perspectiva de género en la Universidad Autónoma de Guerrero: una experiencia

Luz Alejandra Cárdenas Santana[1]
Elena Susana Pont Suárez
Esperanza Hernández Arciga
Manuel Ángel Rodríguez

La ponencia tiene por objetivo mostrar la experiencia del trabajo académico y colegiado de las integrantes del cuerpo académico Diversidad Cultural y Estudios de Género, quienes han generado un discurso innovador en el debate académico. El contexto para esta experiencia ha sido el desarrollo de un proyecto de Reforma Institucional, acompañado de la implementación de políticas de corte neoliberal en el campo educativo que produjeron significativos cambios en la dinámica universitaria.

1

Según George Duby la Europa feudal estaba organizada por tres órdenes, el de los guerreros, el de los que trabajan y el de los que rezan (Duby, 1992). El ámbito del conocimiento se relacionaba con el de los que rezan (era en los monasterios donde se hacían y se resguardaban los libros) y las mujeres estaban excluidas de ese orden, pese a que contribuyeron con sus saberes a la sobrevivencia y desarrollo de la humanidad. Es más, en la percepción masculina del mundo, las mujeres no están contempladas en orden alguno, pertenecemos al caos.

De modo que las mujeres se movilizaron primero por acceder a las universidades y luego por tener un espacio propio dentro de ellas. Michel de Certeau (2000) se refiere al espacio propio como el lugar desde donde se elaboran estrategias y las/los actoras/es manejar sus relaciones con una exterioridad distinta. Así, desde su punto de vista quien no dispone de un lugar propio, una base para capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar su independencia, solo puede aprovechar las fuerzas que

[1] Integrantes del Cuerpo Académico Diversidad Cultural y Estudios de Género. Esperanza Hernández Arciga, coordinadora del CA. Luz Alejandra Cárdenas Santana, maestra Emérita de la Universidad Autónoma de Guerrero. Elena Susana Pont Suárez profesora investigadora del Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales. Doctor Manuel Ángel Rodríguez, profesor investigador del Instituto Internacional de Estudios Políticos Ignacio Manuel Altamirano.

Nota. La descomposición semántica por el mal uso de la sintaxis en la escritura en la lengua castellana es responsabilidad de quienes suscriben el artículo.

le resultan ajenas, solo puede elaborar tácticas, que Certeau entiende como el acto y manera de aprovechar la ocasión. El arte de hacer jugadas en el campo del otro (Certeau, 2000: 44).

En la lucha por la conquista del lugar propio, las mujeres académicas gestionan asignaturas y seminarios sobre temas de género, feminismo e innovadoras metodologías, que empiezan a proliferar en las universidades. Los estudios de género fueron ganando cátedras y programas. En ocasiones se pasó de los casos aislados a la conjunción de maestras e investigadoras en vinculación con el movimiento de las mujeres. En los Estados Unidos, por ejemplo, se ubica en 1960 cuando las activistas feministas solicitaron una historia que visibilizara la acción de las mujeres, proporcionara heroínas (Scout, 1999), pruebas de su actividad, explicaciones de su opresión y móviles para su lucha.

Así, se conquistaron materias (optativas en la mayoría de los casos) sobre historia de las mujeres u otras asignaturas que hacían visible esas presencias en el mundo del conocimiento. En este proceso se tardó algún tiempo para arribar a la necesidad de hablar de las mujeres en una pluralidad diferenciada y luego para utilizar la categoría género. Era difícil hacer patente la inequidad en la relación entre hombres y mujeres sin acudir a este concepto.

La lucha por el espacio propio no solo generó materias aisladas, sino también líneas de investigación y programas que en sus propios nombres muestran el proceso de evolución académica, tal es el caso del Programa Interdisciplinario de Estudios *de la Mujer* del Colegio de México (se destaca en cursiva de la mujer) y del Programa Universitario de Estudios de Género que se fundara después en la UNAM.

2

La historia de los estudios de género en la Universidad Autónoma de Guerrero en ese sentido es ilustrativa: el Cuerpo Académico Diversidad Cultural y Estudios de Género (CADCEG) fue el resultado de la gestión y productividad de las integrantes de la línea de investigación en estudios de género, fundada el 8 de julio de 1994 en la maestría en Ciencias Sociales, posteriormente, Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales de la Universidad Autónoma de Guerrero. Los antecedentes más inmediatos de esas actividades fueron la realización de talleres de capacitación sobre temas de género, para las académicas de la universidad y del movimiento de mujeres por la democracia. El trabajo realizado se nutre también de otras vertientes, la secretaría de acción femenil del Sindicato de Académicos de la Universidad Autónoma de Guerrero primero y del Sindicato de Administrativos después y de los esfuerzos de

otras compañeras que en las Unidades Académicas han generado equipos de trabajo y han introducido materias que incluyen temáticas relacionadas con los estudios de género en sus planes de estudio.

En la rectoría que correspondió al periodo 2002-2006 se logró que una compañeras, comprometida con esta perspectiva académica, fuera nombrada asesora del rector en asuntos de género, situación que no tuvo continuidad en la siguiente administración (2006-2010).

La preocupación por la difusión de los resultados de investigaciones sobre las problemáticas de género, impulsó la organización de varios foros estatales y nacionales sobre estudios de género; la publicación de la revista *Alteridad*, de carácter institucional y bianual, especializada en temas de género durante tres años, con seis números; se incorporaron materias obligatorias (espacio, identidad y género, metodología y técnicas cualitativa) en la currícula de la maestría en Estudios Socioterritoriales del Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales; se ha participado en conferencias, mesas redondas en las diferentes Unidades Académicas de la UAG sobre las investigaciones en curso y temáticas vinculadas con las relaciones de género.

El resultado de estas actividades ha sido proyectarse como un polo visible para la dirección de tesis de licenciatura y maestrías así como tener la oportunidad de realizar investigaciones para instancias gubernamentales, como es el caso del diagnóstico sobre género y pobreza, para la Secretaría de la Mujer del gobierno del estado de Guerrero, en el cual varias de las integrantes del cuerpo académico tuvieron participación. De la productividad académica de estos años dan constancias publicaciones estatales, nacionales e internacionales

El protagonismo liderado como grupo de académicas se sistematizó en una serie de actividades enfocadas a impulsar y afianzar el proceso de transversalización de la categoría de género en la UAG. Todo este esfuerzo como equipo, durante dieciocho años, aproximadamente, sumado a las múltiples relaciones de trabajo con distintas organizaciones e instituciones tanto dentro y fuera del estado, se ha materializado en el proceso de transversalización institucional que ha estado mediatizado por la participación en la Reforma Universitaria.

3

Frente a los desafíos del mundo contemporáneo y las urgentes necesidades que enfrenta el estado de Guerrero, tales como la extrema pobreza y las fuertes inequidades sociales, así como la emergencia de nuevos movimientos sociales, entre ellos el feminismo, la institución ha promovido la Reforma Universitaria, lo mismo que otras Ins-

tituciones de Educación Superior. En ese proceso se está dando una batalla ideológica importante para introducir y consolidar la transversalidad en el desarrollo formativo de esta magna casa de estudios.

4

Por transversalidad entendemos una estrategia de organización e instrumentación del curriculum que consiste en integrar al plan de estudios los enfoques educativos surgidos de los movimientos sociales y otras temáticas formativas reclamadas por la sociedad contemporánea. Los enfoques transversales, entre ellos la equidad de género, deben impregnar toda la práctica educativa.

Como resultado del III Congreso General Universitario, la Universidad Autónoma de Guerrero decidió emprender un proceso de reforma integral con el propósito de lograr mayor calidad y pertinencia en el desempeño de sus funciones sustantivas, cuyo resultado en la primera etapa fue el establecimiento de las bases estructurales y estratégicas de carácter académico–normativo, que orientan el cambio institucional hacia un nuevo modelo de universidad. En los fundamentos institucionales de dicha reforma se encuentra el Nuevo Modelo Educativo y Académico de la UAG, que dentro de sus estrategias, destaca la transversalidad.

De acuerdo con la Reforma Universitaria, las líneas transversales deben estar presentes, algunas en calidad de enfoques, dentro de los contenidos de las unidades de aprendizaje y también como parte de las actitudes que se deben promover en el proceso de formación universitaria. El Modelo Educativo y Académico de la Universidad Autónoma de Guerrero las llama contenidos transversales, en los cuales tendrán prioridad los aspectos emergentes e integradores que cumplen con el cometido educacional de abrir el currículum (y la universidad) a los grandes problemas, sociales, éticos, económicos, tecnológicos y culturales que la sociedad nacional e internacional enfrenta (Modelo Educativo, 2005).

En el Modelo Educativo y Académico de la UAG aprobado por el Consejo Universitario, se proponen los siguientes contenidos transversales. Entre ellos[2] se encuentran, los derechos humanos, la categoría género, multiculturalidad, diversidad, pluralidad, equidad, libertad, pobreza. Las actitudes y valores transversales que se destacan son la solidaridad, el respeto a la dignidad propia y de los otros.

[2] No solo son temas, algunos de ellos son también enfoques, es decir, la focalización de determinada problemática para abordarla o resolverla en el transcurso de una unidad de aprendizaje, Lo anterior implica una ubicación desde la cual nos representamos las cosas y los procesos. Aunque esto es un proceso cognitivo usual, no obstante, es importante definir y desarrollar dichas perspectivas.

Gema Celorio (1996) afirma que la transversalidad ha estado siempre presente en el currículum. Para esta autora las prácticas educativas, las formas de organización, la distribución del poder en el seno de la institución escolar son parte de la transversalidad oficial y de trámite, y, de lo que se trata, es de convertirla en transformadora.

Ahora bien, las orientaciones educativas a las que se hacen referencia, (educación ambiental, perspectiva de género, interculturalidad) han pasado por distintas fases en su desarrollo histórico y conducido a análisis más complejos de la realidad y consecuentemente propiciado cambios conceptuales y metodológicos en el mundo del conocimiento.

El Equipo de Educación para el Desarrollo de Bilbao, España, plantea que los enfoques introducidos de manera transversal pueden darse en dos momentos. Por ejemplo, en la educación para la paz un enfoque reducido puede ser la ausencia de guerra, mientras que un enfoque amplio se abocaría a las causas estructurales de la violencia y la educación en la resolución de conflictos.

En el caso de la UAG, considerando las resistencias, es posible pugnar apenas por ubicarse en un primer nivel. Una compañera del Cuerpo Académico Diversidad Cultural y Estudios de Género fue parte integrante de la Comisión de Reforma y tuvo a su cargo el diseño de la Etapa de Formación Institucional que constituía un conjunto de unidades de aprendizaje que deberían estar presentes en las nuevas currículas de las unidades académicas a nivel licenciatura.

La Etapa de Formación Institucional preparó los contenidos de las unidades de aprendizaje obligatorias para todos los programas educativos, entre ellas, el análisis del mundo contemporáneo, donde se incluyen los movimientos sociales, entre ellos el feminismo. Pero además se pretende que la educación ambiental, los derechos humanos y la equidad de género se incorporen no solo como temas, sino como perspectivas de análisis. Por otra parte se consideran, entre otras actividades, coloquios y mesas redondas con la participación de expertos que propicien la reflexión y el debate entre estudiantes y profesores, así como talleres interactivos para la expresión de la experiencia vivida a partir de los temas de las Unidades de Aprendizaje. Además, la producción de documentales, programas de radio, páginas web y textos, es decir ensayos, artículos periodísticos, capítulo de libros, cuentos, poemas.

Sin embargo, todo este trabajo ha tenido serias dificultades para llevarse a la práctica, incluso de la misma CRU, tal es así que la nueva dirección de la comisión de reforma dio a esta etapa una carácter opcional y no publicó los resultados de la misma. Las resistencias son evidentes pues la introducción de los enfoques transversales –incluida la perspectiva de género– plantean, entre otras consecuencias:

- Una crítica radical a la fragmentación del conocimiento, a la idea del saber científico como estático, deshumanizado y como lo único verdadero. Pone en cuestión una universalidad que resulta excluyente. Propone en cambio, una concepción dinámica de la ciencia como construcción social y afirma que no solo la ciencia es fuente de conocimientos y valoriza otras formas de aprehensión de la realidad, el arte, por ejemplo.
- Introducción de una nueva manera de concebir la realidad. La incorporación de lo dialógico transforma la concepción del mundo y tiene implicaciones epistemológicas. Así, el conocimiento, se vuelve más acorde con los requerimientos de un mundo en constante transformación. Estos postulados se vuelven vigentes en el proyecto de creación de un nuevo programa de maestría en el CIPES, resultado de un diálogo entre algunos académicos de diferentes disciplinas que reconocen la importancia de la transversalización y plantean una currícula nueva con diferentes orientaciones como son los estudios interculturales y de género.[3]
- La apertura de nuevos itinerarios ha posibilitado inclusión de novedosas temáticas, algunas de ellas relacionadas con los espacios que culturalmente habían sido considerados femeninos, como la vida cotidiana, la historia de la cocina y también aquellas que se modifican con un nuevo enfoque, por ejemplo los aportes de una perspectiva de género en la administración pública.
- El incremento de nuevas temáticas ha dado lugar al planteamiento de nuevas metodologías para la investigación. En el caso específico del cuerpo académico diversidad cultural y estudios de género de la UAG, se expresó en la lucha de algunas de sus integrantes por la incorporación de la metodología cualitativa en el curriculum de la maestría en Ciencias Sociales y en la maestría en Estudios Socioterritoriales.
- La perspectiva de género, lo mismo que otros enfoques transversales están mostrando la necesidad de la transdisciplina.[4] Los equipos, redes y programas de género están mostrando la obsolescencia de los acercamientos disciplinarios y su ineficiencia para dar cuenta de realidades complejas. En este mismo sentido es importantes subrayar que en el mercado ocupacional es cada vez mayor la demanda de profesionistas capaces de resolver problemas con el empleo de

[3] Este proceso se está dando con profundas discusiones con quienes siguen defendiendo una visión disciplinar y pretenden argumentar la falta de sustentación teórica y práctica de la transdisciplina y en consecuencia de los temas transversales.

[4] Derivado de estos planteamientos se da la transformación curricular del plan de estudio de la maestría en Ciencias Sociales del CIPES de carácter disciplinar a maestría en Estudios Socioterritoriales donde se organiza la currícula de manera transdiciplinar, proceso en el cual tuvimos una activa participación como integrantes del CADCEG.

saberes derivados de una multiplicidad de ámbitos (no solo disciplinarios) y capaces de trabajar en equipos interdisciplinarios.

- La experiencia acumulada en los talleres de género nos ha mostrado la riqueza de nuevas prácticas pedagógicas que se derivan de la creación de espacios para la recuperación de la experiencia pensada, cómo las actoras resignifican su experiencia y con ello ganan en autonomía, misma que es condición para su propia transformación.

No obstante, aunque tenemos agentes aliados quienes tienen propuestas desde otros movimientos sociales, en el caso de la UAG, hemos encontrado serios obstáculos, entre los cuales debemos mencionar las formas de organización académica diseñadas para implementar la Reforma Universitaria. Estas se refieren a la construcción de redes y colegios que priorizan a las unidades académicas, y no a los cuerpos académicos y por ende se ven limitadas por los estancos disciplinarios. La organización así planteada, curiosamente, se contrapone con la establecida por la Secretaría de Educación Pública, a través de PROMEP, que han dado mayor margen de maniobra a través de los cuerpos académicos que sí son temáticos y posibilitan los contenidos transversales como también el trabajo en equipos interdisciplinarios.

Tanto es así que en el caso de los estudios de género, el cuerpo académico consolidado (última evaluación de PROMEP) con el tema diversidad cultural y estudios de género, con una larga trayectoria de trabajo académico y compromiso con la transversalidad, tenemos la necesidad de una red de universitarias que nos permita seguir avanzando en el trabajo de género, pero como se menciona anteriormente, las redes se conforman en función de los programas educativos y no por temáticas relevantes. Otras redes con temas transversales enfrentan la misma dificultad.

5

La transversalización es un proceso que tiene por objetivo la igualdad de género, por este motivo las acciones son a largo plazo e implican diferentes fases o momentos. Sin embargo, tal como se ha señalado en este documento, esta estrategia de organización e integración del currículum educativo requiere de la participación comprometida de la institución. Es decir, la construcción de un marco normativo que contribuya a institucionalizar las prácticas y comportamientos. Esta ha sido la motivación del trabajo intenso y permanente de las académicas que impulsaron en un primer momento la creación de la Asesoría en Asuntos de la Mujer, abril del 2002 y la Coordinación de Asuntos de Género en el año 2009. *El objetivo de esta instancia fue desarrollar acciones*

tendientes a la institucionalización y transversalización de la perspectiva de género en todos sus procesos, esbozados ya en el Modelo Educativo y Académico de la UAGro (CUTEGGro, 2011: 6).

La formalización de estas prácticas requería la aprobación del Honorable Consejo Universitario: *...el 25 de junio del 2010, el* HCU *aprobó la transvesalización del enfoque de Género y mandató la elaboración de un proyecto institucional* (CUTEGGro, 2011: 7). El desarrollo de esta tarea requirió de la participación de personal académico con amplia experiencia en el tema o compromiso para trabajar en ese proyecto institucional. Se constituye así la Comisión Universitaria para el Enfoque de Género (CUTEGGro), integrada públicamente el 16 de marzo del 2011, presidida por el rector y la coordinadora de asuntos de género de la universidad.

> Esta comisión surge con el propósito de coordinar la construcción de los fundamentos que propicien una cultura de equidad entre la comunidad universitaria integrada por estudiantes, personal académico, representantes y personal técnico y de apoyo, en una vertiente de corresponsabilidad con la estructura de gobierno, los órganos colegiados y el proceso de reforma universitaria. Presenta una estrategia para la equidad de género que permita la aplicación de medidas articuladas estratégicamente mediante acciones afirmativas que corrijan las desigualdades existentes entre mujeres y hombres, que promuevan el desarrollo profesional, la capacitación y la participación en los procesos de toma de decisiones (CUTEGGro, 2011: 12).

Una tarea básica de la Comisión ha sido la elaboración de la Ruta Crítica para la transversalización del enfoque de género en la universidad. El proyecto fue el resultado del trabajo colectivo de las y los integrantes de esa organización, que ya estaba diseñado ampliamente para fines del año 2011. Las acciones que se plantean son capacitación y sensibilización[5] a participantes del cambio; diagnostico de la situación actual de las relaciones entre mujeres y hombres; transformación curricular; normatividad; planeación; evaluación del proceso para la transversalización; presupuesto con enfoque de género; defensoría de los derechos de las universitarias; seguimiento y asesoría permanente a unidades académicas. Cada uno de los temas contempla las acciones, estrategias y recursos necesarios para poder realizarlos.

El Consejo Universitario aprobó el 29 de marzo de 2012 el documento, que significó la coronación de un proceso que fue cimentado a través de muchos años de accionar organizado y colectivo. La materialización de este esfuerzo es la instrumentación de la

[5] Esta acción ya se inició en el mes de febrero del 2012 con un diplomado dirigido al personal universitario sobre los contenidos transversales, entre los cuales está género.

ruta crítica, como herramienta que posibilita, informar, debatir, compartir, negociar, formar en un discurso que tiene por objetivo, sensibilizar y transformar prácticas, saberes, ideas, contenidos educativos sobre las relaciones entre mujeres y hombres.

La realización de estas acciones en la institución requiere de la instrumentación y formalización de nuevos arreglos estructurales, de funcionamiento y comportamientos, los cuales generan resistencias personales, organizacionales y conflictos ya que afectan relaciones, espacios de poder y de control. Por esta razón, la mecánica del cambio se ha planteado de manera paulatina pero sistemática, construyendo definiciones y significados compartidos. De esta manera se plantean diversas etapas que permiten una mayor apropiación por parte de la institución de la transversalidad del enfoque de género para que la asuma como una estrategia de su responsabilidad.[6]

Para finalizar y retomando lo dicho al inicio de este escrito y parafraseando a Certeau (2000), si bien por mucho tiempo se ejerció "el arte de hacer jugadas en el campo del otro", se puede decir que un resultado de todo este proceso es haber construido un espacio propio desde el cual se podrá generar mecanismos estratégicos para la implementación de las acciones programadas y así poder impactar sustancialmente en la cultura institucional y actuar como agentes innovadores de la misma. Y aquí es conveniente recordar y enfatizar algunas directrices que se elaboraron en la reunión de Universidades públicas, marzo del 2009, entre otras propuestas que se hacen para construir puentes con diferentes espacios y relaciones académicas y administrativas.

Propuestas

En dicha reunión se acordó que la ANUIES promueva acuerdos con todas las universidades e instituciones de educación superior para conformar modelos, estructuras, planes de igualdad y los mecanismos a seguir, y contenga los siguientes puntos: La integración de la equidad de género dentro de las legislaciones de las universidades e instituciones de educación superior y su actualización a fin de promover la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres; La formación de una red nacional de coordinaciones de equidad que fomente el intercambio de experiencias y enriquezca los procesos de implementación de la equidad de género en las universidades e instituciones de educación superior; Promover vínculos con las legislaturas estatales y federales (UNAM-PUEG, 2009: 3).

[6] Realidad todavía no muy evidente en las prácticas cotidianas ni en los documentos oficiales, por ejemplo el Plan de Desarrollo Institucional no registra ninguna información sobre este proceso, además de invisibiliizar la participación de las académicas con un lenguaje sexista.

Además se propone: No limitarse a la introducción de temas o asignaturas, sino promover las habilidades y sobre todo los valores –como la equidad, el respeto a la diferencia– que se ligan a la lucha de los movimientos sociales y otras problemáticas relevantes; Promover una campaña de sensibilización sobra la lucha por la equidad de género que haga posible la aprobación en el Consejo Universitario de las propuestas curriculares apegadas al Nuevo Modelo Educativo y Académico. Aquí es conveniente señalar que se está concursando por recursos para realizar una campaña de sensibilización sobre el enfoque de género en la administración universitaria; Crear un programa permanente de formación, actualización y capacitación del personal docente sin el cual cualquier reforma es impensable; Y en general, promover los pasos diseñados en la Ruta para la incorporación del Enfoque de Género en la Universidad Autónoma de Guerrero, tarea que requiere de nuestros mejores esfuerzos.

Bibliografía

ANUIES (2011), La educación superior en el siglo XXI (1.2.2: México en el ámbito urbano), en www.anuis.org.

Bermejo, Diego (2005), *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*. Barcelona, Anthropos.

Certeau, Michel de (2000), *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer.* México, Universidad Iberoamericana.

CUTEGGro (2011), *Ruta para la incorporación del enfoque de género.* Universidad Autónoma de Guerrero, Mimeo.

Duby, George (1992), *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Madrid, Taurus.

Ferrajoli, Luigi y Miguel Carbonell (2006), *Igualdad y diferencia de género*. Consejo Nacional para prevenir la discriminación, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Colección Miradas 2.

Gema, Celorio (1996), "Desde una transversalidad de trámite a una transversalidad renovadora", en *Aula de Innovación educativa,* núm. 51, junio.

González, R. M., M. del P. Miguez, L. Morales, y A. Rivera (2000), *Construyendo la diversidad: nuevas orientaciones en género y educación.* México, Universidad Pedagógica Nacional.

Mendoza Pérez, Juan (2012), *Rendición de cuentas en los gobiernos municipales: tensión entre lo institucional y lo organizacional. El caso de un municipio del Estado de México*. Tesis de doctorado, México, UAM-Iztapalapa.

Modelo Educativo y Académico de la Universidad Autónoma de Guerrero (2005), *Gaceta Universitaria*, Órgano del Consejo Universitario, año 6, núm. 12.

PUEG-UNAM (2009), Caminos para la equidad de género en las Instituciones de Educación Superior (declaratoria), Reunión Nacional de Universidades Públicas. México, mimeo.

Scout, Joan (1999), "Historia de las mujeres", en Peter Burke, *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza Editorial.

Las mujeres cubanas antes y después de la revolución

Olivia Torijano Navarrete[1]

En el presente artículo realizo una síntesis donde se exponen los cambios inmediatos de la situación de la mujer cubana con la llegada de la revolución. Al independizarse de España y vivir su transición democrática en 1902 Cuba pasó a otro periodo bajo la constitución impuesta por Estados Unidos. De acuerdo con Margaret Randall en las nuevas leyes no había cláusulas que libraran a la mujer de su opresión: *The old spanish laws, as well as the entrenched spanish traditions, remained a firm part of the new republic as far as women were concerned* (Randal, 19747: 5). Aunque para Farber, el cambio económico, educativo y social en la República cubana se reflejó en la diferencia que creó entre la población urbana y rural.

La influencia extranjera tuvo un impacto significativo en la vida de las mujeres cubanas, pues por años se habían regido bajo las conductas españolas, ahora les era posible salir en grupo, pasear por las principales avenidas y hasta usaban más maquillaje que las americanas. Las pertenecientes a la clase alta salían al cine, fumaban en público y bailaban charlestón. Sin embargo, quienes no se adaptaban a estos cambios fueron aquellas familias que siguieron las costumbres españolas que limitaban la libertad de la mujer, como los típicos noviazgos largos que llegaban al hartazgo, donde quienes llegaban a casarse seguían confinadas a su casa pues no podían salir sin permiso o incluso sin la compañía de sus maridos. Igualmente, las viudas se quedaban en casa ya que no era bien visto volver a contraer nupcias ni que recibieran visitas masculinas (Thomas, 2004: 362). Por su parte, la clase baja seguía con las costumbres de finales del siglo XIX las mujeres que trabajan se dedicaban a la limpieza de casas o a la siembra del tabaco, pero ni sus padres ni sus maridos veían con buenos ojos que trabajaran fuera, preferían que remendaran y lavaran dentro de su hogar.

Para las décadas de 1920 y 1930 las mujeres de clase media se desempeñaban como operadoras telefónicas, maestras o secretarias, si se vivía en La Habana había oportunidades de tener un puesto en oficinas públicas, bancos y en grandes almacenes como El Fin de Siglo, El Encanto, y algunos años después en Sears (1942), y el Ten Cent (1950), *[en] El Encanto trabajaban alrededor de mil doscientos empleados, divididos en "muchachos", costureras y bordadoras, tenderos, cocineros, choferes y socios interesados, industriales y gerentes* (Méndez, 1981: 138).

[1] Cursa el doctorado en el Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, México.

En lo que respecta a la lucha por el voto femenino, en 1917, cuando terminó la Revolución de Octubre, surgieron varios grupos de mujeres cuyo objetivo era conseguir el voto. Aunque Julio César González Pagés, señala que la inquietud femenina por el voto inició con el Club Revolucionario Esperanza del Valle, fundado en 1896 y presidido por Edelmira Guerra. Según sus investigaciones, el Club Esperanza del Valle realizó el primer pedido de sufragio del que se tiene referencia entre los llevados a cabo por las mujeres cubanas como parte de una agrupación femenina.

El grupo más destacado de los fundados en 1917 fue el Club Femenino de Cuba, una organización que desarrolló una intensa actividad por los derechos de las mujeres. El Club encabezó importantes campañas favorables al sufragio femenino, reivindicaciones para las trabajadoras y asistencia social. De sus logros se destaca la creación de una cárcel para mujeres en Guanabacoa. El 30 de noviembre de 1921, por iniciativa del Club Femenino, se crea la Federación Nacional de Asociaciones Femeninas de Cuba (FNAF).

Para 1923 el Club y la FNAF habían reunido a treinta organizaciones para crear el Primer Congreso Nacional de Mujeres. Las delegadas discutían sobre los derechos de los hijos ilegítimos, protección para madres solteras y la importancia del voto femenino, entre otros temas. El Primer Congreso Femenino llamó la atención de la prensa en general y permitió que un importante grupo de mujeres empezara a realizar un nuevo tipo de periodismo alejado de los *recetarios de cocina y atenciones domésticas* (De la Torriente, 1985: 157).

En 1925 Gerardo Machado fue electo presidente de Cuba, durante su campaña prometió el voto a la mujer pero no fue concedido si no hasta 1934 por Ramón Grau. A pesar de esto, Machado hizo algunas mejoras, como la fijación de cuotas para los trabajos desempeñados por mujeres, el otorgamiento de un permiso para que las madres con hijos de brazos pudieran ser amamantados en el trabajo y promulgó una ley de protección a la maternidad donde se aseguraban los derechos de las trabajadoras embarazadas. Por su parte, el presidente Grau logró el acondicionamiento de guarderías en las instituciones, también reforzó las leyes para evitar el despido de las recién casadas en un intento para evadir los gastos de maternidad. Debido a esto algunas empresas extranjeras, como la Ten Cent optaron por no contratar tantas mujeres o cambiarlas a un régimen temporario para no pagarles beneficios (Smith y Padula, 1996: 18-19).

La incorporación de la mujer a la esfera pública fue aumentando progresivamente durante las siguientes décadas. La Habana ya era vista como un lugar de apuestas y prostitución. Para la mirada internacional, la mujer cubana se encontraba encasillada, los posters que promocionaban la isla como un destino vacacional se encargaron de

mostrar la imagen ya conocida de mujeres de grandes caderas, estilo rumberas, que siempre llevaban una canasta de frutos tropicales en la cabeza,[2] invitando a un ambiente de fiesta permanente. No obstante, la opinión dentro de la isla era diferente, ya que el gobierno americano alentó la educación, pues la media de los estudios llegaba al tercer grado de primaria. La educación se volvió responsabilidad de el Estado y a partir de 1916 se abrieron escuelas para la formación de maestros donde la mayoría de los estudiantes eran mujeres, dos años después había una de estas escuelas en cada provincia. Una cuarta parte de la población estudiantil en la Universidad de la Habana estaba conformada por mujeres, estudiaban educación, literatura y ciencias farmacológicas. En el campo se crearon las llamadas Escuelas del Hogar. Allí se enseñaba a las mujeres tareas propias de su sexo como coser, bordar, tejer canastas, cuidar apropiadamente a los niños, cocinar y otras tareas domésticas (Smith y Padula, 1996: 14).

Entre las profesiones prestigiosas se encontraban los médicos, abogados, arquitectos e ingenieros, de los cuales según la cubanista Margaret Randall, solo doce de estos puestos eran desempeñados por mujeres. La escuela de música también tuvo éxito entre ellas. Con el desarrollo de la radio[3] y la introducción de la televisión, las cubanas participaban cantando, bailando, e incluso formaron sus propias bandas. Entre las más destacadas se encontraban las orquestas: Ensueño, Anacaona, Orbe, Las Hermanas Álvarez y Las Hermanas Mesquida.

Para 1953 la aguda pobreza en el campo obligó a las mujeres a trasladarse hacia la capital, donde la única posibilidad para ellas era ser empleadas domésticas o prostitutas. Por otro lado, a causa de la creciente amenaza de revolución, en la ciudad se vivía una situación alarmante ya que Batista se encargó de organizar asesinatos y torturas para calmar el ambiente insurgente (Randall, 1974: 9). De acuerdo con Randall, en las circunstancias nacionales de miseria, la mujer sufría una triple opresión. La primera era de clase, pues sus opciones laborales se limitaban a ser sirvienta, prostituta o campesina; la segunda era la opresión sexual en un sistema económico donde el machismo era un sinónimo de *status quo*; y la tercera, la opresión de color, pues el racismo era una parte integral del balance de poder.

El dominio del capital estadounidense enfatiza el panorama prerrevolucionario, los trabajadores estaban incómodos debido a que no podían ascender de puesto por

[2] Frutos precisamente producidos por la United Fruit Company. De acuerdo con Randall, quienes diseñaron los carteles creían que todos los bienes producidos en Cuba pertenecían a la inversión americana. La imagen de las mujeres y hombres cubanos respondían a la influencia política que Estados Unidos ejercía en la isla.

[3] Cuba fue el primer país de América Latina en transmitir la primera emisión de radio en 1922, después de Estados Unidos, Francia, Inglaterra y la ex URSS. Véase Willian, Luis (2001), *Culture and customs of Cuba.* Conneticut, Westport, Greenwood Press, p. 67.

no ser americanos. En su momento, el gobierno dio preferencia a los acuerdos e inversiones extranjeras, de tal modo que los cubanos ricos fueron perdiendo privilegios y por tanto sus riquezas. En 1958 el 90% de los servicios de teléfono y electricidad era dominado por los americanos, al igual que el 50% de los ferrocarriles, el 40 de la producción de azúcar y el 25 de todos los depósitos bancarios (Guerra y Maldonado, 2009: 26).

Las mujeres se unieron a la revolución ocupando un plano de igualdad relativa con respecto al hombre en el área laboral, situación que vale la pena mencionar, no se vio reflejada en la vida familiar. Durante la lucha desempeñaron el papel de costureras, cocineras; las pocas que sabían leer y escribir compartieron sus conocimientos; otras lograron alistarse en las tropas de la guerrilla. Tras haber alcanzado el triunfo en 1959 el nuevo gobierno anunció reformas urbanas donde la ley pedía que los trabajadores tuvieran cierto tipo de especialización. Por lo que se abrieron escuelas de educación básica y cursos técnicos especiales. A principios de la década de 1960, aproximadamente 70,000 mujeres dejaron la prostitución y lograron conseguir empleos dignos. También creó becas que proveían a niñas y jovencitas de un cuarto, vestimenta, libros, utensilios, y una ayuda mensual para gastos personales. En las regiones campesinas implementaron un sistema donde se alternaba la educación en el aula con el trabajo en el campo (Randall, 1974: 13-19).

Mientras se organizaba el sistema educativo en el entrenamiento de maestros y la adecuación de aulas, el trabajo de ama de casa de las cubanas citadinas era una actividad que comenzaba a ser despreciada, ya que las mujeres con estudios recibieron gran admiración de los demás por incorporarse al trabajo social, aunque fuera de manera voluntaria puesto que en 1961 durante la invasión a la Bahía de Cochinos y en 1962 durante la crisis de los misiles ellas ocuparon el lugar de los hombres en las fábricas y en el campo. De igual modo después de llegada de los huracanes eran ellas las encargadas de las evacuaciones, y de replantar los campos dañados.

La mayoría de los maridos temían que si sus esposas conseguían trabajo en alguna fábrica o se desempeñaban en la carrera de su elección, perderían el honor al ser seducidas por otro hombre. A los cubanos no les pareció que el poder patriarcal fuera transferido al Estado. Paralelamente, el desprestigio de las tareas femeninas tradicionales conlleva que los hombres eviten cualquier labor catalogada como femenina. En 1965 el Ministerio de Trabajo, en su afán de abrir el campo laboral para las mujeres, establece 437 tipos de labores aptas para ellas, mientras que prohíbe desempeñen otros 498 oficios que incluyen el manejo de maquinaria pesada, estar en la altura, bajo el agua, a muy bajas o muy altas temperaturas y tareas que requieren grandes esfuerzos físicos considerados peligrosos para su función reproductiva (Holgado, 2000: 89). La

resolución en principio es bien recibida, ya que abre oportunidades para ellas. Pero al mismo tiempo las prohibiciones refuerzan la idea de que la función primordial de la mujer es la reproducción.

Nara Araujo considera que: *el feminismo se veía como algo asociado a lo imperial, y que era un discurso que no tenía razón, porque si la revolución se encargaba de darle todo a la mujer, no se veía necesario hablar de feminismo, puesto que la lucha de clases era el principal objetivo de la revolución* (en López-Cabrales, 2010: 54). Entonces puede entenderse que los grupos de mujeres que anteriormente luchaban por igualdad de derechos y obligaciones no reaccionaran ante esta situación de manera abrupta, sino que esperaron a ver los resultados de los cambios promovidos por la revolución, pues hasta cierto punto las que apoyaron a ésta lo hacían convencidas de los beneficios que obtendrían.

Los cambios que se dieron durante la década de 1960 afectaron a la población de distintas maneras dependiendo de su estatus social. Por ejemplo, un año después se nacionalizaron las empresas, y la clase media y alta en su mayoría salieron del país hacia Miami, *donde intentaron recrear una Cuba que ya no existía* (De la Fuente, 2000: 379). En respuesta a la salida y abandono de inmuebles, las clases bajas que apoyaban las causas de la revolución se beneficiaron con la creación de la Ley de Reforma Urbana, la cual posibilitó *que las casas y edificios arrendados pasaran a ser propiedad de sus ocupantes, mediante el pago del precio legal en mensualidades equivalente al alquiler* (Guerra y Maldonado, 2009: 96).

En cuanto a la mujer cubana, el cambio organizacional impactó el orden de la vida cotidiana, pues se crearon nuevas organizaciones revolucionarias como la Asociación de Jóvenes Rebeles y la Federación de Mujeres Cubanas, conocida como la FMC. Las nuevas perspectivas ofrecidas por la FMC son muy propias para recoger la adhesión de las mujeres, además de que representa los intereses específicos de una gran parte la población que está a favor de los beneficios de una sociedad socialista. La Federación se considera imprescindible, pues para darle voz y derechos a las mujeres no podía pasarse por alto otorgarles ese sentimiento de unidad mediante una difusión ideológica, política y cultural. Con esto, se les daba su lugar como madres de familia y trabajadoras quienes transmitirían sus saberes a las nuevas generaciones (Gay-Silvestre, 1999: 156).

La FMC estaba organizada en unidades de barrio, regionales, municipales, provinciales y nacionales. Sus objetivos y actividades se daban a conocer a través de dos revistas, *Mujeres* y *Romances*. Estas publicaciones fueron el mejor medio para divulgar artículos discutiendo temas como la maternidad, impotencia, mitos de la menstruación, enfermedades venéreas, aborto, atención prenatal, entre otros (Smith y Padula, 1996: 174-175).

La FMC también se encargaba de crear brigadas para llevar información de salud a las familias de las regiones más alejadas sobre el polio, tétanos y difteria. Asimismo se discutía con las mujeres a cerca de la contracepción, cáncer, higiene femenina y se aseguraban de instruir y confirmar que las embarazadas asistieran a sus citas con el médico. Lo anterior, significó un gran avance para la mujer pues antes de la revolución el sistema de salud en las zonas rurales era llevado a cabo por el "sistema tradicional comunitario" el cual estaba compuesto por recogedoras[4] y curanderos. Con la llegada de las brigadas algunas recogedoras accedieron a recibir entrenamiento adecuado para dar atenciones y cuidados a las mujeres embarazadas evitando así mortandad infantil y transmisión de enfermedades (Araújo y Figueroa, 1985: 47-49). A la par el gobierno instauró un sistema de salud social, al cual todos los individuos tendrían acceso y era responsabilidad del Estado. La idea consistía en tener un sistema "integrado" que combaría medicina preventiva y curativa.

Para este entonces la participación de la mujer era vista como su integración a la revolución, aunque para ellas significaba un evento que les permitía "salir a la calle",[5] convivir con otras mujeres fuera del ámbito familiar y tener un trabajo.

Tanto las mujeres del campo, como las trabajadoras domésticas y prostitutas recibieron educación. Entre 1967 y 1976 las escuelas adoptaron un sistema pedagógico completo, el cual comprendía estudios de primaria, secundaria, instrucción para maestros y deportes.

Se organizó una escuela para las domésticas con el objetivo de alejarlas de la burguesía. Dado que no era fácil obtener el permiso de las señoras se trató de alentarlas a obtener el consentimiento por medio de estipendios y ropa nueva. Si el problema era la señora, alguien de la Federación asistiría a la casa para conversar e invitarla a cooperar con la causa. Las clases se impartían de noche. Una vez graduadas, podrían desempeñar puestos administrativos o como operadoras telefónicas, con lo que se suplía la ausencia de las asalariadas que se habían marchado de la isla.

En cuanto a las prostitutas, eran vistas como mujeres desventuradas a quienes era preciso enviar a escuelas para su rehabilitación. Allí, les proveía de educación vocacional e ideológica. A las que tenían familia les proporcionaban una pequeña ayuda económica. La mayoría de las mujeres reformadas utilizaron los estudios a su favor, no obstante, hubo quienes prefirieron regresar a la prostitución y eventualmente fueron encarceladas.

[4] Mujeres mayores, de aproximadamente 60 años que atendían los partos.

[5] Para tener una idea de la dimensión de la frase, Smith y Padula (1996: 37) comentan sobre las mujeres encargadas de ir de casa en casa compartiendo las tareas de la FMC que: *Sometimes they where accompanied by military escorts to protect them from counterrevolutionaries, or from spouses who did not approve of the revolution's intrusión into their households*.

Las mujeres de clase media tuvieron que hacer frente a los quehaceres sin ayuda alguna. Sin embargo, las amas de casa de clase baja se vieron beneficiadas por los servicios de agua, de electricidad, refrigeradores y lavadoras, así que, en teoría, su vida debía ser más fácil. Desgraciadamente a la par de estos cambios había cortes en los suministros de electricidad.

La revolución también se encargó de llevar los valores revolucionarios hasta la más alejada de las campesinas mediante los "círculos de estudio". En éstos se enseñaba geografía e historia de Cuba, la Primera Guerra Mundial y la transición del capitalismo al socialismo.

A pesar de los aciertos en materia de educación, salud y empleo otros aspectos fueron descuidados, como el espacio donde se desarrollaba la vida diaria de las familias. Sus viviendas estaban deterioradas y la mayoría de las personas vivían en hacinamiento. En 1967, faltando pintura y materiales a causa del boicot, los equipos de mantenimiento en La Habana fueron capaces de responder solo a un tercio de las ocho mil solicitudes recibidas al mes para la reparación viviendas (Smith y Padula, 1995: 14).

En el campo nuevas viviendas fueron diseñadas para fomentar a los pequeños agricultores a entregar la tierra y unirse a sus granjas o cooperativas. Las mujeres encontraron atractiva esta idea, ya que podían sociabilizar y gozar de energía eléctrica. Para los hombres, este concepto de la granja de la familia les arrebataba de las manos el poder masculino, y por tanto el control sobre los miembros de la familia.

Año tras año el gobierno estableció metas para la construcción de viviendas, que no eran cumplidas. A diferencia de África y Nicaragua, la construcción de viviendas en Cuba tenía una prioridad muy baja. Para 1970, la mala condición de la casa se convirtió en uno de los motivos más citados como causa de divorcio. También era posible que los recién casados vivieran con los suegros. En cuanto al divorcio, es importante resaltar que antes de la revolución las parejas trataban de permanecer juntas para proteger a los hijos, pero con la asistencia social que el gobierno proporcionaba a los menores y las nuevas oportunidades para la mujer, ya no era necesario que la pareja continuara unida.

Durante la década de 1970 el gobierno cubano había implementado diversas estrategias para beneficiar a las trabajadoras: por ejemplo, si tenían hijos tenían prioridad y se les asignaban horarios fijos; si estaban por dar a luz les daban hasta un año para que regresaran a trabajar sin peligro de perder su puesto (López-Cabrales, 2007: 24). Entre los planes más importantes llevados a cabo se encuentran: el Plan Jaba, que permitía a las mujeres dejar en las bodegas sus bolsas de compra con la lista de alimentos necesarios, ahí mismo se llenaban para que, al salir del trabajo, pudieran recogerlas sin tener que esperar en la fila; El Plan de Maternidad, que daba derecho a las embaraza-

das a dieciocho semanas libres pagadas y a seis días completos pagados para que pudieran ir al doctor durante el embarazo, el Código de Familia, casualmente aprobado el día de San Valentín. Este código daba derecho, tanto a la esposa como al esposo de realizar estudios y tener una profesión, y requería del compromiso tanto de la mujer como del hombre de compartir las tareas del hogar. Las parejas tenían que jurar este código antes de casarse y gracias al mismo era posible divorciarse si no se cumplía (López-Cabrales, 2007: 24).

El debate de la realización de las tareas del hogar o bien el asunto de la doble jornada, como los estudios feministas refieren, ha sido un punto importante en el Partido Comunista. Durante el Primer Congreso del Partido Comunista, se proclamó que: *es ineludible deber revolucionario, lograr la distribución equitativa entre los miembros de la familia de las inevitables labores del hogar. Es necesario que todos comprendan que ésta es una cuestión que ataña no solo a las nuevas generaciones, sino a todos los integrantes de nuestra actual sociedad* (Partido Comunista de Cuba, 1976: 607). El marxismo tenía una clara división entre el ámbito público de la producción y el privado que tomaba lugar en el hogar. La producción pública era socialmente útil y transformadora, mientras que las tareas domésticas eran denigrantes. Por tanto, el hogar, la fuente tradicional de poder público, respeto y legitimización de la sociedad cubana, fue desplazado, *reproduction and child rearing were merely "burdens" that hindered women's participation in the redeeming male province of production* (Smith y Padula, 1996: 95). Pero no hay dudas que bajo la luz de este debate la mujer cubana dejó de ver su libertad sesgada y los nuevos planes lograron que se integrara a la vida laboral en campos tal vez poco convencionales para la época como lo eran la ingeniería.

Conclusión

Me gustaría agregar que si la participación de la mujer durante los primeros años de la revolución significó para la revolución misma su integración al socialismo, para ellas fue el motivo de salir del ámbito familiar, estudiar y tener un trabajo. Aunque con el pasar de los años la visión del marxismo sobre la división entre el ámbito público de la producción y el privado que tomaba lugar en el hogar terminó viendo en las tareas domésticas un acto denigrante desplazando el hogar, la fuente tradicional de poder público, respeto y legitimización de la sociedad cubana. Esto último es tema para desarrollar en trabajos posteriores.

BIBLIOGRAFÍA

Araujo, Bernal Leopoldo y José Lloréns Figueroa (1985), *La lucha por la salud en Cuba*. México, Siglo Veintiuno Editores.

De la Fuente, Alejandro (2000), *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba*, 1900-2000. Madrid, Ed. Colibrí.

De la Torriente, Loló (1985), Testimonio desde dentro. La Habana, Editorial Letras Cubanas.

Farber, Samuel (2011), *Cuba since the revolution of 1959: a critical assessment*. Chicago, Ed. Haymarket.

Gay-Silvestre, Dominique (1999), "Papel y evolución de la mujer cubana desde 1959 a 1989", en Fourges Roland (comp.), *Mujer, creación y problemas de identidad en América Latina.* Venezuela, Universidad de los Andes.

González Pagés, Julio César y Leonardo Tur Broche (2012), *La Federación Nacional de Asociaciones Femeninas y el Club Femenino: primer intento de unificación de las mujeres en Cuba*, en http://www. redmasculinidades.com/resource/images/BookCatalog/Doc/00090.pdf (consultado el 12 de enero de 2012).

Guerra, Sergio y Alejo Maldonado (2009), *Historia de la revolución cubana*. Editorial Txalaparta, Tafalla.

Holgado, Isabel (2000), *¡No es fácil!: mujeres cubanas y la crisis revolucionaria.* Barcelona, Ed. Icaria.

López-Cabrales, María (2007), *Rompiendo las olas durante el período especial*. Buenos Aires, Corregidor.

—, (2010), "Mujer e independencias. La mujer revolucionaria antes de la Revolución cubana: logros y vicisitudes", en *Centro Virtual Cervantes.* Ministerio de Cultura del Gobierno de España, en http:// cvc.cervantes.es/literatura/mujerindependencias/lopez.htm (consultado el 24 de noviembre de 2011).

Méndez Capote, Renée (1981), *Amables figuras del pasado*. La Habana, Editorial Letras Cubanas.

Partido Comunista de Cuba (1976), *Primer Congreso. Informe central*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Randall, Margaret (1974), *Cuban women now*. Cadadá, Dumont Press Graphix.

Smith, Lois M. y Alfred Padula (1996), *Sex and revolution: women in socialist Cuba*. New York, Oxford UP.

Thomas, Hugh (2004), *Cuba: la lucha por la liberta. Barcelona,* Debate.

Mujeres, escrituras y exilios o el éxodo de las escritoras centroamericanas hacia México

Teresa Fallas Arias[1]

La Tierra, con todos sus encantos y toda su belleza,
es al fin y al cabo la Tierra de todas las "Evas exiliadas".
Czeslaw Milosz *(Elogio del exilio)*

A una escritora fuera de su país de origen
pareciera como si le crecieran alas.
Roberto Bolaño

Pensar el exilio en estos tiempos conduce a representaciones en las cuales confluyen lugares, espacios, territorios, naciones y hogares, imágenes ligadas al devenir, a los tránsitos y a los viajes, a lo propio y a lo extraño (Arfuch, 2005: 12). Sin importar si el exilio emerge con las expulsiones arquetípicas del Paraíso o de Caín, origen del destierro después de la caída, lo cierto es que la humanidad no ha dejado de desplazarse, incesantemente.

Las puestas en escena del destierro en la historia son inacabables. Se vislumbran en las tribus de cazadores tras los grandes mamíferos, en las invasiones de los conquistadores quienes con pretextos de "evangelizar" y "civilizar" exterminaron civilizaciones enteras, se descubren, asimismo, en las desbandadas de poblaciones huyendo de sequías o guerras interminables, en los pueblos perseguidos y desaparecidos por fanatismos ideológico-racistas y en los migrantes cuando abandonan su tierra natal en búsqueda de nuevas oportunidades. Las imágenes de los desterrados llenan la historia pues la condición nomádica es inherente al ser humano.

La región centroamericana conoce de migraciones, pues su historia *no es solo una historia de civilizaciones y culturas que ascienden y caen, sino una historia de poblaciones que vienen y de poblaciones que van* (Acuña, 2007: 95). De esta errancia saben las escritoras del área quienes debieron huir hacia México, para escapar al asedio político-ideológico o del puritanismo entronizado en sus propios países que no les permite ir más allá de los límites conventuales.

El éxodo de las escritoras centroamericanas hacia la región del aire transparente, como llamó Alexander von Humboldt a México, ha sido constante desde la década de 1940 hasta finales del siglo XX. Unas perseguidas por defender los principios democráticos frente a las políticas capitalistas impuestas por las tiranías en la región, otras

[1] Doctora en Letras y Artes por la Universidad Nacional de Costa Rica. Adscrita a la UNCR.

fastidiadas por la mojigatería y los cotilleos provincianos, todas emigraron seducidas por la metrópoli cultural posrevolucionaria, urbe por la cual circulaban desde las primeras décadas del siglo XX, todo tipo de ideas vanguardistas en las que predominaban la libertad estética en la forma, en el pensamiento y en la expresión (Schwartz, 2002: 25).

Las escritoras centroamericanas se exilian en México: *un país con libertades públicas, sin censura, sin quema de libros, sin temor a las vanguardias, sin beatería, un país que era verdaderamente el centro de la vida intelectual del continente* (Mercado, 1998: 123), y hacen de él la Patria de las mujeres exiliadas. Se refugian en este país debido a las persecuciones político-ideológicas, a la búsqueda de nuevos horizontes para la creación literaria y en un intento por dejar atrás marginaciones y estigmatizaciones típicas del puritanismo en sus propios países.

Las primeras escritoras centroamericanas se exilian en México desde la década de los cuarenta hasta los años sesenta, época caracterizada por las dictaduras en la región. El éxodo continuó entre 1970-1990 durante el conflicto bélico en el que se involucraron algunos países del área y persistió hasta la posguerra. Entre las escritoras centroamericanas que se exilian en México, en diferentes periodos conflictivos, están las salvadoreñas Lilian Serpas y Amparo Casamalhuapa, la hondureña Clementina Suárez, las costarricenses Ninfa Santos, María Isabel Carvajal, Eunice Odio y Yolanda Oreamuno, las guatemaltecas Yolanda Colom y Aura Marina Arriola y, las nicaragüenses Aura Rostand, María Lourdes Pallais, Gema Santamaría, Carmen Sobalbarro, Gloria Gabuardi y Gioconda Belli.

La diáspora detonó en Centroamérica con el establecimiento de regímenes represivos o dictatoriales en Honduras, El Salvador, Nicaragua y Guatemala, países en los cuales fue habitual el hostigamiento sobre los opositores. Si bien Costa Rica mantuvo una relativa estabilidad, al optar por gobiernos más representativos y otros sistemas de participación política con visos democráticos, ejerció la persecución como lo prueba la expulsión de la escritora María Isabel Carvajal, en 1948, por sus ideas revolucionarias, sus críticas al gobierno y su activismo político-ideológico pues fue fundadora del Partido Comunista en Costa Rica y mentora de los principales miembros de esa agrupación. El puritanismo implantado en la sociedad costarricense provocó también que algunas escritoras recurrieran al exilio voluntario en su búsqueda de universalizar su escritura.

Unas más otras menos la legión de escritoras centroamericanas que siguieron el camino del destierro dejaron en sus obras literarias las improntas del exilio. Así se percibe en la novela *El angosto sendero* de la escritora salvadoreña Amparo Casamalhuapa en el relato *México es mío*, de la escritora costarricense Yolanda Oreamuno y, en algunas "Cartas", de la también costarricense Eunice Odio, textos correspondientes al primer periodo de exilios (1940-1960) en los cuales descubro algunas vivencias que las obligaron a exiliarse en el país del norte, revelo parte de las estrategias usadas para

apropiarse de México, evidencio los anhelos de universalizar su escritura y vislumbro el desarraigo traumático y las experiencias de soledad y penuria económica.

Poéticas del exilio

Si hay una escritora que profundiza en las causas por las cuales desde la década del cuarenta del siglo XX las escritoras centroamericanas iniciaron el éxodo hacia México es la salvadoreña Amparo Casamalhuapa, quien en la novela autobiográfica "*El angosto sendero*" destaca el hostigamiento político-ideológico de los regímenes dictatoriales sobre los pueblos de la región. Además muestra la estrechez cultural y la mojigatería impuestas en las sociedades provinciales por el sistema de dominación masculino, como se percibe cuando Rosalba, *alter ego* de Casamalhuapa, revela los motivos del destierro y su travesía por los países centroamericanos, mientras es perseguida hasta la frontera mexicana.

La persecución de los ciudadanos centroamericanos fue habitual durante la década del treinta, periodo en el cual las dictaduras se propagaron en la región. En El Salvador llegó a la presidencia, mediante un golpe de estado, Maximiliano Hernández Martínez, genocida que *ordenó asesinar –en tres meses– a doce mil ciudadanos inermes para consolidarse en el poder* (Casamalhuapa, 1971: 66). Este tirano, con el poder en sus manos, prohibió se le diera trabajo a Rosalba en las escuelas oficiales y municipales del país, como represalia, pues esta maestra *se había negado sistemáticamente a trabajar a favor de la reelección del citado dictador*" (Casamalhuapa, 1971: 39). El asedio aumentó cuando la maestra redactó y proclamó un discurso en el cual exhortaba a los salvadoreños a luchar contra el déspota y sumó su voz a las voces indignadas contra Hernández Martínez que aparecían frecuentemente en periódicos, revistas y *en hojas sueltas clandestinas a causa de la represión gubernamental* (Casamalhuapa, 1971: 38).

El posicionamiento de Rosalba al declarar: *yo como mujer salvadoreña, protesto con todas mis fuerzas de un gobierno que en nombre del orden público ha venido callando las voces de los hombres honrados* (Casamalhuapa, 1971: 41), resulta impensable en una sociedad dictatorial-patriarcal donde lo común era la sumisión de las mujeres. El desafío al poder provocó la hostilidad del sistema representado no solo por el tirano, sino por el cura, el padrastro y la madre quien asume también los prejuicios que, contra las mujeres, circulaban en esa época en la sociedad centroamericana.

La alianza del tirano con la Iglesia se manifiesta cuando el cura, "orejas" del dictador, orquesta la confesión de los fieles con la intención de delatar las conspiraciones contra el déspota. Esta confabulación Iglesia-Estado desengaña a Rosalba que se aleja de los ritos iglesieros, renuncia a confesarse y deja de concurrir a las ceremonias eclesiásticas. Este distanciamiento religioso despertó la ira materna perceptible en el

enfrentamiento madre-hija cuando Rosalba reclama: *no trate de obligarme a ir a misa todos los domingos, porque ya no creo que la liturgia de esa iglesia o la otra sea lo más importante en la vida de los seres humanos* (Casamalhuapa, 1971: 30).

En su rebelión contra el poder, Rosalba desobedece también las prácticas conventuales aplicadas por su padrastro quien, educado en un colegio salesiano, impuso *un rígido catolicismo basado en la infalibilidad del Papa, la confesión diaria o semanal y la indiscutible autoridad del dogma* (Casamalhuapa, 1971: 24). Empeñado en la obediencia de su hijastra no acepta ninguna réplica; lo *que él hablaba estaba siempre bien dicho, así, porque sí... Nadie debía interrumpirlo cuando tomaba la palabra, porque eso lo "sacaba de quicio"* (Casamalhuapa, 1971: 24-25). También le prohíbe la lectura de los libros sin licencia eclesiástica, en una sociedad donde las películas y los libros los censuraba la Iglesia.

La rebeldía de Rosalba contra el tirano, el cura y el padrastro va más allá cuando traspasa *los límites que corresponden a la conducta de una señorita* (Casamalhuapa, 1971: 45), como le reconviene su madre al censurar el discurso que, contra el gobierno, emitió en público, arenga que la convirtió en una fugitiva en su país y en los vecinos. El discurso, pronunciado en un parque de la ciudad salvadoreña, desató la persecución viéndose obligada a huir hacia México disfrazada unas veces de india y otras de varón, para evadir a los militares del aparato represor.

El lastre de la sociedad puritana se deja sentir en cada país centroamericano por los cuales huye Rosalba. Lo palpa y lo testimonia cuando al cabalgar a horcajadas, por "no saber montar a caballo como mujer", escucha las críticas proferidas por algunos viajeros hondureños en los cruces de caminos: *gente de 'a caballo' que miraba con hostilidad y censura a la muchacha montada como varón* (Casamalhuapa, 1971: 90). Lo percibe, también, cuando auxilia a una joven embarazada a quien los padres quieren enviar a otro país para esconder la "deshonra familiar". Lo descubre, asimismo, en las palabras de un hondureño que recrea el ideal de mujer: *la piel blanca o a lo más, trigueña; el maquillaje sumamente discreto; un algo elegante en el vestir; la voz dulce y el ademán escaso... Así había aprendido desde niño que debía ser lo eterno femenino para el hombre completo* (Casamalhuapa, 1971: 110).

Lo advierte, además, cuando el puritanismo difundido en toda la región, deslegitima las prácticas de escrituras femeninas al valorarlas como una afición, según cataloga la madre de Rosalba la escritura de su hija. Y lo experimenta en el estribillo "las literatas son locas", reiteración, entrecomillada y sarcásticamente expresada por las mismas escritoras con la cual Casamalhuapa desmonta tal imaginario; una invención de la que se valió el canon literario, durante siglos, para excluir a las escritoras de historiografías y antologías literarias y de la que hizo eco la sociedad de la época para descalificarlas.

En su huida hacia México, Rosalba se lamenta de las riquezas territoriales y afectivas que deja atrás debido a la persecución de los tiranos, quienes, confabulados, tienen to-

mada la región. Pero el acoso y el miedo experimentado por la maestra quedan atrás una vez atravesada la frontera mexicana, especialmente cuando después de un largo viaje por tierras mexicanas logra divisar a lo lejos el Distrito Federal al cual bosqueja a partir de las resplandecientes luces, dejando en las sombras sus vivencias en la metrópoli.

UN LUGAR DE DEMARCACIONES IMPRECISAS

Si Casamalhuapa devela en la novela *El angosto sendero* algunos de los motivos que indujeron a las escritoras centroamericanas a exiliarse en México durante el periodo de preguerra en Centroamérica, omitiendo toda referencia sobre su vida en este país, la escritora costarricense Yolanda Oreamuno, exiliada por voluntad propia, complementa la historia sobre la experiencia del destierro en el relato *México es mío*. En esta narración Oreamuno recrea su lugar de pertenencia cuando inventa un mapa de los suburbios capitalinos con demarcaciones imprecisas; una cartografía en la cual converge la cultura popular mexicana, los senderos del bosque de Chapultepec y las grandes avenidas de la urbe, por donde van y vienen gentes presurosas. En esas fronteras imaginarias incorpora, además, el cielo mexicano, espacio que se transforma con la luz y con las sombras.

Pese a repudiar la cultura popular de su propio país, como se aprecia en los textos *El ambiente tico y los mitos tropicales* y en *Protesta contra el folklore*, del libro *A lo largo de un corto camino*, Oreamuno atesora la cultura popular mexicana, sensibilizándose ante la industria artesanal productora de: "*castillos de hojalata*", "*aeroplanos de cartón*", "*guajolotes de fibra*", *volantines nerviosos, ruedecillas de colores que giran y giran, engañifas de retazos [...] Industria del miserable sin taller que trabaja de noche para la incertidumbre de un comprador que siempre regatea* (Oreamuno, 1961: 167). Inmersa en lo folklórico y lo pintoresco mexicano, Oreamuno también se apropia de los mariachis quienes, con sus raídos trajes, se desplazan por *el Tenampa o Xochimilco, abrumados, envejecidos, aunque algunos tengan doce años [...] Mariachis de ojos tristes, con cara de indio pobre que ha perdido su chinampa* (Oreamuno, 1961: 166).

En sus intentos por forjar su lugar de pertenencia Oreamuno hace suyos los caminitos angostos de Chapultepec *bordeados de yerba fina, rígida, erecta; de musgos acolchados o rastreros,* –junto con– *las amplias calzadas guardadas por centenarios ahuehuetes* (Oreamuno, 1961: 164-165). Se adueña, además, de las gentes de la gran urbe que presurosas *se arraciman en las esquinas esperando un camión y se vuelven más íntimas hacia el recuerdo de la casa abrigada, acogedora* (Oreamuno, 1961: 163), y queda cautivada con las gentes anónimas que van de aquí para allá sin ver nada por su premura, muchedumbres en las que presiente sus pesares y alegrías.

Si en algunos pasajes Oreamuno traza límites precisos al apropiarse del refinamiento artístico de México, de sus bellos edificios y portales españoles, en otros des-

quicia las fronteras de su cartografía deseante al confesar su pasión por el anonimato de la urbe, contrastándolo con el provincialismo de las ciudades centroamericanas donde todos sus habitantes se conocen. Su avidez por el anonimato se evidencia al expresar: *México es mío cuando me pierdo, número solo, en sus grandes avenidas, y es mío cuando lo miro correr, atropellarse, y avanzar. Es mío cuando me acoge amistoso, y es mío aún, cuando indiferente me rechaza* (Oreamuno, 1961: 168). Con esa misma perspectiva se apodera del cielo mexicano al que no le pone fronteras, un cielo *tan alto, tan alto [...] con tardes transparentes, sin celajes, de un solo color, viajero a violeta* (Oreamuno, 1961: 163); un universo que se transforma con el paso de las horas y de las estaciones.

Es a ese país posrevolucionario, vanguardista y de gran riqueza cultural al que Oreamuno hace suyo, sin mostrar ninguna nostalgia por lo propio. Con el destierro la escritora inicia la búsqueda de un lenguaje universal para su literatura; *no aquél que entienda solo el cubano, o el guatemalteco, o el tico* (Oreamuno, 1961: 296), sino el lenguaje que supere los regionalismos, según confiesa en una de sus cartas.

Escrituras en fuga

> y seguí el camino que entiendo que es el mío
> (**Odio**, 1996: 316).

A universalizar su escritura también aspira Eunice Odio, escritora que quiere regalar a sus amigos el horizonte, con todas sus consecuencias (Odio, 1996: 301), obsequio con el cual se agasaja ella misma cuando decide exiliarse primero en Guatemala y después en México. Aunque la búsqueda por superar regionalismos la lleva a México, su deseo era emigrar a Europa, anhelo insatisfecho, como lo explica al escritor venezolano Juan Liscano en una de sus cartas:

> Quería ir a Europa. Me ví anegada por América, bloqueada, enceguecida por ella. Descubrí que lo que necesitaba saber en esta etapa de mi carrera, estaba fuera de América. No había un país siquiera –desde Chile hasta los Estados Unidos–, que me dijera lo que a todo trance necesitaba escuchar. Estaba claro que debía irme [...] pero un hecho azaroso –una verdadera catástrofe–, se interpuso y me empujó hacia México (Odio, 1996: 336).

Pero si en una etapa de su vida se siente asfixiada en América, en otro periodo le rinde homenaje nombrándola poderosa, bella, loca, impredecible: *múltiple y una. Diferente y múltiple en su acontecer; una en su ser.* Y *nuestra en el momento de su fastuosa unidad* (Odio,

1996: 298). Lo mismo ocurre con México, un país al que si bien llega por azar pronto la seduce con su riqueza cultural. Así se percibe cuando expresa: *no es extraño que en México haya surgido, con fuerza avasalladora, una corriente de suprarrealismo que se aparta substancialmente del cerebral fundado en las teorías acerca del subconsciente, para ir más allá: hacia los misterios que encierran el ser humano y el universo* (Odio, 1996: 144). En el reconocimiento a ese país y a su movimiento cultural agrega:

> Durante los últimos cinco años ha sido visible que México se mueve poderosamente hacia fuera. México se extrovierte, se comunica demostrando que ha llegado a su etapa de madurez [...] México está caminando, con paso fuerte y seguro, de su centro hacia fuera. Tal fenómeno se nota [...] en la tarea de sus escritores y artistas jóvenes de mayor significación. Estos han dado el salto que los salva del límite, y los pone a contemplar al hombre de todas las latitudes, definido por su esencia y no por su circunstancia (Odio, 1996: 299).

Es tal la pasión por México que lo esboza como una especie de tierra prometida: *el país más bello de nuestra Hispanoamérica. ¡Ni más ni menos!* (Odio, 1996: 370). Sin embargo, la belleza de México y sus gentes no le bastan a la poeta, pues, perteneciendo al sector acaudalado costarricense, apenas sobrevive a las penurias económicas con traducciones mal pagadas o incobrables. Por ello, los comentarios habituales en las cartas a sus amigos, relacionados con problemas monetarios, llegando al extremo de reconocer que en algunos periodos de su vida como exiliada, *no tenía ni un centavo, ni una cama en que caerme muerta* (Odio, 1996: 337), o les escribe: *vivo en déficit constante [...] cada día se hace más intolerable* (Odio, 1996: 378).

Pero si en algunas ocasiones se palpa la angustia por no tener dinero ni para su propia subsistencia, en otros momentos se pregunta retóricamente: ¿Para qué quiero ser rica si puedo ser poeta? *Dios sabe que preferiría pedir limosna, si fuera preciso, antes que me fuera negado el gran don carismático* (Odio, 1996: 386). Es evidente que, pese a las privaciones monetarias, la escritora no se desanima por cuanto en México encuentra el anonimato requerido para pensar y crear, según le manifiesta a un amigo: *paso la mayor parte del tiempo concentrada en mí misma; sin derramar ni una gota de mí* (Odio, 1996: 317). Esta introspección es impensable en las ciudades centroamericanas marcadas por el provincialismo, especialmente en ese *pueblón llamado San José de Costa Rica (que se atreven a llamar capital de la república* (Odio, 1996: 393), ciudad de la que se marcha para crear su poesía.

Otras veces el anonimato parece una condena y no una liberación. Este sentimiento se intuye en el comentario: *Y yo aquí solísima en esta casa, sin hablar (más que de vez en cuando con las cosas: el reloj, las flores, las calabacitas, que son hermosas por fuera y divinas por dentro, etcétera) durante días y días, con ninguna alma viviente* (Odio, 1996: 361). Tal vez a ese

aislamiento por voluntad propia se debe su nostalgia por los afectos como se percibe cuando se despide de sus amigos con: *un abrazo del tamaño de un árbol bell* (Odio, 1996: 396), o *un abrazo, largo, un abrazo* RÍO (Odio, 1996: 394).

Si Eunice Odio busca en México el anonimato para escribir también encuentra en la gran urbe un público-lector para su poemario *Tránsito de fuego*, pues según declara: *son prácticamente una legión los que desean tenerlo* (Odio, 1996: 358). Además en ese país alterna con grandes de la literatura mexicana, entre ellos Octavio Paz al que desprecia por el comentario sobre su obra, aunque parece vanagloriarse por la comparación que Paz establece entre ella y poetas reconocidos: *Tú querida, eres de la línea de poetas que inventan una mitología propia, como Blake, como Saint John Perse, como Ezra Pound; y que están fregados, porque nadie los entiende hasta que tienen años o aun siglos de muertos* (Odio, 1996: 382). El vaticinio sobre la incomprensión de su obra la lleva a asegurar que Octavio Paz *como profeta es una pantufla* (Odio, 1996: 382), y para demostrar lo equivocado que está el escritor mexicano, cuenta lo sucedido el día que fue invitada a leer su poema en las Galerías Excelsior:

> Acepté sin ganas. Llegué a tiempo. Hallé que la sala principal ya estaba repleta con unas cuatrocientas personas sentaditas muy serias. Pronto sentí –por aquel gran silencio casi religioso que reinaba y la tensión que había en la atmósfera– la enorme comunicación que había entre el público y yo y empecé a leer como nunca. El poema se lee en hora y media, porque es inmenso (lo escribí en seis meses). Cuando terminé descubrí que aquel enorme silencio no lo habían mantenido las 400 personas de la sala principal sino también otras 800 o poco menos, que se apiñaban en la parte de la galería donde se vendían libros y café y que llegaban hasta la calle. ¡Qué increíble que más de 1.000 personas hayan mantenido un silencio tan total y perfecto! Y más si se toma en cuenta que el poema es de los más difíciles del libro (Odio, 1996: 382).

En este comentario epistolar al escritor y amigo Juan Liscano se puede vislumbrar que Eunice Odio descubrió lo que buscaba al exiliarse en México: la gran metrópoli para deambular y elegir su destino, el horizonte para volar, el anonimato para meditar, el tiempo para escribir, la pasión para crear y los grandes escenarios para seducir al público con su palabra poética. Además encontró el espacio fundacional para vivir, un hogar simbolizado por su casa a la cual describe amorosamente: *Mi casa no solo ha de ser limpia, sino bella; de una belleza especial [...] Mi casa es una casa donde cualquiera [...] que entre si tiene sensibilidad dice: ¡qué lugar tan agradable! Tal vez es lo único seductor que tengo: mi cas* (Odio, 1996: 322).

Es fascinante advertir la forma en la cual Eunice Odio elabora la idea de hogar pues si el exilio dejó en la incertidumbre conceptos tradicionales como lugar de origen, ho-

gar o nación, la escritora se arraiga a la tierra extraña creando una nueva noción sobre la idea de hogar pese a evitar llamarlo de esa manera, en una especie de renunciación de las certezas inculcadas en su tierra natal.

Esta escritora en fuga descubrió en México lo que no encontró en el *pinche país donde nací* (Odio, 1996: 409), según testimonia en una de sus cartas. El resentimiento contra Costa Rica, país de donde salió por voluntad propia, es frecuente en los textos de Odio y, también en los de Oreamuno, pues estas escritoras de gran belleza física, arrastran el estigma de ser divorciadas en una época en la cual la mayoría de las mujeres debían resignarse a obedecer las pautas socioculturales. En su deambular ambas eligen radicarse en México buscando escribir un tipo de literatura que trascendiera las estrechas fronteras nacionales.

EN EL UMBRAL: LAS ESCRITURAS DEL DEAMBULAR

En esta exploración bosquejé las razones expuestas por algunas escritoras centroamericanas para exiliarse en México durante el periodo de preguerra en Centroamérica. Los motivos del éxodo son múltiples; se deben a las persecuciones político-ideológicas, a la estrechez cultural, a la beatería imperante en la región y a la búsqueda de universalizar la escritura, como se vislumbra en los textos analizados. He puesto en escena relatos de vida sobre las travesías y las relocalizaciones en las cuales los exilios se vuelven escritura.

A través de los diferentes textos estas escritoras recrean un amplio panorama del exilio, pues esbozan el asedio, la fuga, la configuración de un espacio de pertenencia, el gozo del deambular anónimamente por la gran urbe, el proceso creativo y los traumas emocionales por la pérdida de los afectos, sin dejar de lado las pesadumbres por las carestías laborales y económicas que conlleva el destierro.

Las experiencias límites vividas en el destierro las compele a forjar un lugar de pertenencia real o imaginario y la sensación de desarraigo las lleva a apropiarse de espacios con demarcaciones imprecisas cuando trazan cartografías difusas y hasta contradictorias, pues lo rechazado en su país de origen es celebrado en la nación que hacen suya.

Con esta indagación he vislumbrado que no se puede hablar de exilio sino de exilios, pues mientras algunas escritoras abandonan su país para salvar su vida ante el acoso del tirano y palpan la nostalgia de lo perdido, quienes eligen el destierro de manera voluntaria y con intenciones de reinventarse a sí mismas, delatan su añoranza cuando los recuerdos de la tierra natal despiertan el rencor por la tensión entre lo propio y lo ajeno. Además las diferencias de clase, de nacionalidad, de instrucción, de ideología y de profesión, entre unas y otras, trastocan cualquier pretensión esencialista.

En este acercamiento al tema mujeres, escrituras y exilios, he analizado una novela, un relato y unas cartas. No establecí jerarquías entre los distintos géneros literarios, pues las escrituras de las mujeres en su búsqueda por evadir lo pautado por la cultura hegemónica, desestabilizan cualquier clasificación canónica. Estas escrituras sacan a la luz espacios llenos de posibilidades de fuga, subversión, creación y liberación; unos espacios en los cuales me inscribo para seguir indagando las escrituras de las travesías con ánimos de búsqueda más que de anclajes en litorales consabidos.

Bibliografía

Acuña, Víctor H. (2007), "Elogio del inmigrante", en Acuña Víctor H, *Historia e incertidumbre*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Arfuch, Leonor (2005), "Cronotopías de la intimidad", en Leonoar Arfuch, (comp.), *Pensar este tiempo*. Buenos Aires, Paidós.

Bolaño, Roberto (2004), "Exilios", en Roberto Bolaño, *Entre paréntesis*. Barcelona, Anagrama.

Braidotti, Rosi (2004), *Feminismo, deferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona, Gedisa.

Casamalhuapa, Amparo (1971), *El angosto sendero*. El Salvador, tipografía Ungo.

Chang, Elaine (2003), "El cruce de fronteras: feminismo, posmodernismo y subjetividad fugitiva", en Michelsen, Scoot y David Jonhson (comps.), *Teoría de la frontera*. Barcelona, Gedisa.

Grimson, Alejandro (2003), "Disputas sobre fronteras", en Michaelsen, Scott y David Johnson (comps.), *Teoría de la frontera*, Barcelona, Gedisa.

Massey, Doreen (2005) "La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones", en Leonor Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo*. Buenos Aires, Paidós.

Mercado, Tunuma (1998), "Esa mañana en la que creí estar en Asia", en Pablo Yankelevich (coord.), *En México, entre exilios. Una experiencia de sudamericanos*. México, Plaza y Valdés.

Milosz, Czeslaw "Elogio del exilio", en Suplemento *Forja,* núm. 2, 1998, Semanario Universidad de Costa Rica.

Morley, David (2005), "Pertenencias. Lugar, espacio e identidad", en Leonor Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo*. Buenos aires, Paidós.

Odio, Eunice (1996), *Obras completas*. Peggy von Mayer (ed.), San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica y Editorial de la Universidad Nacional.

Oreamuno, Yolanda (1961), *A lo largo de un corto camino*. San José, Editorial Costa Rica.

Sala, Lucía (1998), "Los frutos de una experiencia vivencial", en Pablo Yankelevich (coord.), *En México, entre exilios. Una experiencia de sudamericanos*. México, Plaza y Valdés.

Schwartz, Jorge (2002), *Las vanguardias latinoamericanas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Vergès, Françoise (2005), "Deambular y escribir", en Leonor Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo*. Buenos Aires, Paidós.

El "ser mujeres" a través de tres organizaciones de mujeres guatemaltecas durante su refugio en México

Zulma Saraí Gallegos Velásquez[1]

Introducción

Históricamente en América Latina la mujer ha tenido un papel relegado, es decir ni activo ni importante en la toma de decisiones. Su papel se ha visto reducido al de ser engendradoras de futuros ciudadanos. Es decir, las mujeres solo han tenido como ámbito de acción el hogar, la educación de los hijos y nada más.

Durante la guerrilla guatemalteca, 1954-1993, el país se vio sumido en un estado de violencia y descapitalización brutal. Los estragos de dichos acontecimientos tienen hasta el día de hoy graves y profundas secuelas entre sus pobladores e instituciones principalmente. Durante dicho evento bélico, la situación de las mujeres se hizo patente ya que fue hacia ellas donde se dirigió la mayor parte de la violencia, ya sea para reducir el actuar de los contrincantes o para atemorizar a la población civil y, si no se unían a su lucha tampoco se unieran al del contrario. Al ser las féminas el principal foco para atemorizar al contrincante a la población civil, tuvo que huir para no ser víctimas de la represión.

Es importante mencionar que, en un inicio, quienes dieron mayor apoyo a las mujeres para escapar o salvaguardarse de un sufrimiento mayor, fueron las iglesias, agencias humanitarias, organismos no gubernamentales, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas y en cierta medida, el pueblo y gobierno mexicano.

Las mujeres, niños, ancianos, indígenas y clases bajas fueron las más afectadas. El ser expulsado del territorio de origen, de sus costumbres, tradiciones y de los lazos afectivos es una dura prueba para cualquier ser humano. Es, como menciona Sheriff Chalakani, una muerte y un renacimiento. Las minorías, como en casi todas las experiencias fuertes que suceden en un país, son las más afectadas.

Para fines de este trabajo se desarrollará cómo influyó en la concientización de las mujeres sobre su ser, valor y posición en una sociedad y la importancia de ello durante el refugio que tuvieron en México. Se analizará a partir de la experiencia de las mujeres refugiadas guatemaltecas en cuanto el cambio a la concepción de sí mismas y de su entorno al encontrarse solas, huyendo de su país y con un futuro por demás incierto.

[1] Estudiante de maestría en Historia, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
Nota. La descomposición semántica por el mal uso de la sintaxis en la escritura en la lengua castellana es responsabilidad de quien suscribe el artículo.

Lo que inició este estado de concientización entre las mujeres guatemaltecas fue el hacer un análisis sobre el tipo de opresión, discriminación y explotación que sufrían en sus lugares de origen, del cual no tenían conciencia como tal, y cómo al verse solas tuvieron que afrontar los problemas que ello conlleva, como lo es el ser padre y madre, el salir a trabajar y el tener que exigir y defender sus espacios públicos.

Al ser un tema del que no se ha investigado mucho –ya que la experiencia de organizaciones de mujeres en el exilio no fue algo muy común en la década de 1980– la que escribe tuvo que leer textos sobre mujeres refugiadas en otras latitudes de América Latina donde tuvieran más o menos las mismas condiciones y que presentaran los mismos patrones culturales que las guatemaltecas en México. Por ello, consulté un artículo sobre refugiadas salvadoreñas en Honduras de Álvaro Artiga González. Este autor menciona que las mujeres refugiadas salvadoreñas insistían en que los padres les restringían el acceso a la escuela, aunque les gustara, ya que les decían que de las letras no iban a vivir, así que se les instruía en las actividades domésticas, lo cual sí les iba a servir ya que su destino sería cuidar de sus hijos y atender a su compañero de vida. Esto fue parte del "shock" cultural que tuvieron que internalizar las guatemaltecas que se refugiaron en nuestro país, ya que en los campos de refugiados se les comenzó a instruir en las letras y a construir metas propias por el bien de sí mismas y de sus hijos.

La situación de exclusión y marginación que vivieron aquéllas mujeres en su país de origen, al momento de llegar a México, según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas eran: *a*) En Guatemala, la mayoría de la tierra está concentrada en pocas manos. El 3% de la población poseían el 85% de la tierra y el 15% restante de las tierras estaba distribuida entre el 97% de la población. Las mujeres casadas eran quienes menos poseían tierra; *b*) Solamente el 8% de los 116,209 títulos de propiedad entregados entre los años 1954 y 1996 habían sido para mujeres; *c*) Marcada discriminación en la ley que rige al Instituto Nacional de Cooperativas (INACOOP), ya que a la mujer se le excluye e la toma de decisiones en las comunidades; *d*) La mayoría de instituciones y ONGS que llevan proyectos de desarrollo a las comunidades no han respondido a las necesidades de las mujeres; *e*) Las mujeres rurales han sido excluidas de la participación política prácticamente como tradición política.

Proceso de concientización en las mujeres guatemaltecas

Thomas Skidmore y Peter Smith mencionan que la razón por la cual las mujeres no tienen un papel predominante en las transformaciones políticas y culturales en América Latina es el machismo:

> Una norma central de ésta la constituyen las nociones de machismo, celebración de las expresiones sexuales y sociales de la potencia y virilidad masculinas. Durante siglos, esta idea ha proporcionado precepto y justificación para formas variadas de agresión y dogmatismo, que a su vez se han vinculado a la protección del honor. Parece que el machismo tuvo su origen en las concepciones medievales de la caballería y se adaptó firmemente al cambio social. En todo caso, sigue vigente (Skidmore, 1996: 74).

Agregan que, dentro del imaginario latinoamericano se caracteriza a la mujer bajo el mito Mariano, es decir, de la Virgen María, donde se pide y exige de ella, que sea pura, sumisa, semidivina, que posea una superioridad moral y fortaleza espiritual. Además se espera que sea abnegada y que ruegue porque se perdonen "las travesuras" de su esposo, hijos y demás familiares, casi exclusivamente masculino, que han caído en pecado. Romper con este paradigma cultural es todo un reto, sobretodo en comunidades donde dichos patrones se encuentran tan firmemente enraizados. Como Elsa M. Chaney predijo en 1979: *las mujeres latinoamericanas probablemente no repetirán los modelos de liberación femenina estadounidense o de Europa Occidental. Tienen su realidad propia [...] Cualquier cosa que hagan, las mujeres latinoamericanas decidirán su curso de acción en el contexto de su cultura y aspiraciones* (Skidmore, 1996: 77 y 78). Este trabajo precisamente pretende mostrar una vía por la que optaron las mujeres guatemaltecas que, a pesar de ser el estrato social más vulnerable, en cuanto a indígenas y pobres; habría que sumar la agravante de estar fuera de su país de origen. Sin embargo, el enfrentarse y escapar de una realidad tormentosa y desdichada, les hizo cobrar conciencia sobre lo valioso de la vida y el preservarla. Es decir, iniciaron un proceso de concientización con base en su realidad inmediata.

El proceso de concientización que tuvo lugar en las mujeres indígenas guatemaltecas refugiadas fue el hecho de verse diferentes. Es decir, mientras se encontraran en sus lugares de origen reproduciendo una y otra vez los patrones de convivencia que hasta ese momento se habían convertido en incuestionables dentro de sus prácticas de "sana" convivencia no había ningún problema; sin embargo, cuando tienen que huir por la guerrilla que asolaba sus lugares de origen para salvarse asimismas y a sus hijas e hijos y encontrarse con que eran viudas, huérfanas, violadas, humilladas, mutiladas y "arrojadas" al mundo con nada más que su vida, es cuando sucede una fractura entre lo que son (lo que social y culturalmente se les había enseñado que eran) y lo que podían y debían llegar a ser para sobrevivir. Es cuando comienza un proceso de replanteamiento sobre su ser, su deber y su poder ser. El siguiente párrafo es ilustrador:

> Vinieron los soldados y mataron a quince personas y nosotros nos escondimos en la montaña. Quebraron las cabezas de los niños y yo vi cuando violaban a las mujeres. Sacaron los fetos de las mujeres embarazadas y les quebraron sus cabezas [...] Nos trataron peor por ser indígenas, no solamente son armas y balas, sino quemando los hogares y cultivos (Casaús, 2007: 257).

Es interesante mencionar que, y según palabras de Laura O´Dogherty, el conflicto social centroamericano atrajo problemas económicos en toda la región. En todos los conflictos sociales en las últimas décadas, donde la población civil es la más afectada. Ello por el hecho de que ahora las luchas tienen un carácter global y las distinciones entre combatientes, simpatizantes, las familias del bando contrario, son cada vez más difíciles de distinguir. La represión empieza a ser indiscriminada y en algunas ocasiones, incluso, se reprime como un arma preventiva (O´Dogherty, 2000: 49).

Artiga menciona que, y según el caso de exilio salvadoreño en Nicaragua, Honduras y Panamá, el ser población inminentemente rural da un panorama del tipo de personas que salían de sus lugares de origen, incluyendo sus prácticas sociales. La mayoría de las personas que se vieron obligadas a salir fueron mujeres, niñas, niños, ancianos y ancianas. Un rasgo importante en estos refugiados es la ausencia de hombres en edad productiva y reproductiva, y esto se explica porque o eran ellos quienes estaban en los frentes en cualquiera de los bandos, o porque ya habían sido objeto de la represión o violencia insurgente. Estas aseveraciones se pueden extrapolar al caso guatemalteco.

Parte de las alteraciones psicológicas, sociales y culturales a las que tienen que enfrentarse los refugiados es el cambio, prácticamente total de su forma de vida conocida hasta ese momento. La misma O´Dogherty menciona que el ser desplazado del lugar de origen conlleva el rompimiento con sus marcos de referencia, proyectos, lazos afectivos, y el rehacerlos en un contexto de persecución y de temor, lo cual hace más difícil su inserción con la nueva situación. Realidad que muchas veces resultan ser de gran hostilidad. Para O´Dogherty, en algunas experiencias de salud mental, se ha privilegiado la atención a aquellos individuos que han sufrido la represión en forma directa (encarcelamiento y tortura), y se ha ignorado a la población que ha sido afectada, si no directamente, sí en su vida cotidiana (O´Dogherty, 2000: 53).

Es importante no perder de vista que, y tal como se menciona en la Memoria del ACNUR sobre refugio, Guatemala es un país multilingüe y pluricultural, netamente agrícola, en donde más del 60% de los habitantes son indígenas de origen maya y el resto mestizo, xincas o garífunas. Aproximadamente 51% del total de la población son mujeres. Se habla 24 idiomas, 21 que son de origen maya, a si como el xinca y el garífuna, siendo el castellano el idioma oficial (García, *et al.*, 2000: 201).

Doña Rigoberta Menchú recordaba que el refugio fue un proceso con profundas repercusiones culturales y espirituales en sus formas de relación y convivencia (Menchú, 2000: 17). Es decir, doña Rigoberta menciona que su exilio en nuestro país dio un replanteamiento a su ser mujer, su naturaleza y sus aspiraciones:

> Hoy, el refugio ha llegado a su fin. Los compatriotas que quisieron y desearon retornar a Guatemala han iniciado una nueva etapa en su existencia individual, familiar y comunitaria. Es cierto que reconstruir el tejido social, restablecer las relaciones comunitarias y reinsertarse en la sociedad guatemalteca será un proceso difícil y complejo de mediano y largo plazos (Menchú, 2000: 18).

Esto es importante ya que fue precisamente a través de la experiencia de las guatemaltecas durante su refugio en nuestro país que se van configurando nuevas formas en las relaciones entre sexos, dentro de cada familia y de la comunidad en la Guatemala posguerrilla.

Autores como Pedro Vázquez menciona que la experiencia de los refugiados guatemaltecos en México, y las soluciones que se dieron a su situación resultaron ser un ejemplo sobre la forma en que se maneja de forma humana, eficiente y constructiva a comunidades de desplazados.

Las consecuencias psicológicas, sociales y culturales de lo que es vivir tanta violencia, violaciones a los derechos humanos, a la integridad física y un profundo sentimiento de desilusión y desesperanza que sintieron los refugiados que llegaron a nuestro país es algo que no se sabía qué consecuencias tendría. Al respecto Chalakani menciona que:

> Metafóricamente el exilio es un proceso de muerte y de renacimiento. [...] Todo ese proceso que viven los refugiados, los momentos de desolación, de pérdida de identidad, de confusión, eso es lo que llamamos muerte. Pero hay otro aspecto en todo esto y en lo que hemos llamado proceso de renacimiento. Esta otra frase la oí de un exiliado ruso llegado a París: "Yo tuve dos nacimientos: uno llegando a la Unión Soviética y el otro en París". Creo que es algo que comparten todos los exiliados, dos nacimientos y quizás, en el retorno, el tercero (Chalakani, 1989: 135).

Sin olvidar lo que nos menciona O´Dogherty, sobre la situación psicológica en la que se encuentran los refugiados, cobra mayor importancia el que tres organizaciones de mujeres hayan salido adelante con iniciativas y objetivos propios:

> En los campamentos de México, que son los que yo más conozco, en muchas ocasiones se exige a los refugiados que tengan iniciativa para hacer ciertos proyectos productivos, y se les ofrece ayuda para que los hagan, y se quejan de la poca iniciativa que tienen los refugiados; pero nunca se han preguntado si los refugiados están en condiciones emocionales adecuadas para tener iniciativa, y si no se encuentran en situaciones de depresión -puesto que no saben dónde están, ni por qué suceden las cosas- como para participar de una manera más adecuada (O´Dogherty, 2000: 54).

Las instituciones de ACNUR y COMAR fueron más importantes en impartir talleres sobre derechos y salud de la mujer, tales como bordado y manualidades. Cuando se comenzó a trabajar con mujeres se tenía el objetivo de buscar una transformación en la realidad de las mujeres, brindarles instrumentos que fortalecieran su capacidad de defender sus intereses, cuestiones que se consideraban indispensables, mencionaba Morel, para lograr una verdadera transformación.

Una visita realizada el año pasado (1999) a fray Bartolomé de Las Casas, en Alta Verapaz, me convenció de que el trabajo había tenido un efecto duradero en las mujeres. Se expresaron con mucha nostalgia de la experiencia en México y se acuerdan claramente de sus derechos y los siguen reclamando. Volver a Guatemala ha significado volver a vivir una etapa de emergencia, cuando esta etapa sea superada, estas mismas mujeres tendrán de nuevo la energía para cuestionar las prácticas discriminatorias hacia ellas en las comunidades (Morel, 2000: 279).

Artiga menciona que, según el país de acogida, será la que dará el parteaguas en los procesos y experiencias que se harán patentes cuando comience el proceso de repatriación y repoblación.

Es importante mencionar que los movimientos migratorios de los años ochenta, tenían la característica de ser desplazamientos masivos, a veces de poblaciones enteras, la mayoría de las veces en medio de bombardeos y operativos militares, lo que les imposibilita llevar las respectivas pertenencias. Desplazamientos que fueron vividos entre la vida y la muerte y que dejarían una profunda huella en la subjetividad de los afectados (Artiga, 1993: 134.)

Para entender la dimensión del avance de las mujeres de su lugar dentro de la sociedad guatemalteca, y sobretodo durante la guerrilla es importante mencionar lo que los mismos guatemaltecos pensaban no solo sobre "el problema" indígena, sino también sobre la condición de las mujeres, el que nunca habían tenido un papel activo, sino que siempre eran tomadas por sujetos pasivos, es decir, como las receptoras de las acciones y nunca las actoras de ellas mismas.

La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en mi finca durante muchos años a un administrador alemán, y por cada india que preñaba le pagaba 50 dólares extra (Casaús, 2007: 255).

Es interesante e importante el mencionar cómo muchas mujeres han expresado la discriminación de la cual fueron objeto y que plasmaron en el Kakqlá. Este texto se conformó como un ejercicio de terapia colectiva y de búsqueda de una nueva forma de expresión individual y social, y lo más importante, reflejan cómo vivían estas mujeres la opresión y la discriminación.

> *El racismo es como la sombra que nos persigue [...] que nos oprime y nos hace oprimir a otras personas [...] manteniendo así el paradigma de la blancura.* (Kakqlá, 2004: 41, citado en Casaús, 2007: 267). Es decir, parece ser que el racismo provoca, al menos en estas mujeres, [...] *que genera miedos, temores, subestima que nos afectan a todas [...] la discriminación la tenemos tan internalizada que la ejercemos conscientemente, por ejemplo decimos que todo lo que es negro es feo o nos causa miedo* (Kakqlá, 2004: 66, en Casaús, 2007: 267). Incluso aun más fuerte, Casaús menciona que una participante expresó que: *A lo largo de la historia las mujeres mayas han sido oprimidas y violentadas por su condición de género y etnia [...] para mantener relaciones desiguales, costumbres discriminatorias y un sistema de dominación* (Kakqlá, 2004: 21, en Casaús, 2007: 267–268).

Como se puede ver la situación de las mujeres y el racismo del que fueron objeto por su triple condición de vulnerabilidad –ser mujeres, indígenas y pobres– fue grave y las dejó marcadas no solo a ellas mismas sino también a sus hijos e hijas.

Artiga menciona que las mujeres salvadoreñas que durante toda su vida habían sido campesinas *...para quienes el campo (con todo el mundo de relaciones sociales que implica) era su mundo, se vieron forzadas por una institución patriarcal-clasista por excelencia, a salir huyendo para poder salvar sus vidas. Desde ese momento, la vida en el exilio iba a producir modificaciones importantes en sus vidas, a tal grado de cuestionarían su identificación con una tradicional y "estereotipada" idea de mujer campesina* (Artiga, 1993: 136–137). Este autor menciona que hubieron diversos condicionantes que dieron por resultado un cambio en la perspectiva que los refugiados tenían sobre sí mismos y sobre su entorno.

Uno de los las más importantes fue la condicionante del territorio, es decir, el lugar en que se establecieran, por ejemplo, el autor menciona que si se establecían en una frontera que colindara con su país se sentían cercanos a su país y formaban comunidades con muchos más refugiados, lo que dio por resultado el que se organizaran en el campamento en subcampamentos y colonias, y que surgiera la necesidad de nombrar

representantes. Este tipo de organización va a ser muy importante para entender porque las organizaciones de mujeres resultaron ser piedras angulares de los cambios.

Con ello se puede entender la importancia que tuvo que tres grupos de mujeres que culturalmente se les había enseñado que eran inferiores, sistemáticamente humilladas y hechas a un lado, tomaran conciencia que también pueden y deben ser parte activa en la toma de decisiones tanto en su hogar como a nivel comunitario.

O´Dogherty menciona que hubo principalmente cuatro flujos migratorios de latinoamericanos a partir de los años del setenta. El primer flujo migratorio fue en 1978 y 1979 por parte de los nicaragüenses sandinistas; el segundo flujo fue de los antisandinistas, por el triunfo de la revolución en dicho país; el tercer flujo comenzó a principios de 1980 y fue por parte de los salvadoreños a México y Estados Unidos principalmente y, el último flujo fue de guatemaltecos que comenzó en 1981. En este último flujo migrante será de donde nos basamos para hacer nuestro análisis.

Mamá Maquín

Mamá Maquín, fue el tronco común de las organizaciones de mujeres refugiadas en los campamentos del sur de México. Fue fundada en 1990 en Palenque, Chiapas con la participación de 47 delegadas de los otros dos estados donde también hubieron refugiados guatemaltecos, Campeche y Quintana Roo. A partir de ahí creció la participación de las mujeres, a pesar del escepticismo y la resistencia de sus esposos:

> Como en todas las guerras, la población civil, las refugiada y los refugiados, sufrimos las peores situaciones, tanto en la huida como en el proceso de asimilación de nuestro refugio. Las mujeres fuimos las que más sufrimos al asumir la responsabilidad de ser padre y madre de familia, por ser viudas y huérfanas, por haber dejado atrás nuestras aldeas y las parcelas de nuestras familias, nuestros idiomas y nuestros trajes para salvar nuestras vidas y la de nuestras hijas e hijos (García, 2000: 202).

Es importante partir de este sentimiento ya que las refugiadas eran mujeres que cuando llegaron a México traían un sinfín de sentimientos encontrados, de dolor, confusión y miedo, mucho miedo tanto por su vida como por la de los suyos.

De hecho, mencionan que aún cuando comienza su proceso de refugio se aferran a lo que sí lograron salvar, su vida. Y es por esto que lograron salvar y el motivo por el cual huyeron de su país que tratan de salir adelante. A través de Organizaciones que

buscaban el apoyo de mujeres en igual situación de refugio que tratan de ayudarse y ayudar a otras a través de la creencia de una nueva consciencia:

> En el refugio, no perdimos de vista el dolor que sufrimos en la guerra, para valorar y preservar la vida que salvamos. Sobre esa base nos organizamos, eligiendo nuestros representantes para dirigir los campamentos: todos fueron hombres.
>
> Con el tiempo, logramos ir dándoles más vida a nuestras formas de organización, en salud, en educación, y las mujeres nos organizamos en pequeños grupo de hortalizas, artesanía y panadería para resolver algunas necesidades inmediatas. A pesar de las diferentes culturas étnicas e idiomas, aprendimos a convivir, compartir nuestras experiencias y apoyarnos entre nosotras, partiendo de nuestras necesidades comunes. Estos logros contribuyeron a hacer menos duro el refugio que actualmente está en su fase final, después de 16 años (García, 2000: 202).

La Organización Mamá Maquín menciona que en 1989, según la encuesta demográfica del Instituto Nacional de Estadísticas 99,000 mujeres son registradas como agricultoras; el 72% no tienen un trabajo fijo en las fincas agrícolas y tienen un salario 50% menor al de los hombres y el 99% no poseían tierra y no existían mecanismos que facilitara su acceso. Dichos datos son muy importantes porque ello será el móvil de la lucha de la organización.

En un primer momento, Mamá Maquín realizó encuestas a las mujeres que se encontraban en el campamento para saber cuales eran sus necesidades y que la organización fuese atractiva a la mayoría. Es interesante algunas cosas que se descubrieron como: *Al preguntar si el hombre tenía derecho a pegarles, algunas contestaban que no, pero añadían que sí, si la mujer había cometido una falta. Al indagar, se entendió que una falta era no tener la comida lista a tiempo*" (Morel, 2000: 273).

Para 1991, el comité de la mujeres con las organizaciones de mujeres refugiadas y el ACNUR, diseñaron un programa para capacitarlas donde habían temas como derechos de las mujeres, salud reproductiva, autoestima y la necesidad de trabajar con sus propias organizaciones. *...ir introduciendo poco a poco el tema de los derechos de las mujeres y la necesidad de empezar a entender el mundo desde una perspectiva distinta en la que se escuchaba y se entendían las diferentes realidades de las mujeres y los hombres* (Morel, 2000: 273).

Sin embargo, ha habido intentos por "revivirla". *Las mujeres también eran una parte de la fuerza laboral y por lo tanto que ellas tenían el derecho y la necesidad de participar activamente en este proceso* (Morel, 2000: 271).

En un inicio el proceso fue difícil ya que muchas de ellas se resistían a salir de sus hogares para organizarse y tomar cursos sobre temas de los cuales, la mayoría de las veces, ni siquiera tenían idea que existiera. Se les llegaron a dar becas para que

aprendieran diversas actividades en algún taller, en especial costura, a cambio de que ellas les enseñaran a sus compañeras. Los esposos mostraron preocupación porque sus compañeras estuvieran trabajando en iniciativas propias.

Para 1994, año en que se inicia el proceso de retorno, la influencia de Mamá Maquín es importante ya que es incorporada como interlocutora y supervisora de todas las gestiones, a la par que las comisiones permanentes:

> En 1990 consolidamos, aún en el refugio, nuestra propia Organización de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas Mamá Maquín, cuyos objetivos principales fueron: concientizarnos de la situación de discriminación y marginación que vivimos, por ser mujeres, más grave en nuestro caso por ser indígenas y campesinas pobres y por nuestra condición de desplazadas y refugiadas, y la importancia de promover y fortalecer nuestra participación, en igualdad de condiciones y como protagonistas, en las tomas de decisión en nuestras familias, en los campamentos, en el retorno y en la inserción en Guatemala (García, 2000: 202).

Con el retorno y con la separación de sus integrantes porque las reubicaron en diferentes sitios, la organización prácticamente desapareció.

Morel menciona, en pocas palabras un balance sobre el gran adelanto que se presenció en dichas mujeres, ya que cuando comenzaron las pláticas eran mujeres de los más tímidas y cuando se regresaron a Guatemala eran, genuinamente otras, mujeres que trabajan, que tenían aspiraciones y que querían aportar su granito de arena para lograr un mundo mejor a partir de la igualdad entre lo sexos:

> De pasar de ser mujeres que no levantaban la cabeza, que se reían de pena y que no hablaban, a ser mujeres técnicas de radio, mujeres que negocian en reuniones, que defienden sus derechos en sus comunidades, que discuten con abogados, que debaten con autoridades; que viajan por el mundo recibiendo premios, apoyadas algunas en el cuidado de sus hijas/os por compañeros solidarios, quienes me han inspirado y motivado (Morel, 2000: 281).

Ixmucané

Ixmucané que, según el *Popol Vuh* es el nombre en maya de la Madre Tierra, fue una organización que se creó para apoyo de las refugiadas guatemaltecas en México. Su finalidad era garantizar la participación activa de las mujeres en el proceso de retorno a su país, y garantizar el desarrollo de las comunidades en El Petén.

Vivieron, mencionan, 36 años de guerra en su país, razón por la cual tuvieron que refugiarse en "un país hermano, México". Fue la manera que encontraron para defender su vida y la de su familia. Salieron huyendo hacia las montañas, hasta llegar a México. *En los años de guerra miles y miles de hermanos y hermanas nuestras perdieron la vida, fueron masacrados por las políticas contrainsurgentes del gobierno y el ejército de Guatemala, desarticularon nuestras familias, todos hemos sufrido mucho el destierro, el dolor de nuestras pérdidas.*[2] Estas palabras son precisamente, como menciona Chalakani, la muerte de una persona que tienen que salir de su país de origen para renacer en otro, en su caso, México.

Huimos de nuestro país para salvar nuestras vidas y las de nuestros seres queridos. México nos abrió las puertas y se constituyó en nuestro hogar por más de 15 años. Todos esos años de refugio fueron nuestra escuela, con el dolor del refugio crecimos y aprendimos mucho, ya no somos las mismas mujeres de antes, ahora nos atrevemos a hablar, a salir de la casa a participar, luchamos porque se respeten nuestros derechos. Antes, todo nuestro mundo era nuestra casa, ahora miramos mucho más lejos (García, 2000: 204).

Esta organización buscaba que las mujeres alcanzaran un desarrollo integral, trabajaran en la forma en que regresarían las comunidades retornadas, crearan una conciencia entre los hombres y mujeres en cuestiones como al igualdad, y sobre la importancia del trabajo femenino y la participación económica, social, política y cultural que ello tiene, y en general el que las mujeres tuviesen una vida digna, justa y duradera (García, 2000: 205).

La organización exigía que se respetaran sus derechos como mujeres, como indígenas y como campesinas pobres, y lograron acuerdos firmados el 8 de octubre de 1992 por el gobierno y los representantes de los refugiados, para un regreso con seguridad y dignidad. Cabe mencionar que eran precisamente las mujeres las que anhelaban regresar a Guatemala a "su Guatemala".

Se firmaron los Acuerdos de Paz en nuestro país, como un instrumento para la lucha del pueblo de Guatemala, pero la pobreza, la explotación, la marginación y la discriminación continúa. Los problemas que originaron la guerra aún siguen sin resolverse por la falta de voluntad del gobierno de Guatemala, la inseguridad, y la violencia contra las mujeres y los pocos espacios de participación aumentan.[3] Ixmucané generó diversos procesos personales y colectivos que configuraron lo que son hoy en día

[2] Romero, Ernesto (2005), "Estudios sociológicos contemporáneos", en *Sociología General, núm. 35*, México: UNAM. http://www.iis.unam.mx/biblioteca/principal.html (consultado el 22 de enero de 2006).

[3] Artiga-González, Álvaro, "Cuando la historia la hacen las mujeres: El caso de las comunidades de repatriados", en *revista Realidad*, Publicación de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana de San Salvador UCA, núm. 32, marzo-abril 1993. http:// www.uca.edu.sv/ revistareali dad/ archivo/4e4ad46e 37970cuandolahistoria.pdf

como organización, para esto han sido clave los apoyos externos brindados por diversas organizaciones o instituciones de capacitación o de cooperación. Las mujeres, sin embargo, siguen sin que se les reconozca ni valore su trabajo ya que solo es visto como un aporte adicional. Es decir, el trabajo en el hogar, las labores agrícolas y otros oficios que realizan para conseguir ingresos, no se valoran como genuino trabajo productivo.

Esta discriminación se expresa en todos los aspectos de la vida de las mujeres, ya que abarca lo social, económico, político y cultural. Es decir, que toda la vida de las mujeres rurales y en especial de las indígenas está marcada por una triple discriminación: Ser pobre, mujer e indígena.[4] Al finalizar el artículo, los de Ixmucané mencionaron que el trabajo de la organización:

> Tenemos una esperanza grande en el amanecer que estamos construyendo y tenemos la confianza de que nuestro dolor no se va a perder en el olvido, porque aprendimos mucho y porque es ahora, a partir de nuestra historia y de nuestro trabajo, como estamos empezando a construir nuestro futuro (García, 2000: 206).

Madre Tierra

Madre Tierra fue la tercera organización de mujeres que se creó para la defensa y organización de mujeres guatemaltecas refugiadas en México. Partían del hecho, al igual de las otras dos, de exigir que su lugar dentro de la sociedad se reconociera, respetara y ampliara. *La sociedad debe reconocer que la participación de la mujer es indispensable para la construcción de una sociedad realmente democrática. Las mujeres somos impulsoras del desarrollo, reproductoras de la cultura y pilares de la unidad familiar y social* (García, 2000: 206).

Parte importante de lo que conllevó a que estas mujeres lucharan a defender sus derechos es que t*ener acceso a la formación y a la participación organizada ha implicado tener que hacer muchos rompimientos, cambiar muchas ideas, derrumbar muchas de las enseñanzas que desde niñas nos inculcaron* (García, 2000: 206). Esto es importante ya que estos cambios en cuanto a su concepción sobre sí mismas no se queda solo en su generación, sino que son las hijas las que también van adquiriendo dicha consciencia y son las que al retornar a Guatemala, no se dejen vender, por 1,500 quetzales si su edad circundaba entre los 17 y 20 años y después de ellos su precio era depreciado, no se casen, impartan los talleres y estudien hasta niveles universitarios y posgrados tanto en su país como en el extranjero.[5]

[4] http://www.nuestraamerica.info/leer.hlvs/1282 (consultado el 14 de noviembre del 2011).
[5] http://mujeresrurales.mujerymedios.com/?page_id=18 (consultado el 14 de noviembre del 2011).

Al principio, Madre Tierra, como las otras organizaciones, tuvo muchos problemas sobre la resistencia de las mujeres a cambiar los aspectos tradicionalmente asignados a las mujeres. *Algunos aspectos fundamentales y casi siempre incomprendidos, que afectan la participación de la mujer son la inseguridad de lo que vamos a decir, pena o miedo para hablar, nerviosismo, y al dificultad para expresarnos. A muchas mujeres, en Guatemala, se nos dificulta el idioma, principalmente si se habla en castellano.*[6]

También recuerdan como sus compañeros, hermanos, padres y en general los hombres de sus familias las creían inferiores y creían que nunca llegarían a nada con la Organización:

> Otras veces los hombres, cargados de prejuicios, se burlan de nuestras opiniones o las rechazan sean muy importantes. Cuando la gente duda de nuestra capacidad para hacer algún trabajo o para decidir algo, eso hace que nosotras también dudemos de nuestras capacidades; incluso, muchas veces no se valoran las opiniones de las jóvenes (García, 2000: 206). Con ella estas mujeres buscaron poner en práctica el desarrollo de su capacidad de decisión, el ejercicio de autonomía y la afirmación de su identidad étnica y de género (García, 2000: 206).

Las mayores dificultades para el desarrollo de las guatemaltecas se circunscribe a:

- Problemas de atención de salud, ya que la salud en el pueblo guatemalteco es muy deficiente, y se refleja en la desnutrición de sus ciudadanos aparte de que se favorece la cobertura de salud de los hombres o niños sobre las mujeres (García, 2000: 207).
- Desarrollo productivo-económico sostenible y sustentable. Las mujeres dependen los hombres, y están relegadas a un papel de prestadoras de servicios domésticos no remunerados, ya que el ingreso masculino se ve como un esfuerzo personal. (*Idem*). *Durante el proceso de estos proyectos no participan mujeres y no se ha fortalecido la autoestima y la capacidad administrativa, de gestión y de toma de decisiones de la mujer. Asimismo, las mujeres no son sujeto de crédito ni avales para el impulso de iniciativas propias* (*Idem*).
- Educación con enfoque de género. Existe una marginación hacia la mujer (*Idem*). El analfabetismo llegaba hasta el 80%, de las mujeres retornadas el índice circundaba entre el 30 y el 60%. Los hombres su índice es del 22 al 8% entre los retornados.

[6] http://www.jornada.unam.mx/2000/01/03/retornadas.htm (consultado el 15 de noviembre del 2011).

- Ausencia de servicios sociales e infraestructura para la mujer. Los servicios sociales son escasos y deficientes en el área rural están enfocadas al sostenimiento de la sobrevivencia de los pueblos y no se toma en cuenta para el beneficio de las mujeres (*Idem*).
- Perspectivas en el trabajo con la mujer. Estas mujeres exigen que los cambios que se establezcan se hagan dentro de un marco de diálogo, concertación y negociación entre los sectores que conforman nuestra sociedad multilingüe, pluricultural y multiétnica (*Idem*). *Desde la perspectiva de nuestro trabajo, y como un aporte a la construcción de la paz, la Asociación de Mujeres Madre Tierra se propone el desarrollo de todos aquellos ejes que hemos planteado y descrito como problemas centrales* (García, 2000: 208).
- Promoción de la salud para la mujer en el campo. Las mujeres de Madre Tierra procuran participar en la concepción, diseño, ejecución y seguimiento de estos programas, para que incluyan sus planteamientos (*Idem*).
- Capacitación y ejecución de programas de desarrollo económico para la mujer. Esto se refiere al desarrollo de proyectos productivos, con la cooperación de los gobiernos locales, departamentales y nacionales, con el objeto de elevar la calidad de vida de la mujer, su familia y su comunidad. Con la finalidad de darle sostenibilidad económica a nuestras expresiones organizativas, como las herramientas de construcción de poder local y de transformación de la sociedad (*Idem*).
- La educación formal y no formal para la mujer. Esto se hará para impulsar una nueva concepción educativa que integre la perspectiva de género.

Conclusiones

A lo largo del texto se puede apreciar cómo se dio este cambio en el pensamiento de las mujeres refugiadas, quienes, al verse solas en un territorio nuevo y con tristes experiencias en su país de origen, les enseñaron y aprendieron que tienen derechos, a respetarlos y a ser autosuficientes.

Es interesante la forma en que comienza su artículo O´Dogherty, ya que menciona que la sociedad civil, sobretodo en los últimos años, se ha visto sumamente afectada, ya que los combatientes en una guerra civil, de ambos lados, la usan para provocar terror y tratan de "debilitar" las filas enemigas. Durante la guerrilla centroamericana de la década del ochenta, este uso fue prácticamente cotidiano. Las mujeres que se estudiaron en este trabajo sufrieron el desgarramiento violento del orden institucional instaurado, supremacía de los problemas de subsistencia y hostilidades del medio, parte de urgencia en al subsistencia colectiva y ausencia de hombres con capacidad

productiva son las bases por las cuales las mujeres refugiadas tuvieron que hacer frente a los problemas inmediatos que se les presentaban.

Las experiencias de las mujeres que, al dejar sus lugares de origen se ven desarraigas y "muertas" ven en su refugio una nueva forma de nacer, un nacer bajo el auspicio de sus derechos de ser tomadas en cuenta dentro de sus comunidades y que se trabajo y aporte dentro de sus hogares sea visto como importante.

Estas mujeres, a través de estas tres organizaciones avanzaron mucho, fueron más seguras, y eran diferentes a las mujeres que nunca salieron de Guatemala, tenían otra conciencia. Las hijas de estas mujeres que se organizaron durante la década de 1990, aprendieron, a través del ejemplo de las madres, los derechos que tenían y cómo defenderlos.

Morel menciona que Mamá Maquín, junto con Ixmucané y Madre Tierra seguirán su camino de lucha en Guatemala, ya como mujeres guatemaltecas bajo al protección de su propio gobierno. Ahora les toca a las mujeres que se quedan en México definir cómo se quieren fortalecer y construir un proceso apropiado a la realidad mexicana a la par de los hombres (Morel, 2000: 280).

A pesar que al regresar a Guatemala las mujeres se encontraron con "viejos fantasmas", ya que los esposos creían que al volver a Guatemala la situación de las mujeres volvería a ser la misma; sin embrago, estas mujeres tuvieron una etapa que, a grandes rasgos, vieron obstruida su subsecuente desarrollo de sus ideales. A pesar de las dificultades ellas siguieron defendiendo sus derechos, como el caso donde una mujer, ya que éstas no podían poseer propiedades y al separarse de sus esposos se quedaban literalmente en la calle, acusó a su esposo de infidelidad y ella se quedó con la casa y la parcela para alimentar a sus hijos. Ésa fue una mujer que sabía de sus derechos.[7]

Al ser repatriadas, las guatemaltecas tuvieron que luchar contra los estereotipos "típicos" de sus lugares de origen como lo son el machismo y la organización social del patriarcado. La importancia del proceso de concientización tuvo consecuencias más profundas entre las hijas e hijos, quienes son ahora los ciudadanos activos de la sociedad guatemalteca y quienes tienen la tarea de hacer de su país una nación igualitaria.

Quiero extender mi agradecimiento a la Universidad Autónoma Metropolitana por su apoyo tanto para ubicar el material necesario para realizar esta investigación como económico para que en un primer momento lograra desplazarme hasta San Cristóbal de Las Casas para dar la ponencia. De igual manera al doctor Erasmo Sáenz Carrete por su apoyo en el seminario que impartió sobre Desplazados, refugiados y exiliados latinoamericanos en México, Francia y España en la mencionada casa de estudio y que me abrieron nuevas perspectivas de investigación.

[7] *Idem*.

Bibliografía

García, María Guadalupe *et al* (2000), "Organizaciones de mujeres para el retorno", en COMAR-ACNUR, Memoria, *La presencia de los refugiados guatemaltecos en México.* México, FCE-COMER.

Cardona Hernández, Paulina (2000), "El papel de la mujer en el proceso de integración", en COMAR-ACNUR, Memoria, *La presencia de los refugiados guatemaltecos en México.* México, FCE-COMER.

Casaús Arzú, Marta (2007), "Prácticas sociales y discurso racista de las élites del poder en Guatemala (siglos XIX y XX)", en Teun A. Van Dijk, *Racismo y discurso en América Latina.* Barcelona, Gedisa.

Chalakani, Sheriff (1989), "Exilio: proceso de muerte y renacimiento", en *Jornada internacional. Consecuencias psicosociales de las migraciones y el exilio*. México, UAM-Xochimilco.

Garaiz, Esteban (2000), "Los Derechos Humanos y los refugiados guatemaltecos", en COMAR-ACNUR, Memoria, *La presencia de los refugiados guatemaltecos en México.* México, FCE-COMER.

Kauffer, Edith (1997), *Formes d´organisation et emergente du politique. Les réfugiés guatémaltèques au Chiapas, Mexique*. Tesis doctoral, Francia, Universite d`aix-Marseille III.

Menchú Tum, Rigoberta (2000), "Prólogo", en COMAR-ACNUR, Memoria, *La presencia de los refugiados guatemaltecos en México.* México, FCE-COMER.

Morel, Terry (2000), "El largo camino de las mujeres refugiadas y retornadas", en COMAR-ACNUR, Memoria, *La presencia de los refugiados guatemaltecos en México.* México, FCE-COMER.

O´Dogherty, Laura (1989), "El exilio centroamericano en México y la región", en *Jornada internacional. Consecuencias psicosociales de las migraciones y el exilio*. México, UAM-Xochimilco.

Skidmore, Thomas E. y Peter H. Smith (1996), *Historia contemporánea de América Latina. América latina en el siglo XX.* Barcelona, Crítica.

Vásquez Colmenares, Pedro (2000), "Introducción", en COMAR-ACNUR, Memoria, *La presencia de los refugiados guatemaltecos en México.* México, FCE-COMER.

Artículos en internet

Romero, Ernesto (2005), "Estudios sociológicos contemporáneos", en *Sociología general*, núm. 35, México, UNAM. http://www.iis.unam.mx/biblioteca/principal.html (22 de enero de 2006).

Artiga González, Álvaro, "Cuando la historia la hacen las mujeres: El caso de las comunidades de repatriados" en revista *Realidad*, Publicación de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana de San Salvador, UCA, núm. 32, marzo-abril 1993. http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4e4ad46e37970 cuandolahistoria.pdf

http://www.nuestraamerica.info/leer.hlvs/1282 (14 de noviembre del 2011).

http://mujeresrurales.mujerymedios.com/?page_id=18 (14 de noviembre del 2011).

http://www.jornada.unam.mx/2000/01/03/retornadas.htm (15 de noviembre del 2011).

Lucha social y Derechos Humanos

Un paso a la izquierda y la militancia: las universitarias de Puebla, México (1968-1975)

Gloria Arminda Tirado Villegas[1]

Introducción

Muchas inquietudes me animaron a escribir este ensayo, me remite a una década convulsa, cuando el movimiento estudiantil era vigoroso, pujante, y las mujeres se animaron a participar masivamente. No desconozco la gran cantidad de escritos sobre este periodo, por el contrario, si bien algunos autores han estudiado al Partido Comunista en México en estos años de estudio, o bien a la Universidad Autónoma de Puebla, en esta década,[2] los autores abundan en las tensiones causadas por la derecha poblana, y en la violencia anticomunista, por esta razón resulta necesario revisar lo escrito y apuntar con un nuevo enfoque hacia una explicación más amplia, más allá de lo ocurrido en esos años, cuando el movimiento estudiantil impulsa el ascenso de la izquierda en la Universidad Autónoma de Puebla y se convierte en el grupo hegemónico en esta institución. En ese marco se trata de conocer cómo lo vivieron las universitarias y cómo se insertaron con las ideas izquierdistas, mayormente militando en el Partido Comunista mexicano (PCM), aunque no se desconocen otras influencias. La reconstrucción de la memoria histórica presta especial interés a las entrevistas que he realizado, como a los documentos de la época. Es parte también de la recuperación de la memoria universitaria, aunque por razones de espacio centro mi interés en tres militantes, una de ellas fue integrante del Comité Estatal del PCM (1979-1980).

La elección ideológica

Para quienes vivieron esa época la palabra izquierda adquiere varios significados, recuerdos de emociones, adrenalina, compromiso, una moral a prueba, honestidad, va-

[1] Doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México.

[2] Es amplia la historiografía que se ha ocupado de estudiar a la Universidad Autónoma de Puebla durante este periodo, entre los más consultados se encuentra el de Humberto Sotelo Mendoza, *1972-1973, Puebla de los demonios;* obras sobre la derecha poblana encontramos la de Nicolás Dávila Peralta, *Las santas batallas. El anticomunismo en Puebla,* publicado en el 2001. Sobre el Partido Comunista Mexicano el trabajo de Enrique Condés Lara, *Los últimos años del Partido Comunista Mexicano,* es una excelente guía, esclarecedora sobre las diferencias y acuerdos en el Partido Comunista; desde luego la mayoría de los trabajos se centran en las fuertes tensiones de la universidad con la derecha y con este objetivo se encuentra producción escrita por los militantes y dirigentes estudiantiles de entonces, Luis Ortega Morales y de Alfonso Vélez Pliego, publicada en esos años, como posteriormente.

lentía, cuando ser comunista era vivir casi en la clandestinidad, esta condición le dio otra connotación a quienes aceptaban militar en las filas del PCM.

No sobra decir que el movimiento estudiantil de 1968 fomentó una circulación de ideas y entre otros efectos se difundió el marxismo, en las instituciones de educación superior donde se desarrolló la criticidad al sistema político y en general al statu quo. Se difundió el marxismo y el feminismo. La diversidad de ideas que proliferaban invitaban a las jóvenes a asumir posiciones políticas, algunas tentadas a participar en la izquierda, o mejor dicho en las izquierdas, porque el marxismo y la rebeldía pululaban en el ambiente universitario. Habría que tomar en cuenta que muchas universitarias lejos estaban de las añejas discusiones entre los mismos comunistas o las diferencias en la juventud comunista y la dirección del Partido, en los acuerdos tomados en el XVI Congreso Nacional del PCM (1973), como también de aquellas discusiones y discrepancias con los estalinistas. Lo que ocurría estaba fuera del ambiente en que se desenvolvían. En la UAP lo que volvía atractivo incorporarse a algunos de estos grupos o células era la identificación con algunos de sus militantes, la forma en que les hablaban, y la inclusión en un ambiente crítico al sistema político dominado por un partido político, antidemocrático, y autoritario, el PRI. Se agregaba la defensa de la autonomía de la Universidad y la petición constante de la entrega de subsidio era el catalizador para unir a muchos jóvenes.

A lo ocurrido el 2 de octubre de 1968, se sumó el 10 de junio de 1971 en la Ciudad de México y mostró nuevamente el clima intolerante del gobierno; en Puebla, además, habían ocurrido los asesinatos de Joel Arriaga Navarro 22 de julio de 1972) y de Enrique Cabrera Barroso (20 de diciembre de 1972), quienes fueron asesinados arteramente por profesionales,[3] más aún lo ocurrido el 1 de mayo de 1973, indignó a los universitarios. Una breve descripción de los sucesos ayudará a entender la dinámica del movimiento estudiantil de estos meses. El 1 de mayo de 1973 murieron asesinados los estudiantes Ignacio Enrique González Romano, Víctor Manuel Medina Cuevas, Alfonso Calderón Moreno y Norberto Sánchez Lara y algunas personas más fueron heridas. Ocurrió cuando varios francotiradores apostados en las azoteas de los edificios vecinos dispararon a los universitarios con armas de alto poder. Una fotografía mostró a un tal a. *Chisín* disparando desde una torre de la catedral. Aun y cuando los hechos fueron relatados en los periódicos y quedaba clara la agresión, el gobernador

[3] A Joel Arriaga Navarro lo balearon unos individuos desde un coche, cuando él se dirigía a su casa en compañía de su esposa (22 de julio de 1972), manejaba su automóvil. Él era militante del PCM, su crimen no ha sido esclarecido hasta la fecha. Fue preso político en 1968 y salió de Lecumberri en 1971, a su salida se incorporó a laborar a la Universidad y en 1972 fue nombrado director de la Preparatoria Diurna Benito Juárez. En tanto a Enrique Cabrera Barroso lo asesinaron el 20 de diciembre de 1972 cuando llegaba a su casa, unos individuos le dispararon arteramente. Enrique era Jefe del departamento de Extensión Universitaria, había sido encarcelado años atrás (1961 y en 1966) y era, también, militante del PCM, un crimen no esclarecido hasta ahora.

acusó como responsables de tal agresión a los comités de lucha de la UAP y a los agitadores del Partido Comunista Mexicano.[4] El discurso constante de la iglesia contra la Universidad se volvió cotidiano, algunos programas de radio, y periódicos locales como *El Sol de Puebla*, principalmente, orientaban hacia una opinión pública adversa. Por ello la defensa de la universidad nucleaba a muchos estudiantes y profesores, entre las demandas estaba la entrega del subsidio federal, retrasado a veces varios meses, la defensa de la autonomía posibilitaba la cohesión de grupos.

Pese al discurso con el que Luis Echeverría llega al poder, deseando eliminar la presencia de las tensiones acumuladas en los conflictos anteriores, con su apertura democrática, y pese a que en 1971 inició la liberación de los presos políticos de 1968, y buscó acercamientos con la intelectualidad disidente, la distancia entre el gobierno y los estudiantes era firme. Desde luego la relación institucional debía mantenerse por ello el rector Ignacio Flores Rojas, rector de la UAP en 1971, asistió a la XIII Asamblea General de la Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior, ANUIES, en Villahermosa, Tabasco para presentarle al presidente una agenda de necesidades de la UAP. El informe que dio a su regreso fue positivo.[5] Pero después de esa reunión no volvió a haber una audiencia, debido a los conflictos internos. Tanto que el 26 de abril de 1976 el presidente Echeverría, a través de un grupo de estudiantes intentó controlar la institución, cuando un grupo de estudiantes integrantes del Partido Socialista de los Trabajadores tomó el edificio.[6]

[4] Las relaciones entre la Universidad, el gobierno y la derecha se fueron tensando, hasta que la situación llegó a un momento más difícil, el 1 de mayo de 1973 se realizaba el desfile del 1 de mayo y al final la columna independiente, cuando estudiantes repartían volantes fueron llevados por la policía, y minutos después fue dispersada la columna con gases lacrimógenos. Corrieron al edificio Carolino, en el centro de la ciudad, y algunos estudiantes tomaron una unidad de la policía para exigir el canje, cuando alguien incendió la unidad. En segundos ocurrió que francotiradores apostados en las azoteas de los edificios vecinos, como de la torre de catedral, dispararon a los universitarios con armas de alto poder, mientras los jóvenes parapetados en el edificio lanzaban bombas molotov, como resultado murieron asesinados los estudiantes Ignacio Enrique González Romano, Víctor Manuel Medina Cuevas, Alfonso Calderón Moreno y Norberto Sánchez Lara y algunas personas más fueron heridas. Una fotografía publicada en el periódico local *El Sol de Puebla,* mostró a un tal a. *Chisín* disparando desde una torre de la Catedral. Los hechos fueron relatados en los periódicos, y el gobernador acusó como responsables de esta violencia a los comités de lucha de la UAP y a los agitadores del Partido Comunista Mexicano.

[5] A esta reunión asistieron los representantes de 40 instituciones de enseñanza superior, congregados en el salón de actos de la Facultad de Derecho de la Universidad Juárez, tributaron su aplauso a los conceptos presidenciales, cuando Bravo Ahuja terminó de leer el mensaje, ante la XIII Asamblea General de la Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior "Echeverría define la universidad/ fe en la autonomía/ mensaje a los rectores reunidos / crear en el trabajo y el estudio es revolucionario". *El Sol de Puebla*, 21 de abril de 1971.

[6] El 27 de abril de 1976 un grupo del naciente Partido Socialista de los Trabajadores, PST, tomó el edificio Carolino y se mantuvo unos días adentro, al apoderarse de las instalaciones del Departamento Escolar y de la Rectoría, toman algunos rehenes y cierran el edificio Carolino, serían como la una o una y media de la tarde, cierran el portón de la entrada, y como 120 personas se quedaron toda la tarde y la noche, y salieron hasta el siguiente día. Este grupo del PST había apoyado al doctor Guillermo Cabrera Candía, para rector de la Universidad, quien perdió en las elecciones de 1975 frente al Ing. Terrazas. Por este hecho fueron expulsados.

Aun y con todos los intentos de cooptar a estudiantes, la atracción por la izquierda crecía. No solo por *los pescados*, como les decían coloquialmente a los miembros del Partido Comunista, sino también por los maoístas, trotskistas, espartaquistas, e incluso, aunque eran los menos, por la ultraizquierda Liga 23 comunista.[7]

Como característica de estos años las ideas de Marx se convirtieron en doctrinas que inspiraron a los movimientos obreros y socialistas en gran parte de Europa, y desde China a Perú, pero después del 68 despertó interés en los jóvenes universitarios. A través del triunfo del socialismo, el que avanzó en donde aproximadamente vivía un tercio de la raza humana. Los avances del marxismo abrazados por los intelectuales, provocaban un debate entre los filósofos, sociólogos, economistas, y científicos de distintas disciplinas sociales. La idealización de la revolución cultural China se discutía con pasión. Mientras muchos debatían el camino a seguir en América Latina, después de la Revolución cubana (Hobsbawn, 2011: 362)

El golpe de estado ocurrido en Chile en 1973 provocó repudio a la intervención de Estados Unidos, y a la vez la solidaridad de la UAP al abrir sus puertas a perseguidos políticos. La llegada de chilenos enriqueció el pensamiento de los intelectuales, incidió en la transformación de los planes y programas de estudio dentro de la Universidad. La crítica a la política intervencionista de Estados Unidos no se hizo esperar.

Era innegable la influencia del marxismo en el país, como en todo el mundo, los intelectuales filósofos lo difundieron en los años setenta, renovando planteamientos, pero *El capital* y el *Manifiesto comunista* fueron lecturas comunes en varios círculos de estudio que se organizaban, además de la lectura de otros escritores marxistas. Reavivó el interés por explicar los problemas que se vivían en Latinoamérica, como lo refiere el historiador Eric Hobsbawn: "El interés por estos problemas históricos se reavivó de forma espectacular en la década de 1970. En sus orígenes refleja los debates políticos específicos de la izquierda en aquella zona del mundo, y en particular en la Latinoamérica de las décadas de 1950 y 1960" (Hobsbawn, 2011: 360).

Pero una cuestión era el avance del marxismo, la seducción por las ideologías, y la realidad que se vivía en América Latina y en México, y otra era la posición del Partido Comunista Mexicano, cuyo secretario general era Arnoldo Martínez Verdugo y lo fue hasta que desapareció el PCM. Desde luego no hay argumentos para pensar que este partido era monolítico, por el contrario, había opiniones diversas y hasta encontradas.

[7] En la Liga 23 de Septiembre participaron los hermanos Julieta y Napoleón Glockner Rossainz, ambos originarios de Puebla. Un acercamiento a Julieta lo aborda Gloria A. Tirado Villegas, "De la rebeldía a la revolución. Aproximaciones a una historia de vida", *una ventana a la cotidianidad,* Carlos Maziel Sánchez. Mayra Lizzete Vidales Quintero (comp.), en *Historia y estudios de género.* Casa Juan Pablos y Universidad Autónoma de Sinaloa, 2006, pp. 330-349.

Con conocimiento de estas diferencias Enrique Condés Lara afirma que el primer paso de viraje se dio en la provincia, cuando el Comité Regional de Puebla-Tlaxcala ofreció la oportunidad para hacerlo: formado apenas en abril de 1974, gozaba de prestigio ante las filas comunistas al lograr integrar movimientos de masas locales. El 22 de junio de 1975 se verificó la II Conferencia Nacional de Organización del PCM, las tesis adoptadas en esa Conferencia insistían en que el PCM era la conciencia de clase organizada del proletariado mexicano. Su propósito: "Dotar al proletariado de una auténtica vanguardia, que lo sea porque comprende la situación en que se encuentra la clase en cada momento y porque sabe elevarla a la altura de su responsabilidad histórica" (Condés, 1990: 83).

De esa II Conferencia se derivaron una serie de recomendaciones que conviene mencionar: no llevar documentos con listas de nombres, direcciones, etcétera. Deben estar escondidos. No llevar nunca más que nombres, direcciones y teléfonos que utilizarán el mismo día, y en clave. Cambiar constantemente los lugares de reunión. Rigurosa puntualidad. Destruir todas las notas tomadas en reuniones. No mencionar por teléfono nombres, direcciones o lugares de reunión, No asistir a las reuniones si existe sospecha de ser seguido por algún policía. Los miembros del Comité Central tendrán cuando menos una casa disponible para ocultarse. Evitar que dos miembros del CC vivan en el mismo lugar. Estrenar correos y enlaces. Elaborar claves. Vigilar la llegada y salida de las reuniones. En concreto "en todos lados la estructura del partido ha de mantenerse en secreto. En la mayoría de las empresas el secreto incluso se hará extensivo a la existencia del partido en el mismo lugar" (Condés, 1990: 86-87).

Las medidas tomadas podrían parecer extremas, pero no era para menos tomarlas pues por un lado la ultraizquierda, representada por Lucio Cabañas en Guerrero, era perseguida por todos los rincones del estado de Guerrero y las casas de muchos comunistas eran vigiladas constantemente. En Puebla ocurría lo mismo, además el anticomunismo mostraba sus fauces: entre 1971 y 1973 echaron bombas, petardos a algunas casas de los militantes para amedrentarlos, además de la estrecha vigilancia que la secretaría de gobernación tenía sobre ellos.[8] Quizá por todas estas experiencias y los acuerdos del

[8] En 1971, por ejemplo, lanzaron bombas a la casa del doctor Manuel Lara y Parra, quien recién se reintegraba a sus actividades como miembro de la Comisión Coordinadora de la Escuela de Medicina. Una campaña violenta a través de pintas en camiones urbanos y paredes, de llamadas telefónicas y volantes distribuidos en toda la ciudad con textos como el siguiente: "Valerdi, Rivera Terrazas, Joel Arriaga, Vélez Pliego, Jaime Ornelas, Comunistas y Ateos. Fuera o Muerte. Cristianismo Sí, Comunismo No". Otro ejemplo más, ocurrió el día 27 de abril de 1972, cuando el automóvil del ingeniero Luis Rivera Terrazas, director de la Escuela de Ciencias Físico-Matemáticas es incendiado en las puertas de su domicilio. La esposa de Joel Arriaga atestiguó haber visto su casa vigilada, la madre de Alfonso Calderón Moreno, asesinado el 1 de mayo de 1973, recuerda haber visto a dos personas vigilando su casa siempre. Un trabajo más detallado sobre estos embates se encuentra en Gloria A. Tirado Villegas, "La Universidad en cambio permanente", en edición.

PCM, no existe una lista de las células comunistas que nos permita mostrar cuántos y quiénes las integraban, aunque por documentos emitidos por el Comité Estatal, en 1980 mencionaban 33 células en el comité seccional universitario, cifra que da cuenta de una estructura que permitía llevar a cabo acuerdos tomados en el Comité Estatal.

Por otra parte conviene traer al tema el rol importante de algunos comunistas, pues al interior de la Universidad Autónoma de Puebla viejos militantes del PCM mantenían un liderazgo científico y político, se trataba de reconocidos académicos como el ingeniero Luis Rivera Terrazas, quien años atrás había sufrido los embates de los conservadores, después de su expulsión en 1955 se reincorporó a la universidad en 1961. A su retorno alentó a varios jóvenes de física y matemáticas, principalmente, a formar Círculos de Estudios, como el José María Morelos y Pavón, pero ni la Juventud Comunista, ni el Partido Comunista tuvieron la influencia que lograron sino hasta 1968, junto con los estudiantes democráticos, a. *los demos*, (de la Central Nacional de Estudiantes Democráticos). Al concluir el movimiento estudiantil de 1968, los comités de huelga, transformados en comités de lucha adquieren presencia y logran que el 18 de septiembre de 1972 llegue a la rectoría el Químico Sergio Flores Suárez, comunista y simpatizante del movimiento estudiantil que se llamó Movimiento de Reforma Universitaria.

El ascenso de un rector de izquierda, y con él la izquierda, provocó la confrontación con la derecha, tanto dentro como fuera de la Universidad. Adentro, con el Frente Universitario Anticomunista (FUA), Muro, Grupo Náhuatl, las tensiones se agudizaron, especialmente en las escuelas de Arquitectura y Administración de empresas; afuera con la Asociación de la Juventud católica Mexicana (ACJM), y otras organizaciones católicas, como grupos empresariales. En 1972 son expulsados algunos estudiantes miembros del FUA, y salen profesores y estudiantes de Arquitectura y de Administración de Empresas y fundan la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), una institución privada.[9] Se reconforman los grupos y se inicia la segunda reforma universitaria. A grandes rasgos podemos resumir que esta reforma implicó cambios en la forma de elección de las autoridades, al proponerse el voto universal directo y secreto para elegir al rector, y modificaciones a los planes y programas de estudio.[10] En ese marco de reforma universitaria, de intensas confrontaciones, de diálogos, de búsqueda de consensos interesa conocer las experiencias, a través de las

[9] El 24 de enero de 1973 un grupo nutrido de Fúas atacó a la Escuela de Derecho, y resultó muerto Josaphat Tenorio Pacheco de 26 años. Asesinado de un balazo en la frente. Los atacantes identificados fueron expulsados, en sesión de Consejo Universitario.

[10] Durante 1971 funge una Junta Administrativa, el movimiento de Reforma Universitaria propuso que el rector fuese electo por votación de los estudiantes y profesores, el 18 de septiembre se elige en el Consejo Universitario al químico Sergio Flores Suárez.

voces de las protagonistas. En este continuo enfrentamiento con grupos de derecha y de ultraderecha, dentro y fuera de la institución, al trastocar a cada momento una cotidianidad, nada estaba dicho, y a la vez había que cuidarse mucho de los porros, o de espías.

Las experiencias tan diversas no pueden resumirse, sin comprender la propia condición de cada una de las compañeras, incluso la mayoría de ellas ignoraba hasta dónde podía arriesgar su vida, al salir de los recintos universitarios e ir a volantear, asistir a reuniones en casas de algunos universitarios.

Las experiencias diversas

Antes de entrar en materia, un par de datos nos harán comprender la condición de las universitarias en general, lo primero es que si bien había crecido el número de matrícula escolar femenina seguía siendo menor; segundo que las jóvenes de los setenta no actuaban ni pensaban igual a las de los sesenta, el movimiento estudiantil de 1968 había servido como un proceso de empoderamiento para las jóvenes, pero el entorno era distinto al que ellas imaginaban, un tanto adverso para las que deseaban estudiar carreras consideradas masculinas, pero mucho más para las que politizadas deseaban participar más allá de las aulas de clase. En este sentido las tres actoras aquí expuestas pertenecen a una generación distinta, de la que aún no se ha dicho todo, más aún Arturo Martínez Nateras realiza la Enciclopedia de la izquierda mexicana,[11] con lo anterior reafirmo, son historias por contarse:

La primera protagonista en esta historia es Margarita Reyes Valdés, quien nació el 29 de diciembre de 1950 en el Distrito Federal, y fue en esta gran ciudad donde se desarrolló hasta obtener sus estudios profesionales, sus primeros años escolares los realizó en una escuela privada, los siguientes en escuelas públicas. Fue en 1975 cuando llegó a Puebla, y por ende a la UAP, entonces ya tenía el título de Cirujano Dentista, sus estudios los realizó en la UNAM.[12] El ambiente en Puebla le parecía ajeno a la capital del

[11] La autora elabora un ensayo amplio en el que reconstruye el periodo de los años setenta, el proyecto de investigación se titula "Ganar los espacios en la calle y en la academia. Los años setenta", inscrito con la Clave TIVG-EDH12-1 del Programa institucional para el fomento a la investigación y consolidación de cuerpos académicos, BUAP. La finalidad será cruzar información obtenida de distintas fuentes documentales (del archivo histórico universitario, actas del consejo universitario, documentos del AGN, y periódicos), orales y visibilizar la presencia de las mujeres en el proceso de empoderamiento en la universidad. Por otra parte Arturo Martínez Nateras, quien fue miembro del comité nacional del Partido Comunista Mexicano, está dedicado a recabar las biografías de los militantes, para elaborar la Enciclopedia de la Izquierda Mexicana del Siglo XX.

[12] Entrevista a Margarita Eréndira Reyes Valdéz, 7 y 9 de enero de 2002. Entre 1979 y 1981, estudió la especialidad de Cirugía Maxilofacial, en el Hospital Central de la ciudad de San Luis Potosí, "José Luis Morones". En el 2001 llega a desempeñarse como jefe del Servicio de Cirugía Maxilofacial, en el Hospital Universitario, de la UAP.

país, donde había otras opciones hasta de distracción, y donde había vivido, si no participado directamente, el movimiento estudiantil de 1968, además en la Preparatoria núm. 9 asistía al cine club donde pasaban películas que la concientizaron.

Sus primeras experiencias de incorporación al trabajo en la UAP fue de colaboración: "en un modelo experimental, solamente nos pedían colaboración, pero nada más, ni me pagaron, ni me dieron nombramiento, ni nada" (MRV, 7 y 9 de enero, 2002). La decisión de trasladarse a Puebla la tomó porque su esposo Juan García Maldonado, que trabajaba en la Universidad, le pidió trasladarse a Puebla, ella llegaba sola, su primogénito nació años después y en Puebla el 15 de diciembre de 1977. El proceso de adaptación fue más o menos rápido pues casi de inmediato Margarita estableció amistades entrañables, una de ellas fue con María Estela Dardón Ruiz, las dos integrantes del Partido Comunista, igualmente ambas formaron círculos de estudio y de trabajo con médicos, odontólogos y jóvenes que deseaban colaborar.

Margarita desde estudiante pensaba en ejercer una profesión, jamás se visualizó de ama de casa, aunque para ella no habían sido fáciles los años anteriores, debido a que en 1968, cuando era muy joven su novio estudiaba en la Vocacional núm. 7 del Instituto Politécnico Nacional, y en uno de los conflictos que hubo sufrió un accidente, al explotarle una bomba molotov perdió un ojo y las manos, de su valiente narración extraigo un párrafo, sobre el momento en que toma una decisión:

> Fui a verlo al hospital y demás, entonces decidí que iba a participar más, que lo iba a apoyar. La primera vez que fui a verlo al hospital tenía miedo de entrar, porque sabía que tenía que darle valor y tenía miedo de ser débil (risas), pero me sorprendió mucho escucharlo la primera vez que lo vi, cuando él me dijo, "Mira, ya no tengo manos, pero mientras mi cerebro funcione creo que puedo hacer muchas cosas". Entonces le dije pues sí "de alguna manera yo voy a ser tus manos y voy a ser tus ojos" y fue como decidí ingresar al partido (MRV, 7 y 9 de enero, 2002).

Decidió vivir con Juan sin casarse, ni por la iglesia ni por el civil, siendo Juan tan inquieto debió superar incertidumbres cuando él salía al campo y en ocasiones prolongaba su estancia en lugares que ella desconocía. Entre tantos sobresaltos que sufrió, recuerda un 15 de octubre, cuando fue secuestrado por la policía estatal, no solo era un militante comunista, sino fungía como Secretario General del Frente Cívico Revolucionario de Puebla, al exigir la solución de graves problemas que existían en distintos

municipios del Estado.[13] Años después fue asesinado al llegar a las puertas de su casa, cuando esto ocurre ellos formaban una familia con tres hijos, sería por 1989. Margarita fue estoica al aguantar infames investigaciones en las que las calumnias dieron paso incluso de hablar de un crimen pasional, y relacionarla a ella con un desconocido, en lugar de encontrar a los asesinos. El crimen de Juan García Maldonado no fue resuelto.

Volvamos a los primeros años de la estancia de Margarita en Puebla para conocer las redes de sociabilidad que fue entretejiendo, por fortuna en el camino de lucha se dan lazos de sororidad, identificación, así nació la amistad entre Margarita y Estela Dardón Ruiz, quien en 1974 ingresó a laborar a Medicina, cursaba cuarto año en idiomas (entonces no pedían preparatoria, la inició después), ahí enseñaba clases de inglés y francés, además trabajaba en el Departamento de Idiomas (en Ciudad Universitaria), así que iba y venía de CU a Medicina, donde permaneció como ocho meses trabajando, y firmaba en la nómina de Medicina (EDR, 11 de agosto, 2005). Sus inquietudes políticas llevaron a Estela a ingresar al PCM, al conocer a tres personas que tuvieron una decisión fundamental en su vida: José Rodríguez, Juan García y José Luis Hernández, los tres militaban en el Partido Comunista. En 1974 ingresa al Partido Comunista y forma parte de la célula "Joel Arriaga", nombre de la célula en honor de quien había sido asesinado el 22 de julio de 1972.

Los tres amigos que recién conocía, tenían como denominador común el haber estudiado y participado en la Ciudad de México, en el movimiento estudiantil de 1968, y coincidentemente en el Instituto Politécnico Nacional. De los tres, José Rodríguez jugaba un papel relevante como cuadro del Partido Comunista, en los últimos años le habían delegado el trabajo político en el sector campesino. Aunque a Margarita la reclutó finalmente Luis Ortega Morales, figura reconocida en la lucha por la preparatoria Emiliano Zapata y militante del PCM, la amistad de Estela con José Rodríguez se estrechó.

La militancia volvió inseparables a las dos amigas y en tanto Margarita trabajó, hablando política e ideológicamente también, en el Hospital Universitario, rememora: "nos integramos y formamos también una célula en el Partido Comunista, me acuerdo que era la célula Ernesto 'Che' Guevara". ¿Cuál fue el trabajo político que realizó en esos años? A Margarita le tocó vivir el proceso de lucha, cuando el antiguo Hospital Civil pasó a ser Hospital Universitario, producto de una antigua demanda desde 1961. Era necesario un hospital para brindar atención a la comunidad como para realizar investigación y prácticas para los estudiantes de Medicina. El decreto de cesión fue

[13] La autora lamenta que la información exacta del asesinato de Juan García no se haya registrado, el dato vago es retomado de Luis Ortega Morales, "Cronología. Movimientos sociales y populares", en SICLA. Sistema de Información Clasificada, Información Documental.

emitido por el gobierno del estado el 16 de octubre de 1972. Su primer director fue el doctor Guillermo Cabrera Candia, pero una cuestión era el decreto y otra era formular lo que haría el hospital-escuela, Margarita narra su experiencia:

> Resultó que llegaron unas chicas a hacer su servicio social, me las mandaron de la escuela de Estomatología y se me prendió el foco y dije, "pues lo único que se hace aquí son extracciones y limpiezas dentales", y eso a ellas les iba limitar mucho su estancia ahí, porque no veíamos la forma de implementar las obturaciones y algunas otras cosas, el hospital además no tenía dinero ¿cómo le podíamos hacer? Conseguí algunos apoyos y empezamos a trabajar (MRV, 7 y 9 de enero, 2002).

En esos años no cualquiera aceptaba ser del Partido Comunista, entre otras razones por la persecución que había contra los comunistas, lo sabían ellas, entonces ¿qué hizo decidirse a Estela ingresar al Partido Comunista? Cuando ella estudiaba en la preparatoria Emiliano Zapata, convivía con a. *Los peces*, como les llamaban coloquialmente, para ella y sus amigos era un honor convivir con gente adulta, que vivían escondidos en el Carolino, pues eran perseguidos políticos, tenían orden de aprehensión debido a tomas de tierras en zonas de Tlaxcala. Estela cruzaba los 17 o 18 años. Pronto su participación traspasó los muros universitarios, y dos años después trabajó con Ramón Danzós Palomino, miembro de la Central Campesina Independiente (CCI), quien estuvo preso en Atlixco en 1973. Se trataba de un viejo militante del PCM.[14] Por esta relación con José Rodríguez y su admiración a Ramón Danzós, entre 1976 y 1977 Estela fue nombrada responsable de la Comisión Campesina:

> Un año estuve de profesional. Dejé de dar clases y me dediqué a ser Profesional de Partido, me pagaban viáticos, viajaba a Tlaxcala, a toda la Sierra Norte, trabajaba con Doroteo Germán de Lara, me fui con Danzós Palomino a México a la Central Independiente Obrero Agrícola y Campesina (CIOAC), estuve trabajando allá, me fui a congresos, no del partido en sí, sino de las células con las que habíamos trabajado, pues nuestro trabajo era formar células, tenía compañeros miembros que trabajaban en la índole legal o trámites legales, estos compañeros me nombran en un congreso para ser delegada de la CIOAC (EDR, 11 de agosto, 2005).

[14] Ramón Danzós Palomino ingresó al PC desde 1937, fue líder campesino durante el periodo de Dionisio Encinas, fue miembro del Comité Central del partido desde 1960 hasta 1981. En 1963 fue postulado candidato presidencial, sin registro, por el Frente Electoral del Pueblo.

Si bien salir al campo la sometió varias veces a experiencias peligrosas, aunque inolvidables, solo puede entenderse por el espíritu de lucha y compromiso con lo que ella creía era justo, convencida de su capacidad para convencer a otros trabajadores militantes. Ser profesional del Partido era casi renunciar a una vida privada, con comodidades, el pago era mínimo; según los acuerdos del Partido Comunista "los profesionales son el núcleo más importante de los cuadros; sin ellos no podemos pensar en la construcción del Partido" (Condés, 1990: 85). Sin embargo, no siempre atendían a los profesionales, no había recursos y ella tampoco pensaba en retribución alguna.

Estela fue integrante del Comité Ejecutivo Regional del PCM, donde solo dos mujeres participaban, Estela y Leticia Gamboa Ojeda, esta última se centró en su desarrollo académico. Para Estela su experiencia fue de entrega, respeto a los camaradas, compromiso con los desposeídos, largas jornadas, sufrió persecuciones, estuvo en tomas de tierra muy azarosas. Al desaparecer el Partido Comunista, en 1981, y surgir el Partido Socialista Revolucionario (PSR), dejó la militancia y regresó a la universidad, donde fue fundadora y laboró en la Preparatoria 2 de Octubre. Después se incorporó a dar clases en la Preparatoria Lázaro Cárdenas, más o menos en 1987 hasta el 2005 en que se jubiló.

A diferencia de Margarita que nació en la capital del país, Estela nació en Puebla el 8 de mayo de 1954, sus estudios los realizó también en la ciudad y en escuelas públicas, desde la primaria hasta los estudios superiores. Creció en un ambiente liberal, y con presencia fuerte de las mujeres, dice ella: "porque no fue una educación obligatoria cristiana o religiosa que se daba en esa época, no nos forzaron. Mi abuela materna fue dirigente de los molineros en aquellas épocas, me dicen que era una mujer de mucho carácter, mi madre, según me decían, tenía también un carácter muy fuerte cuando era joven, pero con el matrimonio todo se vino atrás" (EDR, 11 de agosto, 2005). Su familia formada por tres hermanos más, eran dos hombres y dos mujeres, y al incorporarse al PCM convenció a sus hermanos de militar también.

Desde que Estela ingresó en 1971 a la carrera de Idiomas se interesó por colaborar a resolver algunos problemas universitarios. Convencida de realizar sus estudios contra la opinión de su padre quien le insistía "Para qué vas a estudiar mejor ve de secretaria y cásate", pero mi actitud fue rebelde e hice lo posible por estudiar lo que fuese, no me importaba, lo que quería era estudiar y salirme de casa" (EDR, 11 de agosto, 2005)

El Partido Comunista basó gran parte de su trabajo en la Universidad, en las células comunistas, algunas de estas trabajaban con campesinos, obreros, ambulantes, pero cuando se disolvió el PCM y se formó el PRS, Estela decidió no continuar, y refiriéndose a algunos exmilitantes recuerda su desilusión: "acabaron teniendo grandísimas propiedades, era doloroso ver aquello, me dolió mucho perder el Partido Comunista, se me fue

mi juventud ahí, no volví a creer en partidos hasta la fecha" (EDR, 11 de agosto, 2005). Aunque su trabajo como docente la llevó a continuar laborando en la Universidad.

En 1975 se convierte en rector el ingeniero Luis Rivera Terrazas, y en 1978 es rector por segunda ocasión, su gestión dura de 1975 a 1980. Conviene decir que en años anteriores fue director de la escuela de Física, por ello, además de toda su labor académica, científica, como astrofísico en el Instituto Nacional de Astrofísica, no olvidaba su militancia partidista. En concordancia él invita a varios estudiantes de física y filosofía a militar en las filas del PCM, una de ellas fue Rosa María Avilés Nájera, y no la incorpora a la Juventud sino al Partido, actitud que corrobora su opinión sobre las mujeres en el desarrollo de la ciencia; y en ella vio una posición abierta y a una joven de carácter fuerte, como se requería en esos años. De tomarse en cuenta que Rosa creció en un ambiente de izquierda que influyó en su identificación con la lucha social, menciona en una entrevista:

> Fíjate, mi papá José León Avilés fue defensor de campesinos y ferrocarrileros en Veracruz, fue militante del PCM en los veinte, de la generación de Campa, conocí a Siqueiros, con esa información cotidiana adquirí cierta conciencia de los problemas. Mi padre fue amigo de Guillermo Treviño (líder ferrocarrilero), recuerdo una anécdota de ellos, en sus años de lucha (ha de haber sido en 1959), mi papá se subía a un poste y desde ahí se echaba el rollo, mientras Treviño le echaba aguas si venía la policía. Crecí en ese ambiente oyendo a Lenin, Marx, de la Revolución cubana, incluso mi hermano desde 1963 estudiaba en Cuba (RAN, 18 de enero, 2000).

Como vemos la incorporación de Rosa a la militancia comunista no fue espontánea, dado el ambiente en el que ella creció, sus hermanos participaron en la Ciudad de México en el movimiento estudiantil de 1968, ella lo había hecho en la UAP, siendo estudiante de preparatoria. Además, su ingreso a la carrera de física en 1969 la puso en contacto con uno de los principales ideólogos, el ingeniero Terrazas, al año de estudiar fue consejera universitaria por física. Su activa participación en 1968 (Tirado, 2004: 120-127) la relacionó con muchos otros jóvenes con los que después formó parte del profesorado de la naciente Preparatoria Emiliano Zapata (en 1969). Siendo ella estudiante tuvo la oportunidad, como otras universitarias, de dar clases, ella de física y matemáticas. Rosa era una de las dos físicas de esa escuela, la otra se llamaba Marta López Ramírez pero no militó. La ideación de sí misma muestra su personalidad madura y consciente de su rol de género:

> Supongo que dejé de ser fresa, no tuve ningún problema en integrarme en el ambiente de Física desde el principio, ellos tampoco tenían problemas en que una mujer se juntara con ellos. Debemos reconocer que los hombres también aprendieron que las mujeres no solo servíamos para acostarnos, sino éramos capaces de realizar actividades intelectuales, pensábamos. (RAN, 18 de enero, 2000).

Por razones no tan claramente identificadas los integrantes del comité de lucha de los físicos se dedicaron a trabajar con grupos campesinos, por tal motivo los llamaban coloquialmente los a. *físicos agraristas*, fue así que Rosa se identificó con grupos de campesinos y en distintos momentos arriesgó su vida.[15]Así recuerda esos años:

> Resulta que el ingeniero Terrazas organizó cursos para capacitarlos y ellos ascendieran a una categoría superior en su trabajo, nos involucró. El ingeniero daba los cursos de física y matemáticas, luego de manera natural llegaron grupos de campesinos a pedir apoyo a la UAP y nos relacionamos. Fue así que cuando llegó José Rodríguez ya existía un trabajo en el campo mucho más antiguo. Fíjate, una vez casi nos detienen, no recuerdo la fecha, pero desde arriba del cerro vimos que llegaron los azules (policía local) a desalojar a los que habían tomado la hacienda, Gabriel Valencia y yo los vimos, rápido nos metimos en una barranca, nos escondimos allí, vimos que detuvieron a José Luis Meléndez y Tere Bonilla, ellos creyeron que eran todos y hasta en la noche salimos y nos venimos a Puebla. Otra vez en Atlixco nos correteó el ejército. En fin pasé sustos. (RAN, 18 de enero, 2000).

En su narración nos topamos nuevamente con la mención de José Rodríguez, quien realizaba un trabajo extenso en el campo, se trataba de un profesional del partido. Pero lo que volvía singular a Rosa era su carácter, por lo que jamás sintió discriminación alguna, siempre supo defender sus ideas, obtuvo un liderazgo en el ambiente que se movía y no le importaban los peligros si había de ir a tal o cual lugar: "Yo era responsable de una zona de 'invasiones' y hacía reuniones, discutía, y sin tener claro el 'rollo de género', el trato era de igualdad. Mis opiniones valían, eran tomadas en cuenta por la gran mayoría". A diferencia de las anteriores actoras Rosa continuó militando en los

[15] Nació el 31 de marzo de 1954, en 1968 estudiaba la preparatoria diurna Benito Juárez, UAP. Luego cursó la licenciatura de física y en 1970-1971 fue consejera universitaria de Física. Entre los cargos que ocupó en la Universidad, durante el periodo de estudio, fue jefa del Departamento de Servicio Social de 1976 a 1978, Directora de Extensión Universitaria de 1987 a 1989. En varias ocasiones ha sido candidata dentro de los partidos en que ha militado; candidata a diputada Federal en 1992. Miembro de la Dirección Estatal del PRD, de 1990 a 1996. Actualmente es integrante de la Coordinadora Nacional de Mujeres del PRD y es Secretaria General del Comité Municipal de Puebla. Entrevista realizada por GTV a Rosa María Avilés Nájera el 18 de enero de 2000.

siguientes partidos de la izquierda y hasta la fecha es militante del PRD, partido por el que ha sido diputada local federal.

Por esa percepción de la realidad vinculada a la extensión universitaria trabajó con gran interés, en el Departamento de Extensión Universitaria, donde fue jefa del Departamento de Servicio Social de 1976 a 1978, después fue Directora de Extensión Universitaria de 1987 a 1989. Su interés por ayudar a la gente le dio un giro al servicio social, un ejemplo fue el apoyo a través de Extensión de apoyo a Guatemala, formado el Comité Universitario Pro Ayuda a Guatemala, fue incluso poner colectores de sangre, en 1976 Rosa María Avilés, quien trabajaba en el Departamento de Extensión Universitaria informó de tres centros colectores: "Uno de los centros de extracción están funcionando en la Ciudad Universitaria, otro en el primer patio del edificio central de la UAP, 4 sur 104, los cuales están trabajando de las 8 a las 20 horas y el Banco de Sangre del H. U. que está trabajando en forma. Informó lo anterior la señorita Rosa María Avilés, del citado Departamento de Servicio Social, quien señaló que ante la urgencia de plasma y sangre que existe en el vecino país" (*La Opinión*, 13 de febrero, 1976).

Los desacuerdos

Un talón de Aquiles del PCM fueron los desacuerdos internos que no supieron dirimir en 1980 en torno a la próxima elección del rector. Aquella fortaleza que se tenía al perfilar como la síntesis del proceso nacional de Reforma Universitaria Democrática, iniciada en la década de 1960, vivió las más adversas dificultades dentro de la Institución, y en los sindicatos universitarios.

Conviene retomar lo que representaba el PCM en el país, pues un segundo tema novedoso que aprobó el PCM en la Conferencia de diciembre de 1974, fue el inicio de acercamientos con otras fuerzas políticas de izquierda, con el Movimiento de Organización Socialista y la Liga Socialista. El candidato de unidad para la presidencia de la República sería Valentín Campa. Se trataba de concertar la más amplia unidad de acción para las siguientes elecciones. Este partido contaba hasta diciembre de 1974 con cerca de 100 efectivos en todo el país, y pretendía duplicar la meta, "reclutar de uno por uno". Esa oportunidad la brindaron las instituciones donde la izquierda había arribado (Condés, 1990: 97). Además se obtuvo alianzas con otros partidos de oposición como el PMT, el ascenso de fuerzas progresistas fue inevitable pese a todas las acciones de la derecha por recuperar la institución.

Durante el rectorado del ingeniero Luis Rivera Terrazas, con el programa Universidad democrática, crítica y popular, generó un ambiente que permitió la libre circulación de ideas, la incorporación de muchas jóvenes a las actividades académicas, de do-

cencia y de investigación, y, por supuesto, el número de militantes aumentó. Muchos profesores también ya eran y otros se volvieron militantes del PCM; lamentablemente no hay lista de todos los activos de esos años. El problema fue al finalizar la gestión de rector del ingeniero Terrazas, y cuando en reunión del Comité Estatal del Partido Comunista, se postuló al economista Luis Ortega Morales, las discrepancias se dieron en torno a la candidatura y se expulsó a una parte de los militantes, a los que no estaban de acuerdo en que fuera ahí la instancia donde se decidiera la candidatura, sin consultar a universitarios. Los expulsados postulaban a Alfonso Vélez Pliego, quien resultó ganador en las elecciones de 1980. La división en la izquierda fue profunda y el día de las elecciones hubo connatos de violencia, robo de urnas y enfrentamientos físicos en el Hospital Universitario como en otras unidades académicas.

Para los que postulaban a Ortega, incluido el ingeniero Terrazas, parecía reinar la confusión entre universidad y partido, debían acatarse los acuerdos tomados en el Comité Estatal, y por ello a los partidarios de Alfonso Vélez Pliego *a. velecistas* eran traidores, al no asumir los acuerdos. Las diferencias se volvieron irreconciliables; acusaron de egocentrista a Alfonso y las declaraciones de uno y otro grupo se ventilaron en los periódicos locales. Incluso miembros del Comité Nacional del PCM llamaron a la unidad, hablaron de la necesidad de resolver las diferencias con madurez política.[16] Las rencillas no se hicieron esperar y las células desaparecieron al dividirse los integrantes. Las acusaciones de uno y otro grupo formaron parte de la descomposición de la izquierda.

En 1981 se disolvió el Partido Comunista, pero las diferencias entre la izquierda no pudieron solventarse y los efectos negativos sobre las bases se dieron: Margarita Reyes, quien apoyó a Luis Ortega Morales, y al director del Hospital Universitario, Rafael Valdés Aguilar (comunista también) sufrió los embates, al laborar en el Hospital Universitario su entorno se modificó, la mejor opción para ella fue solicitar permiso para irse a estudiar una especialidad en San Luis Potosí (1979-1981), además era viuda y madre de familia de tres hijos. Cuando regresó con su especialidad se encontró en un ambiente extraño, pues había perdido su candidato y el doctor Valdés se fue de la UAP, le hicieron la vida imposible, la rescindieron. Demostró que eran falsas las imputaciones y fue reinstalada, ella fue nombrada jefe del servicio de cirugía maxilofacial, se mantuvo unos años en el cargo y decidió jubilarse.

[16] La documentación alrededor de este proceso afortunadamente fue concentrada en dos tomos del libro *Sucesión rectoral y crisis en la izquierda. La universidad Autónoma de Puebla en 1981.* Con una presentación de Daniel Cazés, editado por la UAP, 1981. Del tomo II se extraen algunos párrafos del documento de la Comisión Ejecutiva del Comité Estatal del PCM en Puebla, respecto a Alfonso Vélez Pliego: "La ambición personal de alguien que piensa que está por encima de todos; cuya sobrevaloración y egocentrismo conllevan al menosprecio del trabajo colectivo y la actuación y posibilidades de otras personas, constituyen riesgos que el Partido Comunista Mexicano en aras del interés universitario no puede correr el peligro de desmoronarse por las ambiciones de nadie", p. 268.

Conclusiones

El Partido Comunista pasó por varias etapas, en este trabajo se consideraron el XVI Congreso Nacional del PCM (1973) y el XVII Congreso Nacional del PCM, siendo el secretario general Arnoldo Martínez Verdugo. En lo referente a las juventudes comunistas podemos ver que entre el decir y el actuar había diferencias, el ascenso de la izquierda en las universidades, y en especial la que se estudia, puede distinguirse por la inclusión "masiva" de las mujeres y la conversión de una presencia hegemónica. No olvidemos que al interior del PCM había diferencias, el comité nacional y estatal consideró que la organización debía ser vertical de arriba hacia abajo, lo cual limitó siempre la discusión y al finalizar la década del setenta, mejor dicho en 1980, la lucha por la rectoría de la universidad dividió a la izquierda.

Sin embargo, varias jóvenes ingresaron a las células del partido, debido a su identificación con algunos líderes, activistas o profesores. Ya estando adentro recibían lecturas, y discutían en los círculos de estudios, asimismo actuaban en las células comunistas. Las tres comunistas, de las que solo se ha esbozado su semblanza, muestran conocimiento de lo que se vivía en el país, rechazo al autoritarismo, y contaban con estudios universitarios. Dos de ellas continuaron sus estudios de especialidad o maestría, y en el caso de Rosa María Avilés al desaparecer el PCM se incorporó al PSUM y desde el surgimiento del PRD, ha sido militante en éste, desde 1988 hasta la fecha.[17] A las tres les atrajo el trabajo político más allá de los muros universitarios, ya con el sector campesino, o bien con el servicio social a la comunidad, en el caso de Margarita Reyes con la formación de módulos de atención a la salud, cuando entonces en las políticas públicas del gobierno no se contemplaba. Las tres defendieron sus unidades académicas: Estela el Departamento de Idiomas, Margarita el casi naciente Hospital Universitario y Rosa Avilés el Departamento de Extensión Universitaria.

Aunque las trayectorias individuales de las tres son diferentes, convergen en el tiempo y lugar que fue la Universidad Autónoma de Puebla, de los años setenta. Las tres nacieron en la década de los cincuenta, participan directa o indirectamente en el movimiento estudiantil de 1968 y forman parte de una generación.

[17] Fue militante en el Partido de la Revolución Democrática (PRD) desde 1988 hasta la fecha, se desempeñó como asesora en la Cámara de Diputados Local, en la Comisión de Vivienda (1998), fue diputada federal suplente por el PRD de la diputada Rosa María Avilés Nájera en la L Legislatura. Impulsó diferentes institutos de arquitectura, fue fundadora de Promotores Industriales de Vivienda (PROVIVAC) y fundadora de la Asociación Mexicana de Directores Responsables de Obra (AMDROC) en 1992.

BIBLIOGRAFÍA

Cazés, Daniel (1983), Su*cesión rectoral y crisis en la izquierda. La universidad Autónoma de Puebla en 1981.* Tomo II, abril, mayo, junio, Editorial Universidad Autónoma de Puebla.

Condés Lara, Enrique (1990), *Los últimos años del Partido Comunista Mexicano.* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección de Fomento Editorial.

Hobsbawm, Eric (2011), *Cómo cambiar el mundo.* Barcelona, Crítica.

Dávila Peralta, Nicolás (2001), *Las santas batallas. El anticomunismo en Puebla.* Gobierno del Estado de Puebla, BUAP, Cuadernos del Archivo Universitario.

Sotelo Mendoza, Humberto (2002), *1972-1973, Puebla de los demonios.* Gobierno del Estado de Puebla, BUAP, Cuadernos del Archivo Histórico de Puebla.

Tirado Villegas, Gloria (2006), *La otra historia. Voces de mujeres del 68, Puebla.* BUAP-IPM.

—, (2006), "De la rebeldía a la revolución. Aproximaciones a una historia de vida", en Carlos Maziel Sánchez. y Mayra Lizzete Vidales Quintero (comp.), *Historia y estudios de* género: Una ventana a la cotidianidad. Casa Juan Pablos y Universidad Autónoma de Sinaloa, pp. 330–349.

HEMEROGRAFÍA

Actas de Consejo Universitario, Sesión ordinaria, 12 de abril de 1970.

Actas de Consejo Universitario, Sesión (continuación de la sesión) del 3 de mayo de 1973. Actas 1973-1974, UAP, p. 39.

"Tres centros colectores de sangre ha Instalado la UAP dentro de Campaña en Ayuda a Guatemala", en *La Opinión*, 13 de febrero de 1976, tomo CCVII, núm. 18,539, p. 1.

ENTREVISTAS

Rosa María Avilés Nájera (RAN), 18 de enero de 2000.

María Estela Dardón Ruiz (EDR), 11 de agosto de 2005.

Margarita Eréndira Reyes Valdéz (MRV), 7 y 9 de enero de 2002.

Mujeres anticomunistas en Guatemala durante la primavera democrática (1944-1954)

Guadalupe Rodríguez de Ita[1]

Consideraciones iniciales

Como ha sucedido en diversas partes del mundo, en Guatemala la participación política de las mujeres en el devenir del país es poco conocida y reconocida, pues prácticamente no se ha estudiado, de allí que se considere pertinente examinar este tema para tener un panorama más completo del pasado guatemalteco y de la presencia femenina en él que, a la vez, permita entender mejor el presente. Con la finalidad de contribuir a ello, aunque sea en mínima forma, aquí se explora la actuación de un sector femenino en un momento muy importante de Guatemala: se trata de la forma en que algunas mujeres, bajo la bandera del anticomunismo, empezaron a participar pública y abiertamente en la vida política durante la llamada primavera guatemalteca de la década 1944-1954, parteaguas de la historia de ese país centroamericano.

Explorar el tema no es fácil, pues no hay referencia ni en historias generales de Guatemala, ni en obras dedicadas al análisis del periodo delimitado; en el mejor de los casos, apenas se encuentran algunas referencias aisladas tanto en estudios realizados por autores extranjeros tanto al calor de la lucha anticomunista (como el de Daniel James, por ejemplo), como en otros posteriores (el de Piero Gleijeses) y en algunos actuales (en el de Sabino). Sin embargo, en ningún caso hay un seguimiento sistemático de la participación de las mujeres en la vida política guatemalteca.

Ante ello, se decidió recurrir a fuentes hemerográficas y documentales. De esta manera, se consultaron varios diarios de Guatemala (como *El Imparcial*, *La Hora*, *Nuestro Diario* y *Prensa Libre*), así como publicaciones (semi)periódicas de guatemaltecos anticomunistas (por ejemplo: *Boletín del* CEUAGE, *Pronto y Tribuna de la Verdad. Semanario Anticomunista*). También se revisaron algunos documentos publicados en el país centroamericano y en México (como por ejemplo: el texto *Así se gestó la liberación* y *El libro negro del comunismo en Guatemala*). De igual forma, se examinó la documentación inédita referente a Guatemala resguardada en el Archivo Histórico Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México (AHGE-SRE), donde resultaron de gran utilidad los Informes políticos rendidos por el personal diplomático de la Embajada de

[1] Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora del Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, México.

México en Guatemala durante los años 1944-1954. En dichas fuentes la información tampoco es abundante, pero permite realizar una aproximación al tema de interés.

Sobre esa base, como se hace en las siguientes páginas, es posible establecer que hubo un grupo reducido de mujeres anticomunistas en Guatemala que durante la primavera democrática participaron en la organización y asistencia a manifestaciones y en la firma de manifiestos; lo mismo que en la formación de agrupaciones y partidos políticos. Entre esas guatemaltecas se destacaron unas cuantas personalidades y sectores sociales.

Contexto

Para comprender la participación de mujeres anticomunistas en la primavera guatemalteca de 1944 a 1954 es necesario mencionar, así sea de manera sucinta lo ocurrido en ese periodo en el país centroamericano, marcado a nivel internacional por el final de la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría. En ese sentido, no puede dejar de apuntarse que, de acuerdo con el intelectual guatemalteco Luis Cardoza y Aragón, los *diez años de primavera en el país de la eterna tiranía, solo merece el nombre en relación al estancamiento anterior y posterior de tales años* (Cardoza y Aragón, 1983: 284). Lo que es bastante acertado, ya que en ese lapso se impulsaron cambios en la sociedad que contrastaban con el panorama prevaleciente y con el ulterior. Entre la principal transformación se destacó el impulso dado a un proceso que permitiera el tránsito de una sociedad dominada por caudillos y dictadores, defensores de los intereses de la oligarquía local o del capital extranjero o de ambos, a una democrática y nacionalista en la que, entre otras cosas, fuera factible la participación política.

Los cambios llevados a cabo en esa década no fueron aceptadas de igual forma por la población. Por un lado, sectores hasta entonces menos favorecidos las recibieron con beneplácito y apoyaron ampliamente las transformaciones y a los gobiernos que las llevaron a cabo. Por otro, varios grupos locales (sobre todo viejos terratenientes y elementos de la iglesia católica) y extranjeros (en particular estadounidenses), al sentir amenazados sus intereses o no lograr ciertos privilegios esperados, se negaron a aceptar muchas de las medidas y empezaron a calificarlas de comunistas, además comenzaron por distanciarse de los gobiernos de la primavera democrática y terminaron oponiéndose de manera abierta a ellos. Luego de la promulgación del Código de Trabajo, en 1947 (AHGE-SRE, 25 de febrero de 1947: Exp. III-989-13), estos grupos se organizaron primero en uniones cívicas antigubernamentales y luego en partidos políticos que paulatinamente adoptaron la bandera anticomunista, antes y después del decreto de Reforma Agraria, en 1952 (AHGE-SRE, 19 de junio de 1952: Exp. III-1255-3).

Con el mismo propósito de acercarse de mejor manera al conocimiento de las participación femenina en las filas anticomunistas, no está demás revisar algunas ideas de lo que se entendía por anticomunismo en Guatemala en esos años. Al respecto el anglosajón Daniel James, en su obra *Tácticas rojas en las Américas. Preludio guatemalteco*, resumió de una forma bastante clara algunas de las principales características de esta corriente política; y lo hizo en los siguientes términos:

> El anticomunismo en Guatemala se identificó desde el principio con la oposición a la reforma social y económica, y a la idea misma de democracia y de progreso. Se confundía el comunismo con conceptos tan distintos en la práctica como el derecho del trabajador a organizarse, la libertad de prensa, la necesidad de una reforma agraria, la incorporación del indio en una sociedad, y hasta con el establecimiento de instituciones parlamentarias de tipo democrático (James, 1955: 206).

Otro estudioso extranjero, Ronald M. Schneider, en su libro *Comunismo en Latinoamérica. El caso Guatemala*, abundó en las peculiaridades del anticomunismo del país centroamericano, calificándolo de negativo y retrógrado, como puede leerse en la siguiente cita textual:

> El anticomunismo organizado fue esencialmente negativo y estuvo vinculado a las fuerzas más retrógradas para ser eficaz, y a menudo resultó contraproducente. Al calificar al seguro social, al código obrero y a la reforma agraria de inspirada por los comunistas, los anticomunistas en realizada realzaron el prestigio del comunismo entre los trabajadores y facilitaron el esfuerzo de los comunistas por identificarse como campeones de las demandas populares. Como el movimiento anticomunista estaba dominado por los adversarios de la reforma social, no pudo hacer causa común con los elementos moderados que apoyaban la revolución pero se oponían a la influencia comunista (Schneider, 1959: 69).

Además de ello, este autor deja entrever el reducido impacto cuantitativo y cualitativo que el anticomunismo tuvo en Guatemala, al afirmar: *El anticomunismo se había convertido en único motivo de unificación de los diversos grupos de oposición, pero estos significaba relativamente poco para las masas guatemaltecas, cuyo interés radicaba ante todo en una vida más llevadera y satisfactoria* (Schneider, 1959: 301).

Por otra parte, el guatemalteco Horacio de Córdoba, director y editorialista de *Tribuna de la Verdad*, seminario anticomunista de ese país centroamericano, puso el acento

en la relación entre anticomunismo e iglesia (católica); sobre el particular escribió textualmente:

> La lucha anticomunista en Guatemala, debe considerarse por los guatemaltecos como una empresa enorme, vital, indispensable si es que en realidad nos preocupamos por el porvenir de la Patria y de nuestros hijos. El anticomunismo es una idea que debe vivir latente en todos los corazones porque representa la defensa de la religión y de la dignidad humana ante el avance de las modernas prédicas del mal, como sistema de convivencia degenerada para hombre [*sic*] (*Tribuna de la Verdad*, 21 de octubre de 1953: 1).

En este marco, como se examina a continuación, dentro del grupo opositor a las transformaciones impulsadas por los gobiernos de la década 1944-1954, que siguió la ruta que se autoidentificaba como anticomunista, hubo participación femenina. En dicho grupo la definición de comunismo y anticomunismo fue poco clara.

Manifestaciones y manifiestos públicos

Durante el primer gobierno de la primavera guatemalteca, encabezado por Juan José Arévalo (1945-1951), varias mujeres participaron en concentraciones antigubernamentales. Una de las primeras veces en que las opositoras tuvieron presencia en un acto público –o, al menos, que quedó constancia de ello en diarios de la época– fue el 17 de marzo de 1947, cuando tuvo lugar una protesta organizada por un Comité Cívico que aglutinaba a quienes estaban en desacuerdo con la Ley Electoral y los resultados de los comicios legislativos celebradas en enero anterior que –según los miembros de dicho Comité– solo habían favorecido a los partidarios del gobierno (AHGE-SRE, marzo-abril de 1947: Exp. III-979-3; *El Imparcial*, enero-marzo de 1947). El acto, efectuado solo unos días después de que se emitiera el Código de Trabajo, no concluyó en buenos términos, pues fue interrumpido por miembros de un partido progubernamental. En una de nota del periódico *Nuestro Diario* se destacaba la presencia femenina en esa protesta en los siguientes términos:

> A golpes terminó la manifestación, en la novena calle al armarse la trifulca, varios golpeados y heridos, en cuenta señoras. De manera abrupta terminó la manifestación de ayer, organizada por el Comité Cívico, con el apoyo de los partidos políticos oposicionistas. Regular número de personas resultaron heridas y gol-

> peadas –en cuenta señoras– cuando una porra se abalanzó sobre los manifestantes [...] Más de una dama se lamentaba de haber sido alcanzada por los efectos de las estacas, dos o tres llevaban en sus ropas las muestras de una lucha desigual (*Nuestro Diario*, 17 de marzo de 1947: 9).

Unos meses después, en septiembre, en un ambiente tenso debido a la suspensión de garantías constitucionales en respuesta a lo que el gobierno consideró un complot en su contra (*Nuestro Diario*, 17 de septiembre de 1947: 1 y 9), la participación de mujeres opositoras a tal medida se colocó como noticia de primera plana en la prensa. Al respecto, una nota de *Nuestro Diario* señaló: *Desfile femenino como protesta, se sabe de invitación para concurrir, señoras de exiliados lo organizan.* (*Nuestro Diario*, 26 de septiembre de 1947: 1 y 9).

Luego de esos dos momentos, tuvo que pasar hasta alrededor de año y medio para que hubiera una nueva mención periodística relacionada con mujeres ubicadas dentro de la corriente opositora que, para entonces, ya se asumió de manera abierta como anticomunista. La mención tuvo lugar el 28 de abril de 1949 al reseñar una manifestación, relacionada con el Partido Unificación Anticomunista (PUA) de reciente creación (Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales, 1978: 19), a la que acudieron unas 500 personas, de las cuales unas tres cuartas partes eran mujeres dedicadas a las labores domésticas, acto que fue interrumpido por un enfrentamiento con una contramanifestación de elementos defensores del régimen (*Nuestro Diario*, 28 de abril de 1949:1 y 9). Cabe apuntar que la nota de ese periódico de ese día destacó que en medio del enfrentamiento se había producido un "Incidente entre damas", se trató de una acalorada discusión entre Haydeé García, simpatizante del gobierno, y Luz Méndez de la Vega de Asturias, quien era ubicada como seguidora del anticomunismo; debate del que se siguió publicando dos días después de los hechos (*Nuestro Diario*, 30 de abril de 1949: 9).

Después de otro largo paréntesis, en los primeros meses de 1951, en un clima de tensión debido las secuelas de un alzamiento antigubernamental controlado gracias a la lealtad del ejército (AHGE-SRE, 7 de noviembre de 1950: Exp. III-1212-10), un comité de señoras inició una campaña nacional en favor de la amnistía para los alzados que habían sido capturados. La campaña estuvo muy cerca de lograr que se aprobara una ley en ese sentido; sin embargo, al final de cuentas, ésta fue desechada (Publicaciones de la Secretaría de Divulgación, Cultura y Turismo de la Presidencia de la República, 1955: 12).

Para el segundo gobierno de la primavera guatemalteca, encabezado por Jacobo Arbenz (1951-1954), la presencia femenina fue un poco más notoria en actos opositores. El 12 de julio de 1951, por ejemplo, coincidiendo con una campaña nacional anticomunista,

la capital vivió momentos de agitación cuando los aproximadamente 700 jóvenes estudiantes, hombres y mujeres, del Centro Educativo Asistencial (CEA), conocido como Hospicio Nacional, se inconformaron y estallaron en huelga debido a la sustitución por profesores normalistas de algunas religiosas de la congregación de las Hermanas de la Caridad que sin estar tituladas ejercían la docencia en ese centro (AHGE-SRE, 13 de julio de 1951:Exp. III-1225-1; AHGE-SRE, 15 de julio de 1951: Exp. III-1225-1; Publicaciones de la Secretaría de Divulgación, Cultura y Turismo de la Presidencia de la República, 1955:65; *Nuestro Diario*, 12 de julio de 1951: 6 y 7). Cabe señalar que, según las autoridades correspondientes, la medida estaba dirigida a mejorar la planta docente y administrativa del centro y a establecer una vida laica en el mismo. Sin embargo, para los opositores la disposición era una prueba de la orientación comunista de tales autoridades. Al día siguiente elementos anticomunistas organizaron una marcha en apoyo a los huelguistas que recorrió la ciudad hasta desembocar en el Parque Central; en ella hubo cerca de doce mil personas, de las cuales alrededor del noventa por ciento eran mujeres (AHGE-SRE, 15 de julio de 1951: Exp. III-1225-1; *Nuestro Diario*, 13 de julio de 1951: 1). Al final de cuentas, el conflicto bajó de intensidad cuando el doctor Ernesto Cofiño Ubico, miembro de la oligarquía, fue designando como director del CEA. Es de apuntar que, al dar cuenta de los hechos y de la marcha, una publicación de exiliados anticomunistas guatemaltecos en Tegucigalpa, además de mostrar algunas ideas que podrían calificarse de simplistas de lo que entendían por práctica de los presuntos profesores comunista, subrayaba la intervención de las locatarias en los siguientes términos:

> Durante la administración del pelele Arbenz, los comunistas mayores, dispusieron injertarle sus principios al Hospicio Nacional, con el objeto e desterrar de los infelices huérfanos la idea de Dios, que tanto les sirve para poder sobrellevar las penalidades de su desgracia. En cuanto las locatarias se dieron cuenta del asunto, abandonaron negocios, compromisos y quehaceres de hogar, para constituirse en el propio edificio de los niños y sacar personalmente a los profesores izquierdistas que ya comenzaban a impartir sus enseñanzas rituales de este pelo: "Dios no está en ninguna parte, porque no existe; el cielo es la nada; lo único que hay sobre la tierra es Stalin, que le da el pan a los que lo necesitan". Estas eran las caballadas de los funcionarios rojos y por eso las locatarias los echaron a puros empellones (*La voz del trabajador libre. Vocero de la Unión Nacional de Trabajadores Libres en el Exilio*, 29 de mayo de 1954: 1).

Unos meses después, el 23 de marzo de 1952, en uno de los puntos más altos de la campaña anticomunista (Schneider, 1959: 206), la participación femenina se volvió a

destacar en manifestaciones de este signo realizadas, con la autorización del gobierno, tanto en la capital, como en el interior del país, para exigir la disolución del Partido Comunista (PC) y el retiro de elementos nacionales o extranjeros que desde la administración pública apoyaran o difundieran la doctrina comunista. A la verificada en la capital, según una nota de prensa, asistieron unas sesenta mil personas, de todas las edades y clases sociales, y de todos los departamentos, bajo las consignas: "Somos engranajes del progreso y no máquinas del comunismo" y "No queremos comunismo; fuera los comunistas extranjeros; queremos tranquilidad y trabajo". Aproximadamente la mitad del contingente estaba formado por mujeres entre las cuales –según la nota del diario *La Hora*:

> No se notaba diferencias de clases. Todas marchaban lentamente, costado con costado. La señora del mercado, la señorita de la clase media; la obrera sencilla y abnegada, marchaban casi en rueda junto a la dama elegante, ya que ésta sostenía la letra del himno patrio, que servía de guía para corear el himno nacional (*La Hora*, AHGE-SRE, 24 de marzo de 1952: Exp. III-1255-2).

Durante la manifestación las mujeres y los hombres que participaron dieron a conocer un manifiesto en el que evidenciaban sus laxos conceptos sobre el comunismo y concluían con una advertencia de violencia si no se atendía su solicitud:

> Que Dios no permita que el gobierno de la república desoiga los mandatos de la ley y la voz del pueblo, para que Guatemala no sufra los horrores de una guerra civil, que tarde o temprano ensangrentaría el suelo patrio si el comunismo continuara socavando la moral cristiana, desarticulando la economía y desquiciando la vida institucional (AHGE-SRE, abril de 1952: Exp. III-1255-2; *Prensa Libre*, 23 de marzo de 1952: 1 y 8; *Prensa Libre*, 24 de marzo de 1952: 1 y 8).

Es de apuntar que en la ya mencionada publicación anticomunista se ponía énfasis en la participación de las locatarias en este acto, participación a la que calificaban de hazaña. (*La voz del trabajador libre. Vocero de la Unión Nacional de Trabajadores Libres en el Exilio*, 29 de mayo de 1954: 1).

A unas semanas de que se empezara a aplicar la Reforma Agraria, el 28 de marzo de 1953, elementos del anticomunismo organizado, en el que se hallaban tres agrupaciones de mujeres, publicaron en la prensa un manifiesto en pro de *la restauración del orden político, social y económico nacionales, ruinosamente destruidos por la invasión de las doctrinas soviéticas en el transcurso de ocho años consecutivos* (*Prensa Libre* citada por Francisco

Villagrán Kramer, 1993: 109) e invitaron a la preparación de una manifestación, pero sin establecer una fecha precisa.

Varios meses después, en una publicación anticomunista, se informaba sobre la realización de un festejo por la independencia nacional del 15 de septiembre que se verificaría en lo que llamaban "La Casa de la Libertad", sede del anticomunismo organizado. La actividad, si bien era abierta, no puede considerarse del todo pública, ya que estaba destinada a militantes y simpatizantes de esa corriente política (*Tribuna de la Verdad*, 9 de septiembre de 1953: 1). En el programa correspondiente se destacaba la realización de un mitin en el que estarían como oradoras: Domitila Mérida Palacios y María Trinidad Cruz (*Tribuna de la Verdad*, 9 de septiembre de 1953: 4).

Lo que podría calificarse como el último acto abierto, pero –como el anterior– no público de los opositores gubernamentales durante la primavera guatemalteca, fue el Primer Congreso Contra la Intervención Soviética en América Latina, que tuvo lugar en mayo de 1954, en la Ciudad de México, al que asistieron varias mujeres que formaban parte de una de las agrupaciones anticomunistas guatemaltecas (Comisión Permanente del Primer Congreso contra la Intervención Soviética en América Latina, c1954: 67 y 301). En este evento la presencia femenina fue explícitamente pasiva o, al menos, así lo reseñó otra publicación anticomunista guatemalteca, que, por cierto, veía en ese tipo de participación una virtud. Sobre ello apuntó de forma textual:

> En el Primer Congreso contra la penetración soviética en la América Latina, recientemente celebrado en México no pudo menos que hacerse sentir la presencia –enérgica, de inconmesurables [*sic*] perfiles de la abnegada mujer guatemalteca. Estuvo ahí, silenciosa, testificando el amor que el pueblo de Guatemala siente por el hogar, por la casa, por los hijos –por la familia en fin- en esta hora en que las fuerzas del mal se desencadenas contra Dios, contra la Patria y contra la Libertad (*Pronto*, 4 de junio de 1954: 3).

Agrupaciones y partidos políticos

Paralelamente a la realización de actos públicos, la oposición que tomó el camino anticomunista buscó organizarse en agrupaciones civiles y políticas, donde la presencia femenina fue poco notoria o, por lo menos, poco destacada en la prensa y en la documentación de la época.

A mediados de 1947, del Comité Cívico, que organizó la protesta donde -como se dijo antes- participaron varias mujeres, surgió lo que podría considerarse como la primera agrupación anticomunista formada como tal a la que se le denominó Unificación

Cívica de Defensa Social (*Nuestro Diario*, 1º de julio de 1947: 5), que –según algunos autores– también fue conocida como Asociación Cívica de Defensa contra el Comunismo. (Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales, 1978: 19; Campang Chang, 1992: 50). Independientemente de su nombre, esta agrupación criticaba al gobierno y a partidos afines al mismo porque *pugnaban por la desunión de la familia e impulsaban disposiciones encaminadas a producir caos y descomposición social en el país* (Publicaciones de la Secretaría de Divulgación, Cultura y Turismo de la Presidencia de la República, 1955: 36-37). Al siguiente año, a partir de dicha agrupación, se fundó el también ya mencionado PUA, que quedó inscrito en el Registro Cívico el 12 de octubre de 1948. (Publicaciones de la Secretaría de Divulgación, Cultura y Turismo de la Presidencia de la República, 1955: 38; Comisión Permanente del Primer Congreso Contra la Intervención Soviética en América Latina, c1954: 62; Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales, 1978: 19). Varios años después, dentro de este partido, se creó una filial femenina, que tomó posesión en un mitin en octubre de 1952 (*El Imparcial*, 6 de octubre de 1952: 1); además de la Sección Central Femenina de ese partido, también se encontró referencia de la existencia, en 1953, de una Filial de Locatarias de los Mercados del mismo PUA (*Prensa Libre* citada por Villagrán Kramer, 1993: 109). Fuera de tales referencias aisladas no se han hallado hasta ahora datos concretos sobre la composición, el funcionamiento, etcétera, de esas filiales.

Entre marzo de 1952 y mayo de 1954, en pleno auge de la campaña anticomunista, de acuerdo a ciertos registros acotados, localizados en varias fuentes, había otras agrupaciones femeninas de ese mismo signo, como el llamado Comité Nacional Central Anticomunista Femenino (*Prensa Libre*, 23 de marzo de 1952: 1 y 8; *Prensa* Libre, 24 de marzo de 1952: 1 y 8; *Prensa Libre*, 4 de octubre de 1952: 1 y 2; *Prensa Libre*, 21 de octubre de 1952: 1; Comisión Permanente del Primer Congreso contra la Intervención Soviética en América Latina, c1954: 67 y 301), o Comité Nacional Central Femenino Anticomunista y el Comité Anticomunista Femenino o Comité Femenino Anticomunista (*Prensa Libre*, 4 de octubre de 1952: 1 y 2; *Tribuna Libre*, 9 de septiembre: 3; *Prensa Libre* citada por Villagrán Kramer, 1993: 109), de los que tampoco se han podido establecer más detalles.

LIDERAZGOS Y SECTORES DESTACADOS

Entre las mujeres que participaron en los actos públicos y en agrupaciones políticas pocas sobresalieron o, al menos, de muy pocas se conocen su nombre y sus datos. Entre los escasos nombres registrados estuvieron: Irene de Peyré, Margarita Suárez, Carolina Rubio y Luz Méndez de la Vega de Asturias, quienes figuraron en algunas de las convocatorias para las primeras concentraciones opositoras realizadas durante la presidencia de Arévalo.

Por otra parte, durante la presidencia de Arbenz, cuando los opositores se autodefinieron como anticomunistas e instrumentaron sobre esa base una campaña antigubernamental, se distinguieron en manifestaciones y manifiestos unas cuantas mujeres miembros de las contadísimas agrupaciones que se formaron entonces. Tal fuel el caso de Concepción (Concha) Estévez, Gloria Castillo y Rosa Palomo (*El Imparcial*, 18 de marzo de 1952: 1; *La Hora*, 24 de marzo de 1952: 1; *Prensa Libre*, 23 de marzo de 1952: 1 y 8; *Prensa* Libre, 23 de marzo de 1952: 1 y 8), cuyos nombres están registrados como firmantes, por la Central Anticomunista Femenina, de un documento fechado en marzo de 1952, cuando la demanda central de tales grupos era la desaparición del PC.

También se conocen los nombres de quienes, como integrantes del Comité Nacional Central Femenino Anticomunista, formaron parte de la delegación que participó en el Primer Congreso Contra la Intervención Soviética en América Latina, en tal caso estuvieron: Domitila Mérida Palacios, Olivia N. de Archila, Evangelina Cuéllar López y Elena Ramírez Vda. de García (Comisión Permanente del Primer Congreso contra la Intervención Soviética en América Latina, c1954: 301), así como María Trinidad Cruz.

Cabe destacar que, entre los pocos nombres de mujeres anticomunistas sobresale especialmente el de Concepción "Concha" Estévez, considerada como la principal dirigente de las locatarias del mercado central de la ciudad de Guatemala, quien como el resto de sus compañeras de actividad productiva y de lucha, provenía de un estrato bajo de la sociedad. Estévez es reconocida por un estudioso argentino como una mujer "comprometida a fondo en la lucha anticomunista" (Sabino, 2007: 213); razón por la que –según referencia del mismo estudioso (James citado por Sabino, 2007: 213)– fue detenida en varias ocasiones, sobre todo en los primeros meses de 1954.

En cuanto a las locatarias y su activismo anticomunista se encontraron varias referencias puntuales –como las ya anotadas–, así como otras más generales –como las que a continuación se citan. Por ejemplo, en una publicación del gobierno que se estableció después de la renuncia de Arbenz, no solo se les menciona, sino que se les enaltece con las siguientes palabras:

> Las señoras locatarias de los mercados, bien como afiliadas al PUA [*sic*], al CEUA, al CCN, a alguna otra asociación, o, meramente como particulares o como entidad gremial, destacáronse honrosamente, a través de los largos años de la lucha cívica, y con inigualable desinterés y amor patrio estuvieron siempre prontas a acuerpar las manifestaciones populares y, en ocasiones, a organizarlas (Publicaciones de la Secretaría de Divulgación, Cultura y Turismo de la Presidencia de la República, 1955: 64).

Por otro lado, en el estudio James, se hizo un esfuerzo por contribuir a caracterizarlas, describiéndolas como sigue:

> Eran las más pobres entre los pobres, e indias en su mayor parte, y representaban principalmente a ese sector de la población al que las fuerzas comunistas [*sic*] de Arbenz decían consagrarse con mayor devoción. Aquellas mujeres, sin embargo, aun cuando escasamente ganaban su sustento vendiendo verduras y productos del campo en los mercados públicos de la capital, figuraban entre los elementos anticomunistas más activos, de hecho y de palabra del país. Habían participado en muchas manifestaciones, desafiaron en varias ocasiones a las balas de la policía y se opusieron a todos los esfuerzos de los rojos para atraerlas a la CGTG (Confederación General de Trabajadores de Guatemala) (James, 1955: 200).

Por otra parte, Piero Gleijeses, en su obra *La esperanza rota. La Revolución guatemalteca y los Estados Unidos 1944-1954*, abundó un poco en la caracterización de este sector social adepto al anticomunismo y expuso algunos elementos que explicarían el activismo del mismo. Sobre ello apuntó: *La Iglesia les confirió una apariencia de legitimidad a las invectivas de la clase alta. Instigó al batallón más combativo de la oposición: 'las vendedoras del mercado de la ciudad de Guatemala, que no tenían pelos en la lengua'* (Entrevista con Bendaña Perdomo citada por Gleijeses, 2004: 221); y agregó:

> *Estas mujeres escribió el New York Times, eran los únicos militantes de los cuales podía* valerse la oposición. Muy religiosas, y con fuerte independencia de espíritu, no solo (estaban) dispuestas a abandonar sus puestos callejeros y a desfilar en protesta ante los edificios gubernamentales, sino también a usar sus escasos recursos económicos en sus campañas, las apoyaran o no sus ricos compatriotas (NYT citado por Gleigeses, 2006: 221-222).

Fuera de los escasos nombres y de los comentarios de este sector no se han localizado datos de otras mujeres y sectores activistas en las filas anticomunistas.

Consideraciones finales

Como ha podido observarse, entre 1944 y 1954, el ambiente democrático de la primavera guatemalteca permitió la participación de los opositores a las transformaciones

gubernamentales; muchos de los cuales, en medio del inicio del a Guerra Fría, adoptaron la bandera del anticomunismo. Dentro de las filas de la oposición y del anticomunismo algunas mujeres encontraron cierto espacio de acción.

Las fuerzas opositoras y anticomunistas, así como las mujeres que se adscribieron a sus filas tuvieron poca actividad política abierta y pública, pues solo participaron en unas cuantas manifestaciones y manifiestos en los que, en el mejor de los casos, plantearon reivindicaciones coyunturales muy específicas.

Otro tanto ocurrió con las agrupaciones y partidos políticos anticomunistas, donde si acaso el PUA y sus filiales femeninas, así como el llamado Comité Nacional Central Femenino Anticomunista tuvieron cierta visibilidad en el país.

Entre las guatemaltecas opositoras y anticomunistas que participaron en la vida política durante la década primaveral hubo muy pocas que se destacaran como liderezas; más aún, apenas si se registró el nombre de unas cuantas de ellas. En la mayoría de las ocasiones las mujeres fueron más bien parte de los contingentes en las manifestaciones, de las agrupaciones y de los partidos, donde sobresalieron, eso sí, las locatarias del mercado por su notorio activismo anticomunista. Por tanto, no es fácil determinar si dejaron alguna impronta en generaciones posteriores, pese a que –como es sabido– en los años siguientes hubo guatemaltecas que siguieron adscribiéndose a esta corriente política.

Es de subrayar que ni en manifiestos públicos ni en documentos partidistas las fuerzas anticomunistas, en las que hubo presencia femenina, plantearon con claridad su perspectiva sobre la corriente política a la que decían adscribirse, tampoco un ideario ni un proyecto formal. Lo que expresaron más bien fue su oposición a la mayoría de los cambios económico-sociales y políticos propuestos los gobiernos de ese periodo, en especial al Código de Trabajo y a la Reforma Agraria; también se pronunciaron por profesar y defender la religión católica que –según su óptica– era vulnerada por los mismo gobiernos. Así las cosas, resulta difícil establecer cuáles fueron las posibles metas, así como los probables logros y limitaciones de los anticomunistas, en general, y de las mujeres de esta línea política, en particular.

En fin, con las escasas fuentes que visibilizan la presencia femenina dentro de las filas anticomunistas, ha sido posible cumplir –por lo menos el parte– el objetivo de la ponencia al rescatar la participación pública y abierta de las mujeres de esta filiación durante la llamada primavera guatemalteca, de la década 1944-1954. Tema sobre la que habrá que seguir investigando y reflexionando.

Bibliografía

Campang Chang, José (1992), *El estado y los partidos políticos en Guatemala 1944-1951*. Guatemala, Dirección General de Investigación, Universidad de San Carlos, Cuadernos de Investigación, núms. 6-9.

Cardoza y Aragón, Luis (1983), *Guatemala con una piedra adentro*. México, Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo/Nueva Imagen, Cuadernos Americanos 5.

Gleijeses, Piero (2004), *La esperanza destrozada. La Revolución guatemalteca y los Estados Unidos 1944-1954*. La Habana, Ciencias Sociales.

S. a., "Los partidos políticos y el Estado guatemalteco desde el 44 hasta nuestros días" en *Revista Política y Sociedad,* abril, núm. 4 (núm. extraordinario abril de 1978), Guatemala, Escuela de Ciencia Política, Universidad de San Carlos.

James, Daniel (1955), *Tácticas rojas en las Américas. Preludio guatemalteco*, Intercontinental. México.

Sabino, Carlos (2007), *Guatemala, la historia* silenciada *(1944-1989)*. Guatemala, Fondo de Cultura Económica, tomo I.

Samayoa Chinchilla, Carlos (1956), *El quetzal no es rojo*. Guatemala, Arana.

Schneider, Ronald M. (1959), *El comunismo en Latinoamérica. El caso Guatemala*. Buenos Aires, Ágora.

Villagrán Kramer, Francisco (1993), *Biografía política de Guatemala. Los pactos políticos de 1944 a 1970.* Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Hemerografía (diarios guatemaltecos)

El Imparcial

La Hora

Nuestro Diario

Prensa Libre

Publicaciones (semi) periódicas anticomunistas guatemaltecas

Boletín del CEUAGE

Pronto

Tribuna de la Verdad

Semanario Anticomunista

La voz del trabajador libre. Vocero de la Unión Nacional de Trabajadores Libres en el Exilio

Documentos publicados

S. a. (c1954), *El libro negro del comunismo en Guatemala*. México, Comisión Permanente del Primer Congreso contra la Intervención Soviética en América Latina.

S. a. (1955), *Así se gestó la Liberación*, Guatemala, C. A. Publicaciones de la Secretaría de Divulgación, Cultura y Turismo de la Presidencia de la República, en http://www02.us.archive.org/stream/ asisegestlalib00guat/ asisegestlalib00guat_djvu.txt (consultado el 12 de julio de 2012).

Documentos inéditos

AHGE-SRE, marzo-abril de 1947. Correspondencia diversa de Embamex Guatemala a SRE, Guatemala, exp. III-979-3.

AHGE-SRE, 25 de febrero de 1947. Decreto 330 "Código de Trabajo", en *Diario de Centro América*. Guatemala, exp. III-989-13.

AHGE-SRE, 19 de junio de 1952. Informe de Embamex Guatemala a SRE, Guatemala, exp. III-1255-3.

AHGE-SRE, 7 de noviembre de 1950. Informe de Embamex Guatemala a SRE, Guatemala, exp. III-1212-10.

AHGE-SRE, abril de 1952, Informe reglamentario correspondiente al mes de marzo de Embamex Guatemala a SRE, Guatemala, Exp. III-1255-2.

AHGE-SRE, 15 de julio de 1951. Nota reservada de Embamex Guatemala a SRE, Guatemala, exp. III-1225-1.

AHGE-SRE, 15 de julio de 1951. Nota reservada de Embamex Guatemala a SRE, Guatemala, exp. III-1225-1.

AHGE-SRE, 13 de julio de 1951. Oficio de la Secretaría de la Defensa Nacional (con base en parte especial de novedades del coronel Víctor Manuel Ross Luévano, agregado militar de México a la Embajada de Guatemala, en mensaje cifrado número 49), México, exp. III-1225-1.

Zapata y Sandino: forjando el mito en el fuego de Prometeo

Jorge Alejandro Cruz Domínguez[1]

Rompí las reglas por necesidad (todo es común en caso de emergencia), y acepté, aun siendo injusta, la sentencia que hirió mi cuerpo, no mi dignidad.
Francisco Álvarez Hidalgo

El propósito del presente trabajo es analizar respectivamente expresiones iconográficas a favor y en contra de Emiliano Zapata y Augusto César Sandino, en distintos momentos de la vida política y social de Nicaragua y México. Estas imágenes han contribuido tanto a la construcción de aquellas identidades nacionales, como a los esquemas del actual aparato político y como sustento ideológico en numerosos movimientos sociales, entre otras repercusiones culturales ya que a través de ellas se han transmitido cualidades y virtudes a exaltar en una población, o validado argumentos de acción ya sea de un líder político o de un movimiento social. Sobran ejemplos de la manera en que diferentes organizaciones se han ligado a la figura de Zapata o Sandino para articular procesos de resistencia, lucha o reivindicación popular.

Zapata y Sandino: forjando el mito en el fuego de Prometeo

Cuenta la leyenda que tras la creación del hombre, éstos quedaron desvalidos por Zeus, desconfiaba de ellos y temía que en su momento lograran la misma hazaña que él llevó a cabo al derrocar a Cronos. Carentes de recursos e ignorantes de las técnicas para evolucionar, los hombres se encontraban en total desamparo ante la vida, al ver esto, Prometeo enseña a los hombres a manejar los materiales y a dominar la naturaleza en su favor, entregándoles, para ello, el fuego, elemento que Zeus había negado a la raza humana, ya que pensaba que si sabían controlar este elemento llegarían a ser más poderosos que él y lograrían, finalmente, destruir su dominio sobre el universo. En represalia a tal afrenta, Zeus envió a Pandora con Prometeo, quien engañado por la belleza de la fémina, abrió la caja que contenía las desgracias y males que se volcaron sobre la humanidad, la que quedó desde entonces privada de la esperanza. Mientras esto ocurría en la tierra, Prometeo fue encadenado en un peñasco del desierto de Cita,

[1] Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

donde a lo largo de treinta siglos, sufrió el martirio que un águila destrozara sus entrañas. Fue Hércules, quien de un flechazo mató al ave y liberó al Titán de su martirio.

El desamparo de la humanidad es un tema constante en la historia de nuestras sociedades y de igual manera, éstas encuentran necesaria el surgimiento de un líder que guíe el esfuerzo de los hombres para salir de esa dinámica de injusticia. En el plano de nuestra América, podemos identificar diversos procesos por medio de los cuales la sociedad se ha levantado para reclamar y luchar por sus derechos y en cada uno de ellos, siempre hay uno o varios personajes que asumen la responsabilidad de guiar y proporcionar un sustento a la lucha y la resistencia.

Ahí tenemos a Simón Bolívar, a Miguel Hidalgo, a José Martí, hombres que tomaron el estandarte de la libertad para buscar un cambio en el *status quo* establecido bajo preceptos de ilegalidad, desigualdad, abuso y dominación. En el caso que nos atañe, daremos cuenta de dos personajes históricos importantes para la historia del siglo XX: Emiliano Zapata y Augusto C. Sandino. Ambos, en su particular contexto histórico y social representaron el liderato y la esperanza para lograr cambiar las pautas de explotación e injusticia en la cual se encontraba su sociedad.

Normalmente, entendemos a estas dos figuras como una especie de "héroe idílico" el cual detenta en su persona, la valentía, la gallardía, la moral, la rebeldía forma parte de su ser, pues el héroe se impone a la injusticia y propone un nuevo orden. Esta forma de ver y de pensar al revolucionario y al rebelde nos la proporciona la Revolución mexicana, la cual en palabras de Ignacio Sosa, "tuvo como una de sus influencias, la crítica al positivismo –el pensamiento único en su tiempo–, ofreció una valoración positiva del rebelde al analizarlo no desde la perspectiva de la modernidad industrial, sino desde las otras caras de la modernidad: la política y la nacional" (Sosa, 2006: 51).[2]

La rebeldía –al igual que la de Prometeo– ofrece un principio fundacional, un elemento de acción que por sí mismo no es posible realizar sin el empuje de la voluntad de un hombre (o "dios") que está dispuesto a lograr una hazaña que beneficiará a la humanidad. La rebeldía durante mucho tiempo había sido considerada un derecho natural de los pueblos modernos dado que su germen dio como resultado las consecuencias revolucionarias que conocemos de sobra... llámese la gloriosa Revolución inglesa, francesa o norteamericana, el hombre moderno asocia y justifica al rebelde por considerarlo un ciudadano que se opone a un gobierno tiránico y a fin de cuentas su lucha establecerá la justicia y la igualdad.

[2] Sosa, Ignacio (2006) "De la rebeldía a la revolución y la resistencia: héroes, bandidos-sociales y revolucionarios en la historia contemporánea de América Latina", en *El rebelde contemporáneo en el circuncaribe*. México, CCYDEL-UNAM-EDERE, Imágenes y representaciones, p. 51.

El hecho es que la forma de ver y considerar al rebelde y posteriormente al revolucionario en el hemisferio que nos corresponde estudiar, dio un súbito y brusco vuelco de 360° pues en el contexto del "mundo moderno" acompañado por la Guerra Fría, entran en conflicto las dos posturas más importantes en la historia de la humanidad; por un lado los valores del individualismo y del liberalismo rompían con cualquier práctica violenta que reportara una escisión con el carácter democrático moderno; por otra parte el fin de la Tercera Internacional dio como resultado una ruptura con los lazos que sostenían el comunismo alrededor del mundo ocasionando un progresivo "desánimo" frente a las promesas que ofreció en algún momento la Unión Soviética a los países del tercer mudo.

Aunado a esto, la región latinoamericana se encontraba bajo el control de regímenes dictatoriales que mediante un discurso de falsa legalidad democrática apoyada por el uso de la violencia mantenían, el *statu quo* imperante de las oligarquías locales y los capitales monopólicos extranjeros. Es por esto que:

> En medio de gobiernos autoritarios, de regímenes de fuerza, y agotadas las vías de la desobediencia y la protesta pacífica, el llamado a la insurrección –por ser el único medio para derrocar las tiranías–, surgió a menudo por parte de quienes ocupaban una posición cercana al poder y de él obtenían beneficios, con el mero fin de cambiar a los gobernantes y no, como afirmaban los insurrectos, para transformar el sistema político (Sosa, 1998: 8).[3]

En este contexto es que la concepción del rebelde sufre una serie de transformaciones pues el derecho del individuo a reclamar y contraponerse a un régimen tiránico, se posiciona como un bandolero que simplemente busca la ruptura y la trasgresión del orden, un orden que se encuentra controlado por un interés hegemónico que no piensa modificar su posición.

La rebelión se distingue de procesos como la revuelta, la resistencia, el motín o la asonada pues estas últimas solo cuestionan el orden social imperante mientras que el fenómeno de la rebeldía hace patente su inconformidad a causa de alguna disposición de la ley o contra una autoridad especifica, pero debemos recordar que estas manifestaciones son el germen de la búsqueda por el cambio que la rebeldía representa. Se hace necesario entonces separar y categorizar la rebeldía de la revolución pues si bien ambas se relacionan y poseen lazos muy cercanos en esencia, son distintos:

[3] *Idem,* p. 8.

> Por rebeldía se entiende la acción política orientada a establecer un gobierno legítimo, democrático, representativo; mientras que por revolución se entiende un fenómeno más amplio que implica un cambio radical en lo político, económico y lo social. [...] La rebelión permitió el alumbramiento de las tres revoluciones que conformaron un nuevo poder (Sosa, 2006: 54).[4]

Tras los procesos revolucionarios la sociedad logra acceder a lo que Thomas Hobbes llama *estado civil*, el cual es el resultado del hartazgo producido por la guerra constante destinada a la defensa de la vida y los bienes, así, se llega a un común acuerdo entre las partes beligerantes para poder disfrutar de dichos bienes, renunciando a su derecho natural de luchar. Al garantizarse la convivencia pacífica, se establece el *estado civil* mediante el cual se proporciona el derecho de todos los hombres a todas las cosas.

Las cosas son así en un mundo moderno, en el que las garantías de los individuos se respetan, pero debemos recordar que para lograr acceder a estos derechos hay que ser ciudadano, y para poder ser ciudadano se necesita por fuerza ser propietario y tales conceptos, en nuestra sociedad latinoamericana nunca fueron asequibles para el común de la población, solo los terratenientes, oligarcas y monopolistas podían defender y proclamarse contenedores de ese derecho.

Es por esto que el rebelde carece de valor y de confianza en el mundo moderno, pues si existe un estado de derecho se vuelve innecesario el uso de la violencia armada para acceder a dicha legislación. En dado caso, como tal, el Estado es el único ente que posee el derecho al uso de la violencia para establecer el orden convenido, de esta manera el insurrecto, el rebelde se encuentra fuera de la norma, son sujetos que intentan trastocar el orden civil y por lo tanto son delincuentes. En realidad, el rebelde no se opone a la existencia de las instituciones o de los códigos de procedimiento legales como se hace creer desde el coto del poder, al contrario, se opone a la interpretación que desde la "legalidad" se hace de la ley.

En México la institucionalización de la revolución por parte de la "Familia Revolucionaria" logra formar mitos cohesionadores de la Patria alrededor de figuras como Zapata, Villa o Madero. Pero es claro que Zapata hasta el momento, es el prócer revolucionario sobre el cual toda la parafernalia real o imaginada lo ha forjado en bronce como un personaje mitológico, una leyenda que continúa dándole vida no solo a los movimientos sociales de nuestro país, también otorga legitimidad a un estado que lo retoma como "padre fundador":

[4] *Idem*, p. 54.

> Como símbolo de unidad nacional, los ancestros heroicos usualmente son empleados por los gobiernos oficiales buscando realzar el poder estatal [...]. Las autoridades estatales pueden beneficiarse con la identidad nacional que los héroes les ayudan a producir pues una población que se siente parte de una comunidad es menos reacia –y por lo tanto más fácil de gobernar– que una población que no lo comparte (Brunk, 2008: 5).[5]

Para Benedict Anderson, el uso de los mitos ayuda a simplificar el proceso de unificación nacional ya que proporcionan una base para crear o imaginar comunidades unidas por una tradición histórica establecida en una común raíz cultural. Así, la "inmortalidad" atribuida a un individuo funciona como una llave de tuercas que afirma el nacionalismo de una comunidad, mediante la figura de un ancestro heroico al cual rendirle pleitesía.

El hecho de que Zapata haya cambiado su personalidad durante la gesta revolucionaria no es coincidencia, pues pasó de ser Atila a Caudillo, parte de los héroes que dedicaron su vida y la infatigable lucha en pro de la construcción de la "gran nación mexicana". Esto responde a una necesidad de los líderes políticos para legitimar sus gobiernos y el uso de las imágenes además de los discursos es una forma de representar los valores que deben de estar dentro de los valores y normas sociales de una nación "para formar ciudadanos más virtuosos y productivos dándoles modelos a seguir" (Brunk, 2008: 5).[6]

Pero a esta inmortalidad le antecede el escarnio, el cual es más que visible durante el periodo comprendido entre 1911 a 1919, durante el cual, Zapata era vilipendiado hasta el cansancio con la firme intención de lograr deslegitimar la lucha emprendida por él y por sus seguidores por la defensa de sus derechos ante el constante despojo y transgresión. "El discurso puede definir o modificar el contexto en el que se produce, reforzando o debilitando las ideologías existentes, o creando otras nuevas" (Herrerías, 2009: 286),[7] de esta manera la forma en que se expresa la elite gobernante puede llevar a cabo juicios de valor respecto a aquellos que les son ajenos a su círculo social y que al mismo tiempo atentan contra el *statu quo* establecido por las oligarquías liberales y los capitales monopólicos.

Zapata representa hacia 1911 en la capital del país, una imagen de lo vulgar y lo salvaje, de lo peligrosas que son las capas populares; por lo tanto, para poder facili-

[5] Brunk, Samuel (2008), *The posthumous career of Emiliano Zapata*. Austin, University of Texas Press, p. 5
[6] *Ibidem*.
[7] Herrerías Guerra, María (2009), "Emiliano Zapata visto por la prensa (1911-1919)", en *Zapatismo: origen e historia*, INHERM, p. 286.

tar su vituperación, la prensa comenzó a publicar artículos que lo exponían como un bandido, borracho, cobarde, mujeriego, incapaz y además ignorante, en fin, todo lo contrario a la masculinidad se le atribuía a Zapata. Esta exageración era a la vez producto de un interés comercial así como parte de una guerra discursiva para legitimar un régimen y un choque frontal para la destrucción y el aniquilamiento del bando sedicioso que amenaza la seguridad nacional.

> Por lo general, los textos (periodísticos) buscan resaltar los antivalores de la personalidad de Zapata, sin embargo es posible encontrar excepciones, donde los relatos dicen todo lo contrario. [...] Aunque no es una regla, el cambio de tono en su mayoría se da durante la transición de un gobierno a otro, cuando las diferentes facciones en lucha esperan contar con Zapata. Por ejemplo después del cuartelazo de Huerta o con el triunfo del constitucionalismo contra este último; la nota del periódico huertista *El Independiente*, ataca a Emiliano Zapata insistentemente, pintándolo como un bandolero cobarde; pero cambia dicho tono en el momento de la invasión norte americana a Veracruz, cuando habla de él como un héroe, ya que existe la esperanza infundida de que los opositores al régimen como Carranza, Villa y Zapata, se unan al gobierno en defensa del imperialismo norteamericano. [...] Al día siguiente de publicada la nota, cuando Zapata no se unió al ejército federal en la lucha contra la invasión norteamericana, volvió a ser visto como un bandido (Herrerías, 2009: 288).[8]

A pesar de todo, nunca dejó de ser el pilar moral y organizativo de la insurrección y es por sus acciones por lo que verdaderamente se le reconoce, tan es así que tanto organizaciones civiles como estatales y principalmente la posteriormente gobernante "Familia Revolucionaria" habrían de apropiarse de su justa y de la construcción que el imaginario colectivo se formó de este personaje para proporcionar legitimidad a un sistema de gobierno. El mito en el caso de Zapata se comienza a construir hacia 1923 tras el reconocimiento que Obregón hace del Ejército Libertador del Sur, y es de resaltar que los antiguos zapatistas contribuyeron con la construcción de la nueva historia sobre éste, como persona y como líder.

Los años veinte son un momento de especial coyuntura para la sociedad mexicana post-revolucionaria, pues es precisamente a partir de 1920 que la reconstrucción nacional da espacio para la reinterpretación de los sucesos pasados; Salvador Rueda Smithers nos relata un pasaje de la historia del estado de Morelos en el que el contexto

[8] *Idem,* p. 288.

histórico da origen a la reinterpretación del fenómeno zapatista y de Zapata mismo. El director de *Prensa Libre* hizo llegar un cuestionario al entonces gobernador del estado, José Parrés y al secretario de gobierno Carlos M. Peralta quienes entre otras cosas señalaban en su plan de gobierno llevar a cabo prácticamente a la letra los estatutos que se habían presentado en el Plan de Ayala.

Este hecho es por demás interesante pues ambos personajes se declaraban abiertamente zapatistas y continuadores de una lucha que no había terminado con la muerte de su principal exponente:

> Poco más de tres años antes (1918), por ejemplo, la simple simpatía por el zapatismo era motivo de sospechas, acusaciones, agrios debates y censuras durante la discusión de las credenciales de los diputados al Congreso Constituyente. Haber sido zapatista, o cuando menos inclinado a favorecerlos, era causa de desgracia política y signo de negación al acceso de cualquier puesto público o de representación popular. Pero hacia el segundo semestre de 1920 las cosas eran distintas: sin temor al escándalo, las palabras del secretario de gobierno no fueron muy diferentes a las adoptadas por el cuartel general de Zapata a partir de 1913 y hasta 1919. [...] El vocabulario de Parrés y de Peralta parecía continuar al zapatismo. De hecho, justificaba la revolución agraria sureña y señalaba los nuevos rumbos del gobierno después de la muerte del presidente Carranza (Rueda, 2009: 224-225).[9]

Pero, la particularidad que tiene este nuevo proceso de asimilación del movimiento sureño dentro del coto del poder es que existe una conjunción de preceptos que discursivamente podrían parecer contradictorios pero que, políticamente funcionaron juntos para lograr la pacificación del país: el Plan de Ayala y el Constitucionalismo. Si bien, con el gobierno de Obregón comienza a reconocerse la importancia de lo plasmado en dicho plan, en la práctica no tendría ninguna validez a la larga, dado que con los nuevos y actualizados códigos legales se hace imposible su instauración.

Con este reconocimiento, dentro del imaginario colectivo de los campesinos revolucionarios comenzó a volverse más fuerte cuando empezaron a verse como revolucionarios exitosos: la memoria de aquellos que habían sobrevivido a la gesta militar dio un vuelco rotundo a la forma en que se les veía hasta antes de 1920 pues pasaron de ser bandoleros a héroes, dejaron atrás un pasado de salvajismo e incivilización y peligro para la sociedad moderna.

[9] Salvador Rueda Smithers, Salvador (2009), "El paisaje después de la batalla, el discurso de la memoria zapatista", en *Zapatismo: origen e historia*, INHERM, pp. 224-225.

> El 10 de abril de 1923, como colofón de este proceso, el presidente Álvaro Obregón conmemoró la muerte de Emiliano Zapata y lo señaló como héroe de la lucha agraria. El rebelde Zapata, como imagen de tenacidad impermeable a las componendas políticas, fue domesticado e incorporado al panteón heroico nacional, y su rebelión formalmente aceptada como parte fundamental de la Revolución mexicana (Rueda, 2009: 227).[10]

De una manera u otra, Sandino también ha transitado por un proceso similar al de Zapata, la diferencia esencial es que en Nicaragua, el ataque a su imagen se ve mucho más evidente hacia la ilegalidad de la insurrección y de la rebeldía más que a la virilidad y el machismo con el que el mexicano ha crecido. Esta ilegalidad se ve reflejada en la manera en que el comandante G.D. Hatfield conmina a Sandino a dejar las armas como un ejemplo de rectitud y patriotismo, en caso contrario, simplemente sería un bandido, un forajido que pasaría a ser perseguido, apresado o en caso contrario, exterminado.

La barrera ideológica que separa a Sandino de personajes como Moncada o Sacasa se mantiene sobre la línea de la sublevación liberal, "básicamente constituida por la asunción de un nacionalismo de raíz y articulación popular" (Vives, 1987: 53)[11] y su fortaleza, que en sus propias palabras residía en su convicción: *Yo no me vendo ni me rindo, tienen que vencerme.*

En el ataque discursivo podemos notar el acercamiento de Sandino a México, pues su estancia en nuestro país le dio armas a la opinión norteamericana para vilipendiar al posteriormente llamado "General de hombres libres". Henry L. Stimpson, mediador enviado por los Estados Unidos hacía evidente que Sandino, al haber vivido en México (particularmente en Tamaulipas) había servido a la gesta revolucionaria bajo las órdenes de Pancho Villa; debemos recordar que el llamado Centauro del Norte, para el imaginario del norteamericano, no representa más que un vulgar y violento vándalo que aprovechaba cualquier oportunidad para llevar a cabo sus correrías, seguramente, Sandino a su lado "se le pegaron esas mañas".

El 2 de septiembre de 1928 es un momento decisivo para la lucha armada en Nicaragua, pues es oficialmente el día en que el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional tiene a bien su fundación; en la publicación de su documentación constitutiva declara la cabida y afiliación de cualquier persona que desee prestar sus servicios a la Patria sea cual fuere su adscripción política siempre y cuando sus intenciones fueran acabar

[10] *Idem,* p. 227.
[11] Vives, Pedro A. (1987), *Augusto Cesar Sandino*. Madrid, Historia 16/ Quórum, Serie Protagonistas de América, p. 53.

definitivamente con la intervención extranjera; además, en dicho documento se reconocía a Augusto C. Sandino como jefe supremo de las fuerzas de liberación.

Su "pequeño ejército loco" (nombrado así por Gabriela Mistral) logró tener resonancia por la sagacidad de sus tácticas militares, pues a pesar de ser una milicia muy mal pertrechada, dos factores fueron muy importantes para la repercusión mundial de sus acciones: la primera fue la zona en la que se refugiaron, el llamado *Chipote*, enclavado muy cerca de la frontera con Honduras en la región de Las Segovias, punto estratégico donde fue prácticamente invisible; otro factor fue el apoyo de los campesinos locales que daban indicaciones inexactas a los *marines*. Aunado a las condiciones extremas de clima, la fauna nativa y el aprovechamiento de los insurrectos sobre su conocimiento del terreno para deformar el paisaje o para la preparación de emboscadas fue de vital importancia.

El apoyo de Froylán Turcios con la publicación de textos a favor de la lucha de Sandino en su revista *Ariel*, fue el motor principal para que la maquinaria ideológica transformadora del imaginario negativo del insurrecto diera un vuelco, convirtiéndose en el estandarte del antiimperialismo. Joaquín García Monge también abrió las páginas de *Repertorio Americano* para mostrar y contrarrestar la deformación de la lucha que se estaba llevando a cabo en aquel país Centroamericano. "En el *Repertorio Americano* la figura de Sandino sirvió para mostrar al pueblo hispanoamericano la tergiversación que se hacía del 'panamericanismo', para desarrollar en los pueblos americanos una conciencia continental, en la que los norteamericanos procuraban imponer su hegemonía" (Camacho, 1991: 53).[12]

Incluso se le defendió en contra de la supuesta ilegalidad que se le imputaba pues era representado como aquel que encarnaba los ideales de la independencia y la integridad del pueblo que buscaba la emancipación de un poder violento y fáctico ordenado desde la periferia metropolitana. A su inmediata muerte, al contrario de lo que sucedió con Zapata, Anastasio Somoza comienza a confeccionar una argumentación mucho más profunda y peyorativa de Sandino, convirtiéndolo en un personaje violento desde su infancia, un hombre despiadado e inculto:

> Se le caracterizó como un individuo de personalidad insignificante, como un ignorante y, aun más, como un perturbado mental. A estos cargos contra el supuesto "bandido" se le suma el de "oportunista" ligado al comunismo extranjero que se ostenta como dirigente de una lucha nacionalista. También se le acusa de ser un hombre que busca, mediante ideales de nacionalismo

[12] Camacho Navarro, Enrique (1991), *Los usos de Sandino.* México, UNAM, p. 36.

> antiimperialista, beneficios económicos personales. Así, con tal interpretación, el somocismo caracteriza a Sandino como un "héroe de novela" y como "El calvario de Las Segovias" y de Nicaragua entera (Camacho, 1991: 44).[13]

De nueva cuenta, la ilegalidad forma parte del discurso de desaprobación sobre Sandino ya que Somoza lo tipifica como un vulgar ladrón, una persona ávida por conseguir dinero y riqueza, pero al mismo tiempo para él, simplemente era una especie de "terrorista" que solo buscaba inquietar a la población nicaragüense y satisfacer sus intereses personales. De igual manera uno de los detractores de Sandino reforzaría la antítesis forjada por Anastasio Somoza calificando al líder guerrillero como fantoche y comediante, Alfonso Castillo incluso agradecería al entonces comandante de la Guardia Nacional:

> Con la destreza y el coraje de un Hércules legendario, extirpó la hidra del bandolerismo de Las Segovias, y muy especial los liberales por haber salvado al Partido Liberal del abismo en que se precipitaba. El peligro está conjurado, y hoy solo nos resta que hagamos uso de la cordura al deponer cada cual su yo en aras del bienestar y grandeza del liberalismo, confiados sus destinos al robusto brazo del General Somoza (Camacho, 1991: 58).[14]

Lo que logró Somoza fue "desprestigiar" la imagen de un Sandino ya desaparecido, y con esto obtener mayor aprobación del gobierno estadounidense para apuntalarse al mando de Nicaragua. En adelante, la imagen del "general de hombres libres" sería muy escuetamente retomada durante el somocismo y por obvias razones los artículos o publicaciones en contra del régimen serían editados fuera de territorio nicaragüense, no obstante, Nicaragua vería un resurgimiento del héroe de la Segovias con la llamada "Generación del 44" siendo estudiantes universitarios que en marzo de 1944, conmemoraban la muerte de Sandino publicando fotografías prohibidas hasta entonces, en el periódico estudiantil *El Universitario* y fundando el Partido Liberal Independiente, con el cual intentaban hacer frente al intento de reelección presidencial somocista, intento que fue reprimido. A pesar de todo:

> Para 1946, con un candente panorama político en el exterior y en el interior, algunos estudiantes universitarios leoneses, de la llamada "generación del 44",

[13] *Idem,* pp. 44-45.
[14] Alfonso Castillo, citado por Camacho Navarro en *op. cit.*, p. 58.

> enarbolaban la imagen de Sandino. La empleaban como punta de lanza contra Somoza, los Estados Unidos y los viejos políticos, y como ejemplo e incentivo de una lucha que debía continuar cada vez con más fuerza (Camacho, 1991: 67).[15]

El juego de espejos se reiniciaba, ante diversos ataques y reclamos anti somocistas, el régimen se vio forzado a apuntalarse mediante el reforzamiento ideológico ya que, ante las cada vez mayores reivindicaciones sandinistas, Somoza necesitaba justificar su régimen intentando mostrar pruebas contundentes de la falsedad del idilio segoviano, por lo tanto surge la Sociedad Pro investigación de la Verdad Histórica sobre el Sandinismo por medio de la cual, se ofrecen sustentos "científicos" reales sobre la incoherencia de enarbolar a Sandino como bandera de lucha y se le presenta, de nueva cuenta, como un bandolero sediento de fama y fortuna revelando las tres personalidades de Sandino: *1*) La de soldado valiente que termina junto a Moncada en 1927 en una causa realmente noble; *2*) La de jefe de "bandas terroristas" con las cuales se dedicó a delinquir; *3*) Y el Sandino "quimérico" creado por escritores que buscaban fama y publicidad y por lo tanto crearon una leyenda a su alrededor.

Sin embargo, el empleo de Sandino desde entonces se acrecentó, las organizaciones anti somocistas se vieron engrosadas por antiguos sandinistas, con el asesinato de Anastasio Somoza en septiembre de 1956 a manos de Rigoberto López Pérez "parecía cumplir la esperanza de los jóvenes y de la 'generación del 44' que vaticinaba el 'regreso' de Sandino" (Camacho, 1991: 75).[16] Con la continuación de la hegemonía somocista en el poder, nuevos sustentos ideológicos sandinistas vieron la luz, *Sandino, General de hombres libres* de Gregorio Selser y *Somoza, asesino de Sandino* generan la revalorización de Sandino, una formación más concreta de la denuncia del enemigo político encarnado en la dictadura somocista y una vía de identidad con la lucha armada entre viejos y nuevos combatientes, es así como "se volvía a escenificar la lucha entre Sandino y Somoza, pero ahora con actores renovados" (Camacho, 1991: 80).[17]

Sin restar importancia a la amplia gama de movimientos insurgentes que enarbolaban la bandera de Sandino, es claro que el Frente Sandinista de Liberación Nacional fue uno de los más importantes actores rebeldes que retomaron la figura el guerrillero segoviano, el mismo Carlos Fonseca, en palabras de Tomás Borge se expresaría de la siguiente forma: *Sandino es una especie de camino. Sería una ligereza reducirlo a la categoría de una efeméride más.* Para el FSLN, la gesta revolucionaria de Sandino se convertiría en un

[15] Camacho Navarro, *op. cit.*, p. 67.
[16] *Idem,* p. 75.
[17] *Idem,* p. 80.

baluarte fundamental de la lucha antiimperialista y por la soberanía nacional, que mediante el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional, –del cual Sandino fue comandante– "fijó a través de su lucha de guerrillas no solo as valiosas tácticas militares, toda una estrategia bélica y política que probó sobradamente su efectividad, que nos legó también presupuestos fundamentales ideológicos" (Ortega, 1979: 8).[18]

Lo que nos demuestran todos estos casos es que el ideal de lucha, tanto en México como en Nicaragua, responden a la necesidad de un sustento para legitimar el uso del reclamo social, el uso de la violencia es un límite al que se vieron forzados a llegar muchos de los actores a causa de la imposibilidad de acceder de otra forma a la esfera pública y para contrarrestar los efectos de un régimen injusto. Emiliano Zapata y Augusto C. Sandino, como modernos prometeos se erigen como antorchas en la oscuridad de la injusticia.

Bibliografía

Brunk, Samuel (2008), *The posthumous career of Emiliano Zapata: myth, memory, and Mexico's twentieth century*. Austin, University of Texas Press.

Camacho Navarro, Enrique (1991), *Los usos de Sandino.* México, UNAM.

Herrerías Guerra, María (2009), "Emiliano Zapata visto por la prensa (1911-1919)" en Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, *Zapatismo: origen e historia.* México, INHERM.

Rueda Smithers, Salvador (2009), El paisaje después de la batalla, el discurso de la memoria zapatista en Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, *Zapatismo: origen e historia.* México, INHERM.

Sosa, Ignacio (Coordinador) (1998), *Insurrección y democracia en el circuncaribe*. México, CCYDEL.

— (2006), "De la rebeldía a la revolución y la resistencia: héroes, bandidos-sociales y revolucionarios en la historia contemporánea de América Latina" en Enrique Camacho Navarro (coord.), *El rebelde contemporáneo en el circuncaribe.* México, CCYDEL-UNAM-EDERE, *Imágenes y representaciones*.

Ortega Saavedra, Humberto (1979), *50 años de lucha sandinista*. México, Editorial Diógenes.

Vives, Pedro A. (1987), *Augusto Cesar Sandino*. Madrid, Historia 16/ Quórum, Serie Protagonistas de América.

[18] Ortega Saavedra, Humberto (1979), *50 años de lucha sandinista*. México, Editorial Diógenes, p. 8.

¿Espacio para la verdad en Guatemala?

Norma de los Ángeles García Carrera[1]

Después de la masacre de San Pedro Sacatepéquez y de San Marcos, el ejército estuvo matando a la población civil durante más de cuatro o cinco días en enero de 1982 (Casaús, 2011: 62). Así lo relata en su testimonio una de las víctimas que sobrevivió la masacre:

> Habían 10 verdugos... eran de oriente. Hacían turno para matar a las gentes. Mientras cinco mataban, los otros cinco se venían a descansar. Como parte de su descanso tenían turnos para matar a dos señoritas de 15 y 17 años. Al darles muerte les dejaron sembradas estacas en los genitales.[2]

Este es uno de los miles de testimonios relatados a la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala. Simplemente un ejemplo de las aberraciones cometidas bajo el cobijo de un conflicto armado entre un Estado y una guerrilla. Dos bandos con diferentes banderas pero con un mismo origen nacional, dando muerte a su propia gente.

Casi toda América Latina ha pasado por dictaduras, gobiernos militares, fraudes electorales, golpes de Estado e innumerables violaciones a los derechos humanos (Guerra, s. d.: 77). Desafortunadamente, la mayor parte de estas violaciones han sido perpetradas por los mismos gobiernos. Por lo general, la violencia directa ha sido ejercida por gobiernos dictatoriales. Sin embargo, aquellos gobiernos democráticos no se han alejado por completo de estos patrones ejerciendo violencia estructural y ambos han permitido la violencia cultural.[3]

Basta con no matar, secuestrar o violar algún derecho humano para evitar la violencia; pero para rehacer el tejido social de una sociedad que ya ha padecido todos los tipos de violencias no basta con ello. Crear los mecanismos necesarios para que esas

[1] Maestra en Estudios para la Paz y el Desarrollo por la Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública. Actualmente adscrita a la Facultad de Lenguas de la Universidad Autónoma del Estado de México.

[2] Si bien este testimonio es parte de los testimonios relatados a la Comisión de Esclarecimiento Histórico y ubicado en el informe oficial de la Comisión denominado Guatemala Memoria del Silencio. La autora toma este testimonio del libro *Genocidio: ¿La máxima expresión del racismo en Guatemala?* (Casaús, 2011: 62).

[3] La violencia directa se manifiesta a través de muerte o daño físico por lo que un agresor es identificable ya sea una persona, grupo de personas o el Estado a través de la guerra y sus ejércitos. La violencia estructural se refiere a la violencia que ha permeado en las estructuras e instituciones del sistema social traduciéndose en pobreza, discriminación, desigualdad y violación de derechos humanos son algunos ejemplos. La violencia cultural es la más compleja pues se refiere a la legitimación social que permite que el sistema social violente a ciertos sectores (García, 2008: 38).

atrocidades no sucedan nuevamente se convierte en una necesidad. Desde luego, esto será un proceso largo que no puede iniciar sin ver hacia atrás para entender lo que sucedió, proporcionar mínimos de justicia, apoyar a las víctimas y dar a conocer la verdad. Solo entonces se podrá ver hacia delante.

Tradicionalmente, los Estados se han encargado de desarrollar las instituciones adecuadas para asegurar que haya justicia dentro de una sociedad. Sin embargo, cuando los representantes del estado han violentado a los ciudadanos de diferentes maneras, resulta complicado pensar que habrá algún momento en que se haga justicia. Particularmente, la idea de justicia parece lejana cuando un gobierno dictatorial se ha encargado de ejercer violaciones sistemáticas a los derechos humanos. A pesar de que dicho gobierno esté en transición a la democracia la premisa de hacer justicia y llegar a la verdad de lo vivido en las dictaduras sobre todo aquellas cruentas, resulta complicado más no imposible.

De acuerdo con la Enciclopedia de Paz y Conflictos, las Comisiones de la Verdad *son un tipo de institución temporal y complementaria encargada de investigar todo tipo de crímenes y violaciones masivas de derechos humanos sucedidas en el pasado* (López Martínez, 2004: 137). Dichas instituciones no son sustitutivas de la justicia penal pero pueden ser eficaces para esclarecer un pasado oculto, clarificar responsabilidades, regenerar el tejido social y resarcir a las víctimas. La compensación a las víctimas puede ser en términos de duelo, superación del dolor y reconstrucción de la dignidad así como compensaciones económicas, políticas o éticas.

Una Comisión de la Verdad se puede definir mejor a través de los siguientes elementos que son clave para su existencia (Hayner, 1994: 206):

> *1.* Una Comisión de esta especie solo se enfoca en el pasado.
>
> *2.* No se enfoca en un evento sino que el objetivo es formar una imagen integral de los abusos o las violaciones a los derechos humanos y/ o al derecho internacional sobre un determinado periodo de tiempo.
>
> *3.* Estas Comisiones solo están activas por un periodo de tiempo determinado que culmina con la entrega de un informe al gobierno en turno (usualmente gobiernos en transición política) que contiene recomendaciones para apoyar a las víctimas y para evitar la regeneración de la violencia en un mediano o largo plazo.
>
> *4.* Con el objetivo de que los reportes puedan tener mayores alcances –y por ende un mayor impacto– las comisiones deben de estar respaldadas por algún tipo de autoridad en todo momento para obtener información, investigar y (algunas Comisiones) llevar a juicio a perpetradores así como para la propia seguridad de los miembros de este organismo.

Es indispensable que una Comisión de la Verdad se enfoque en el pasado porque el objetivo es esclarecer crímenes que han quedado impunes. Durante un gobierno dictatorial hay violaciones sistemáticas a los derechos humanos, por tanto, es indispensable no concentrarse en un solo evento sino captar el panorama general pues de lo contrario muchos casos continuarían impunes y en el anonimato. Sin embargo, la cantidad de trabajo que tienen que realizar las comisiones suele rebasar sus capacidades. Además el hecho de dar apoyo a las víctimas, aunque hayan pasado muchos años, hace que la verdad se convierta en un reto para la misma Comisión.

Las comisiones solamente están activas por un tiempo determinado. El periodo de trabajo inicia a partir de que los miembros de la comisión son nombrados y hasta que el informe es entregado a la instancia que solicita el trabajo de este organismo. Esto quiere decir que la aplicación de las Recomendaciones ya no es de su competencia, pues la comisión ya está inactiva para este momento. Los tiempos de trabajo suelen ser un factor controversial y de desilusión, pese a las prórrogas que son comunes. La controversia se da por el tiempo tan limitado que hay para investigar a profundidad números elevados de casos. La desilusión se la llevan las víctimas por la inactividad de la Comisión para verificar que las Recomendaciones sean cumplidas.

Como condición para que una Comisión pueda trabajar tiene que haber ciertos actos que hayan violentado los derechos humanos, siendo los más importantes: el genocidio,[4] los crímenes de *lesa humanidad*[5] o los crímenes de guerra[6] de por medio. Además de estos crímenes, tiene que existir la condición de voluntad por parte del Estado en la participación y conformación de una Comisión de la Verdad. Los gobiernos, que usualmente son de transición, son quienes han de solicitar esta herramienta para que pueda tener el aval de la Organización de las Naciones Unidas. Este organismo intergubernamental es quien determina si las comisiones son o no pertinentes, vigila su conformación, la metodología de trabajo así como el formato del informe final.

[4] De acuerdo con el artículo 6° de la Convención sobre Prevención y Sanción del Crimen de Genocidio define al genocidio como *"actos perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: matanza de miembros del grupo; lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física total o parcial; medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo"* (Gatti, 2010: 5).

[5] La Convención sobre Prevención y Sanción del Crimen de Genocidio en su artículo 7° define a los crímenes contra la humanidad (también llamados crímenes de lesa humanidad) como "atentados graves a la vida o a la integridad de la persona humana que no pretenden destruir total o parcialmente al grupo, ni tampoco están necesariamente relacionados con un conflicto armado" (Gatti, 2010: 6).

[6] La Convención sobre Prevención y Sanción del Crimen de Genocidio en su artículo 8° define a los crímenes de guerra *"conductas contrarias al derecho internacional humanitario como matar intencionalmente, someter a tortura o a otros tratos inhumanos, incluidos los experimentos biológicos, tomar rehenes, entre otros..."* (Gatti, 2010: 6).

El aval de las Naciones Unidas o la falta de voluntad por parte de los Estados no ha sido impedimento para el esclarecimiento de la verdad. En casos como Guatemala han existido Comisiones de la Verdad extra oficiales, lideradas por diferentes grupos de la sociedad civil que han hecho sus informes públicos. Estos esfuerzos han sido muy valiosos para que la población en general conozca la verdad; sin embargo, las Recomendaciones no siempre son incluidas o escuchadas.

En cualquiera de los dos casos, ni las Naciones Unidas ni las Comisiones independientes tienen modo de asegurar que las Recomendaciones sugeridas en el Informe se pongan en práctica. Si el gobierno tiene la voluntad de cooperar, entonces puede ser que se tomen en cuenta las Recomendaciones. Desafortunadamente, no se puede asegurar la eficacia de esta herramienta. Una vez que se entrega el Reporte la Comisión de la Verdad se considera desactivada y con poco margen de acción.

Las Comisiones de la Verdad suelen aparecer en gobiernos de transición porque se centran en una justicia transicional. *Se habla de justicia transicional como la que se aplica cuando ocurre el cambio de un régimen político autoritario a uno democrático* (CEH, 2009: 11). La médula de la justicia transicional en medio de un ambiente de tanta violencia sería procesar los delitos cometidos, señalar victimarios, enjuiciarlos y recompensar a las víctimas.

Dentro de los gobiernos en transición, hacer justicia se convierte en un reto. Primeramente porque los crímenes suelen no ser castigados y esto puede hacer que se regenere la violencia en un largo plazo. Después de episodios tan traumáticos, y ante la falta de justicia, es poco probable que las víctimas, de manera inmediata, quieran contar su historia, pues temen por su vida y la de los suyos. Además, se ha visto en repetidas ocasiones que los perpetradores borran todo rastro de sus actividades y en los juicios la evidencia es la palabra del victimario contra aquella de la víctima o del familiar de ella. En segundo lugar, es difícil determinar quién debe recibir el castigo. En estos actos cualquier persona termina teniendo responsabilidad. La persona que apretó el gatillo; quién dirigía; quién dio la orden; quién lo planeó; quién se enteró y no hizo nada para evitarlo; quién calló; el país que vendió armas. Cada persona tiene una responsabilidad diferente pero no menos importante. Sin embargo, las instituciones que han de hacer justicia en un periodo de transición son débiles y por lo general poco organizadas. Es difícil, incluso, llevar a cabo juicios debido a que gente relacionada con los hechos sigue siendo parte del "nuevo" gobierno.

Tristemente, no está en manos de ninguna Comisión de la Verdad hacer justicia pues esto conlleva más una cuestión política. Aún así, la carga moral es la mayor para una Comisión. Si bien lo ideal es que las comisiones a través de los testimonios sirvan como herramientas para juicios, esto ha sido en los menos casos. Sin embargo, la carga

moral no es menos importante, pues no olvidar es parte de la justicia. No olvidar puede ser una herramienta de presión para que en algún momento, aunque pasen años, los perpetradores sean castigados.

Resulta complejo reducir 36 años de guerra civil en Guatemala a dos actores. Sobre todo cuando se alcanzaron grados de violencia inimaginables sobre la población en general, pero sobre ciertos sectores en particular. En un país como éste, en donde más del 70% de la población total se asume como indígena, no es difícil pensar que haya sido el grupo más afectado por la violencia. Pero cuando –de acuerdo con el reporte Guatemala Memoria del Silencio– solo el 6% de la población afectada estaba relacionada con el conflicto entonces sí se puede asumir que hay más elementos involucrados en este problema social. *El fracaso de la administración de justicia en Guatemala es doble, falló la protección de los derechos humanos durante el enfrentamiento armado interno; y falló no castigar a quienes los violentaron* (CEH, 2009: 41). En su momento, quien intentó proteger a los derechos humanos fue asesinado, quien intentó hacer justicia fue desaparecido. Por primera vez en la historia se reconoce a través de un documento oficial emitido por la Comisión de Esclarecimiento Histórico que el racismo tuvo un rol clave para exacerbar el grado de violencia ejercido en los crímenes.

El total aproximado de víctimas es de más de 200,000 muertos y más de 45,000 desaparecidos. Esta cifra se basa en los casos registrados en diversos organismos (particularmente organizaciones no gubernamentales y las Comisiones de la Verdad), sin embargo, hay que considerar que no hay una cifra oficial pues hay víctimas de las que no se ha dado testimonio. De este total aproximado de víctimas el 83% fueron mayas y solamente el 17% ladinos. Menos de 12,000 estaban relacionadas con el conflicto.

El genocidio se considera el mayor exponente del racismo. *El racismo desde el Estado no es una forma de discriminación o de opresión entre clases o grupos étnicos... se ve como una lógica de exterminio y exclusión* (Casáus, 2011: 17). La realidad es que haciendo uso de la tradición, ya de por sí racista, de la sociedad guatemalteca, fue brillantemente utilizada por el Estado como una justificación para su acción. Sin embargo, los indios no tenían la culpa de que el país no se desarrollara, a pesar de ser culpados por ser el lastre que los contenía.

La militarización del poder se dio a partir de 1963 cuando los militares llegaron al poder gracias a un golpe de Estado y a elecciones fraudulentas. La magnitud de la lucha desatada a raíz de esto en contra de la insurgencia nunca se pensó que llegara a tanto. La Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) era el ala insurgente del conflicto que trataba de reivindicar los derechos de las clases menos privilegiadas e incorporó a indígenas en sus filas.

Era impensable que el indígena pasara a tener un rol activo dentro de la historia de Guatemala. Entre 1978 y 1983, además de los 200,000 víctimas entre muertos y desaparecidos, se tiene registro de 626 masacres en aldeas dejando además más de un millón y medio de refugiados y desplazados. El ejército y las élites de poder trataron de exterminar al pueblo maya a través de matanzas llevadas a cabo por el ejército y los kaibiles,[7] la estrategia de tierra arrasada[8] y el establecimiento de campos de reeducación y aldeas modelo donde se le reenseñaba al indígena a someterse.

En conjunto con estas estrategias también estaban los escuadrones de la muerte.[9] Estos grupos se especializaban en el asesinato, tortura y desaparición de las personas contrarias al régimen, considerados comunistas. Además, eran los encargados de perseguir a los abogados o jueces que trataran de apoyar a los indígenas afectados. Por miedo o por haber pactado, los tribunales no hacían investigaciones relacionadas con este tipo de muertes o las masacres. Incluso, nunca hubo juicios para personas que en el gobierno de transición aceptaron haber sido parte de dichos escuadrones.

En total, las fuerzas del Estado y sus grupos paramilitares fueron responsables del 93% de las violaciones documentadas por la Comisión del Esclarecimiento Histórico. Esto incluye el 92% de las ejecuciones arbitrarias y el 91% de las desapariciones forzadas. Por su parte, las acciones de los grupos insurgentes produjeron el 3% de las violaciones de los derechos humanos y hechos de violencia que es un 5% de las ejecuciones arbitrarias y un 2% de desapariciones forzadas. Además, una de cada cuatro víctimas directas de las violaciones de los derechos humanos fueron mujeres. (CEH, 2004: 20-26).

La realidad es que, de acuerdo con algunos análisis del conflicto armado, los insurgentes nunca representaron realmente un peligro para el régimen. Sin embargo, se convirtió en el pretexto perfecto para las cruentas acciones de exterminio. *Después de 1964 y hasta 1996 los militares, grupos paramilitares a su servicio y grupos civiles bajo su protección asesinaron, torturaron, violaron y desaparecieron a cientos de miles de guatemaltecos inocentes.* (CEH, 2004, XIV).

No fue sino hasta 1996 que el gobierno del presidente Alvaro Arzú Irigoyen y la Unión Revolucionaria Nacionalista de Guatemala terminaron con una larga negociación dando paso a la firma de los acuerdos de paz. La participación de la Organización

[7] Los kaibiles era la fuerza especial contrainsurgente del ejército; se consideraban máquinas de matar (CEH, 2004: 32).

[8] La estrategia de tierra arrasada contemplaba la masacre o asesinato multitudinario de todos o el mayor número de miembros de una comunidad sin consideración de edad, sexo o compromiso político e incluye la destrucción de viviendas y lo que contengan así como ganado, cosechas y cualquier otro elemento de supervivencia (CEH, 2009: 46).

[9] Los escuadrones de la muerte eran grupos criminales integrados por particulares que contaban con la tolerancia y encumbramiento de las autoridades estatales (CEH, 2004: 56).

de las Naciones Unidas en este proceso fue fundamental, no tanto por los acuerdos de paz en sí mismos, sino para que se abriera un espacio para la verdad pues los acuerdos incluían una Comisión de la Verdad oficial. La Comisión de la Verdad tardó otros 3 años para que empezara a funcionar.

No hay futuro sin memoria tampoco hay democracia sin justicia, tanto en los ámbitos de la moral como del derecho. En la sociedad guatemalteca hay un superávit de delincuentes que ofendieron a dos generaciones con actos de violencia y un déficit de justicia, cuya realización solo llegará con mayores exigencias (CEH, 2009: 11). Sin embargo, también hay que considerar que una sociedad tan violentada prefiere olvidar y callar a exigir y demandar. En este marco las Comisiones de la Verdad pueden funcionar como un instrumento eficaz para continuar con una demanda de justicia pero sobre todo, para divulgar la verdad y que no sea olvidada.

Guatemala es un caso atípico. Si bien algunos países latinoamericanos como Brasil siguen intentando tener una Comisión de la Verdad oficial para dar lugar a la memoria, Guatemala ha tenido dos Comisiones de la Verdad. La primera se trata de un esfuerzo no oficial y la segunda, oficial, con apoyo internacional. Los resultados son dos Informes que han dado lugar a la verdad y son parte del clamor de justicia. La eficacia de ambas herramientas puede someterse a discusión.

La primera iniciativa para conocer la verdad estuvo a cargo de la Oficina de Derechos Humanos de la Arquidiócesis de Guatemala. El objetivo de este proyecto era hacer una investigación a fondo para *documentar las décadas de abusos y masacres, con la esperanza de complementar y reforzar las labores de la oficina de derechos humanos* (Hayner, 2008: 50). El resultado fue el Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI). *Guatemala Nunca Más* fue el nombre que se le otorgó al informe contenido en cuatro tomos publicado en 1998.

Inicialmente se buscaba que la información contenida en *Guatemala Nunca Más* recorriera todos los rincones posibles del país para que la gente conociera, entendiera y pudiera encontrar una paz verdadera. Sin embargo, dos días después de que se hizo público el informe, el líder del proyecto, monseñor Juan Gerardi Conedera, fue asesinado a golpes en su residencia. La investigación policial después de meses no había ni siquiera determinado un móvil para el crimen, aunque la sociedad sabía que era parte de la represión que, aunque con un gobierno de transición, aparentemente continuaba. Esta muerte implicó que el Informe no tuviera la cobertura planeada y a la fecha muchos guatemaltecos lo desconocen.

Uno de los más importantes logros de este proyecto fue acudir con la gente en diferentes regiones del país a escuchar sus demandas, su tristeza, sus miedos, su desesperación. El formato era de entrevistas cualitativas en donde las preguntas iban más allá

del acto violento, se buscaba encontrar el sentir y las repercusiones que dichos actos habían tenido en la población. Así se podía brindar, aunque fuera de manera breve y limitada, asistencia emocional y psicológica a las víctimas o sus familiares.

A todas luces el proyecto era ambicioso, los principales obstáculos fueron el dinero y la participación. Desafortunadamente, el proyecto contaba con recursos limitados por lo que las regiones visitadas fueron pocas. Sin embargo, el principal obstáculo fue la participación. La gente tenía miedo de decir su verdad por las represalias que podría acarrear y la oficina de derechos humanos no tenía manera de asegurar su seguridad. Aún así, con el paso del tiempo la gente buscaba a los trabajadores de este proyecto para que su verdad fuera escuchada, incluso, los perpetradores.

A pesar de los obstáculos, los aciertos fueron mayores. Sobre todo porque este proyecto plantó la semilla en la gente de que la verdad es un paso necesario antes de la reconciliación. Si bien, sus seres queridos no van a regresar, algún día puede ser que se haga justicia y entonces el riesgo de hablar habrá valido la pena. Esta tierra fértil que contemplaba a la verdad como una necesidad y a la justicia como una obligación fue aprovechada por la Comisión del Esclarecimiento Histórico que es la Comisión de la Verdad Oficial, resultado de los Acuerdos de Paz entre el Estado y la URNG.

El 23 de junio de 1994 se firmaron los Acuerdos de Oslo. En estos acuerdos, a su vez, se firmó el Acuerdo sobre el Establecimiento de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos (CEH). A pesar del nombre, este organismo fue la Comisión de la Verdad Guatemalteca. Esta Comisión se estableció porque los mismos autores de los acuerdos pensaban que era indispensable conocer y hacer pública la verdad si es que se quiere llegar a la reconciliación. Dentro de estos acuerdos se estipula la necesidad de que la Comisión formule recomendaciones específicas al nuevo gobierno democrático para colaborar con la paz y la concordia de Guatemala (CEH, 2004: 79).

No fue sino hasta el 31 de Julio de 1997 cuando la Comisión inició sus trabajos. El financiamiento de los trabajos fue compartido de manera casi equitativa entre el gobierno de transición y la Organización de las Naciones Unidas. Al ser un tipo de Comisión muy ligada a la comunidad internacional y para promulgar la imparcialidad, la Comisión estuvo coordinada por Christian Tomuschat, un alemán experto en temas de Guatemala, seleccionado por Kofi Annan –en ese entonces– Secretario General de las Naciones Unidas. Se solicitó a la comunidad académica guatemalteca que aportaran a un integrante que colaborara en la coordinación de la comisión siendo Otilia Lux de Cotí, una académica maya, la seleccionada. Finalmente el gobierno en transición envió a la Coordinación al abogado guatemalteco Edgar Aflredo Balsells Tojo.

La Comisión contó con el apoyo de la comunidad internacional, de múltiples organizaciones no gubernamentales y del gobierno en transición. Se dispersaron a lo largo del territorio guatemalteco 200 trabajadores sociales para pedir testimonio de los hechos. Se debía lograr una investigación a fondo para lograr comprender los factores y circunstancias que orillaron y permitieron tales grados de violencia. Tenían un plazo de 6 meses para hacer todas las entrevistas posibles, después de estos meses formularían Conclusiones y Recomendaciones.

A pesar del optimismo y el apoyo con el que se contaba, había un aspecto negativo. El financiamiento y el entusiasmo hacían un alto en cuestión de juicios y de listas de perpetradores. Mario Enríquez, entonces ministro de defensa, reunido con defensores de derechos humanos estableció: *...damos nuestro total apoyo a la creación de una Comisión de la Verdad. Como en Chile: verdad pero no procesos judiciales* (Hayner, 2008: 128). Se pactó finalmente que *los trabajos, recomendaciones e informe de la Comisión no individualizarían responsabilidades, ni tendrían propósitos o efectos judiciales* (Hayner, 2008: 81). Ambas medidas fueron repudiadas por la sociedad civil.

Los medios de comunicación jugaron un papel importante dentro de la Comisión, pues permitieron que la gente estuviera informada de los avances en los trabajos. Además, colaboraron de manera importante para convocar a la gente a dar sus testimonios o dar a conocer los lugares en donde se podían reunir con personal de la Comisión en las diferentes regiones. Esto colaboró a que la gente se sintiera con mayor confianza al considerar más complicado que hubiera represalias al ser tan público.

A pesar de las prórrogas, la excesiva carga de trabajo obligó a la Comisión a hacer uso de trabajos antes realizados para tener un informe más completo. El Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica fue el reporte incluido casi en su totalidad como complemento de las entrevistas. Esto se hizo porque el tiempo no era el suficiente, los fondos empezaron a escasear y había nuevas comunidades formadas por sobrevivientes que no querían hablar al menos que fuera con gente relacionada con la iglesia. Esto no quiere decir que se haya utilizado la información de manera íntegra o que no se haya dado el crédito merecido pero los testimonios fueron de gran utilidad.

Conforme las investigaciones fueron avanzando, y gracias al apoyo de instituciones internacionales, se pudieron solicitar archivos a los Estados Unidos. Se logró solicitar la desclasificación de archivos del gobierno estadounidense. Se ha comprobado que los Estados Unidos colaboraron en aspectos como la campaña anticomunista que sirvió para criminalizar a casi cualquier persona inocente y también en cuestiones de entrenamiento militar y paramilitar. Los archivos fueron utilizados por la Comisión ampliamente para determinar las estrategias de ataque.

Después del análisis de la información recopilada. La Comisión guatemalteca invitó a las personas interesadas para elaborar una lista de recomendaciones. Al llamado llegaron alrededor de 400 personas entre miembros de la sociedad civil, académicos, líderes sindicales, miembros de partidos políticos, ex guerrilleros, víctimas y familiares de las mismas. La Comisión nunca pensó que acudiera tanta gente y que tuvieran el entusiasmo y la paciencia de trabajar en largas sesiones para ponerse de acuerdo. La gente se sintió tomada en cuenta, escuchada y con el aliento de que tal vez la justicia habría de llegar.

La Comisión terminó su informe: *Guatemala Memoria del Silencio*, el 25 de febrero de 1999. Se decidió que la entrega del Informe se haría de manera pública, en el Teatro Nacional de Ciudad de Guatemala. Al magno evento asistieron alrededor de 2,000 invitados entre miembros del gobierno, de la comunidad internacional, de las Naciones Unidas, algunas víctimas y algunas personas involucradas en los trabajos de la Comisión. En el evento se dio lectura a las partes más emotivas y representativas del Informe. Se habló de la importancia de la memoria y de los pasos para la reconciliación en diferentes momentos. Sin embargo, lo más importante de toda esa parafernalia no se pudo llevar a cabo pues el presidente, Alvaro Arzú Irigoyen, no asistió a la ceremonia para recoger el informe.

A pesar de esto, los doce tomos de *Guatemala Memoria del Silencio* pudieron darse a conocer ampliamente. Sin embargo, no se puede negar que después de todo el entusiasmo que hubo alrededor de que la comisión culminara, un desplante de esta especie por parte de quien sería el responsable de poner en práctica las recomendaciones generó desilusión entre la sociedad civil. Con el paso del tiempo, sí se han cumplido algunas Recomendaciones, pero no ha habido consistencia.

Las Recomendaciones contenidas en el Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico giran en torno a cinco rubros: medidas para preservar la memoria de las víctimas, de reparación de las víctimas, para fomentar la cultura del respeto mutuo, para fortalecer el proceso democrático y los derechos humanos y medidas para favorecer la paz (CEH, 2004: 12).

Las medidas en torno a la memoria de las víctimas se consideran como parte de la identidad nacional. Esto se lograría a partir de la construcción de monumentos, parques públicos o poner nombres de víctimas a lugares públicos. El objetivo es no olvidar y como parte de estas medidas se decretó el 29 de diciembre como el Día de la Reconciliación. Coincidentemente, el decreto de esta celebración lo hizo el presidente Arzú dos meses antes de que se negara a recoger el informe Final.

Se consideró que como parte de los programas de paz era necesario tener Programas de Reparación o Compensación a las Víctimas. Básicamente, se habló de reparación moral y material de los daños para las víctimas directas de las violaciones a

los derechos humanos o sus familiares directos. La ayuda psicosocial ha sido la más activa en las comunidades a donde alcanza a llegar. Pero la búsqueda de cuerpos y la exhumación de osamentas ha sido el programa más socorrido. La gente cree más importante que la parte económica llorar a sus muertos y darles una sepultura digna.

Sin embargo, tampoco se puede dejar a un lado la parte económica. Esto considerando el cambio de roles que han tenido muchas familias en donde las víctimas fueron los hombres y las mujeres se han convertido en sostenes de la familia, o bien familias que adoptaron a los hijos de sus parientes fallecidos. A diferencia de la parte moral, la ayuda económica y material es la que ha tenido un pobre desempeño. Para este trabajo se creó el Programa Nacional de Reparación (PNR).

Hasta el 2006 seguía sin estar claro cuáles son los mecanismos que el PNR sigue para determinar si una persona puede ser o no beneficiaria del programa. A partir del 2002 se le asignó un presupuesto de 300 millones de quetzales a este programa cada año (CEH, 2009: 34). De estos, cada año se utilizan en pagos a las víctimas unos 33 millones solamente. Hasta agosto de 2006 solamente han sido beneficiadas 623 personas que es menos del 5% del total de las víctimas documentadas. Al ver el complicado trámite y lo tardado del mismo, la gente ni siquiera intenta ya hacer el proceso.

Para fortalecer los derechos humanos, la democracia y la paz se hicieron al menos 20 recomendaciones. La realidad es que muy pocas se han puesto en práctica pues estos son planes a largo plazo. Uno de los más importantes está relacionado con la educación para las generaciones venideras. Se considera importante que el contenido del informe y la verdad de los hechos se de a conocer como parte de la historia del país. Se requería que en carreras relacionadas con las ciencias sociales y las humanidades hubiera materias relacionadas para que las nuevas generaciones aprendan y comprendan lo que el país vivió.

También se han continuado los trabajos de exhumación de restos sobre todo con base en los testimonios de víctimas o perpetradores. Las exhumaciones son muy costosas por lo que de manera muy lenta, los trabajos los está haciendo el Comité Internacional de la Cruz Roja y su equipo forense. Sin embargo, hay muchos cuerpos que no han sido identificados ni reclamados. Se dice que hubo tanta gente que salió del país que es muy probable que nadie los reclame. Esto hace que los trabajos se hagan más lentamente, porque se gasta mucho dinero y no se logra el objetivo.

Una de las conclusiones de la Comisión fue que la mayor parte de las violaciones graves a los derechos humanos se llevaron a cabo por órdenes o al menos con pleno conocimiento de los altos rangos. A través de testimonios, declaraciones voluntarias de perpetradores, documentos oficiales (que son muy pocos porque fueron quemados) y osamentas se han tratado de llevar a cabo juicios. Si juntáramos a las comisiones

de Guatemala, Haití y Uganda, en total han logrado colaborar en 20 a 30 juicios por asesinato, tortura o violaciones de los derechos humanos perpetrados por el anterior gobierno. La gran mayoría de estos juicios han sido contra soldados de bajo rango que si bien participaron, no fueron los que planearon o dirigieron las atrocidades.

El Congreso de la República preocupado por que las Recomendaciones se pusieran en práctica, creó la Fundación por la Paz y la Concordia. Esta fundación tendría como única labor vigilar e impulsar que las Recomendaciones planteadas por la Comisión se pusieran en práctica. Este proyecto nunca se concretó pues fue rechazado por el órgano legislativo en mayo del 2000. La fundación nunca pudo ser creada, por ende mucho menos impulsar las Recomendaciones.

Conclusiones

La realidad hoy es que los responsables del genocidio no han sido castigados, no fueron nombrados por la Comisión, mucho menos enjuiciados. La impunidad sigue siendo la constante en Guatemala. Esto ha derivado a que se siga reproduciendo el clima de miedo y se opte por el silencio, pues víctimas y victimarios siguen viviendo en algunas regiones con una pared de por medio. No hay una lista que nombre a los perpetradores como la había para quienes serían perseguidos por los escuadrones de la muerte, pero la gente los reconoce. Sin embargo, si no se puede hacer justicia parece que solo queda mirar para otro lado.

Guatemala es un caso atípico en donde hubo dos informes que nos permiten que la verdad sea conocida. Las Comisiones de la Verdad pueden ser herramientas que ayuden a devolver la confianza a la gente, en que la gente crea que la justicia es posible. Sin embargo, es importante reconocer y creo que estos mecanismos deben ser replanteados. Hay una importante discusión sobre la efectividad de ellos, por un lado hay quien les figura éxito por dar a conocer la verdad y hay quienes decimos que la verdad no es suficiente cuando no se ha hecho justicia.

¿Espacio para la verdad en Guatemala? No había espacio para la verdad en Guatemala, la verdad fue ganando ese espacio entre la población gracias a esa necesidad de justicia y a la memoria. La verdad ganó un espacio pero cuando no hay voluntad y cuando los gobiernos se olvidan que se deben a la gente que los elige parece no haber opción. Mientras las Comisiones de la Verdad dependan de la "buena voluntad" de los gobiernos será muy difícil asegurar que haya justicia que abra paso a la reconciliación, al perdón y a la paz. Hacer de dominio público la verdad es importante pero *cuando la gente se vuelve un número sus historias se pierden* (CEH, 2004: 20). Ha habido espacio para la verdad en Guatemala, ahora nos queda exigir que haya espacio para la justicia.

La solidaridad desencantada: comunistas argentinos y sandinistas en Nicaragua (1979-1990) [1]

Paula Fernández Hellmund[2]

Introducción

La Revolución sandinista ha sido analizada desde diversas perspectivas e investigadores. Los años de la revolución vieron nacer a una vastedad de obras al respecto y la clausura del proceso en 1990 también. Sin embargo, una de las dimensiones menos exploradas en clave socioantropológica es la *solidaridad* con Nicaragua.

Dentro del marco de la política internacional, las relaciones exteriores y la *solidaridad* con la Revolución nicaragüense tuvieron un rol sobresaliente en el intento por sostener este proceso con vida, participando de estas estrategias políticas no solo los miembros más destacados del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) sino también su ala juvenil: la Juventud Sandinista 19 de Julio (JS19J).

La *solidaridad* con Nicaragua comprendió a numerosas expresiones solidarias de diferentes organizaciones y países, incluida la Argentina. Sobre esta base, nos proponemos examinar, desde la teoría del *don* y los aportes de la escuela antiutilitarista, las relaciones del Partido Comunista de la Argentina (PCA) –y su juventud, la Federación Juvenil Comunista (FJC)– con Nicaragua. Para ello, recurriremos a fuentes escritas y orales recopiladas en Nicaragua y Argentina y partiremos de dos ejes de análisis: *a*) la *solidaridad* –que suele ser entendida como un fin altruista– esconde un cúmulo de intereses e intencionalidades; *b*) las prácticas solidarias operan como relaciones sociales que posibilitan el establecimiento y el fortalecimiento de alianzas.

Un acercamiento al marco teórico

Antes de adentrarnos en nuestro escrito, deseamos brindar a nuestros lectores una breve aproximación del marco teórico sobre el que se sustenta nuestro análisis. De esta manera, cuando hablamos de teoría del *don* queremos decir que el *don* es toda

[1] El trabajo forma parte del proyecto de investigación: *Estructura socioeconómica y fuerzas sociales: organizaciones y movimientos sociales en América Latina contemporánea (1966-2011).* (Proyecto Grupo de Investigación (PGI) de la Secretaría General de Ciencia y Tecnología (SGCyT) de la Universidad Nacional del Sur (UNS): 24/ZE24). Director: Fernando Romero Wimer.

[2] Profesora, licenciada y doctoranta en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, adscrita al CONICET, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional del Sur, Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales.

prestación de servicios y bienes realizada sin garantía de devolución con el objetivo de crear, mantener o reconstruir el vínculo social (Caillé, 2002). Ahora bien, analizar la *solidaridad internacionalista* del PCA y la FJC hacia Nicaragua desde esta teoría –y posteriores elaboraciones– implica remontarnos dentro de una tradición socioantropológica que cobra forma en las primeras décadas del siglo XX y que tuvo un fuerte impacto dentro de la academia francesa. Así, podemos tomar como punto de partida los escritos del sociólogo francés Marcel Mauss, en especial, su obra más famosa *Ensayo sobre el don* (Mauss [1925] 2009).[3] Marcel Mauss es uno de los primeros sociólogos en preguntarse por qué se dona y qué hace que *la cosa* donada se devuelva. A través de un abundante material etnográfico, intenta dar respuesta a estos interrogantes observando la existencia de ciertos bienes intercambiados que teóricamente son voluntarios pero, en realidad, son entregados y devueltos por obligación. Este proceso de análisis conduce a Mauss a caracterizar este tipo de prestaciones como *fenómenos sociales "totales"* ya que en ellos se expresan todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas, económicas, morales, políticas y familiares (Mauss, [1925] 2009: 70).

La obra de Mauss influyó considerablemente en muchos intelectuales como el antropólogo francés Maurice Godelier. En *El enigma del don* (Godelier, 1998), Godelier analiza la presencia del *don* en las sociedades capitalistas. Así, el autor considera al *don* como una práctica que se expresa en nuestras sociedades aunque de un modo laico. Él opina que el *don* se ha modernizado y que se encuentra en todas partes.

Siguiendo dentro de la tradición francesa,[4] el sociólogo Pierre Bourdieu problematiza y teoriza sobre el intercambio desde la teoría de la acción y la relevancia de los bienes simbólicos. A su juicio, se crean ciertas condiciones objetivas para que los agentes sociales tengan interés en el desinterés. Como consecuencia, los obsequios gratuitos no existen ya que hay un desconocimiento colectivo que está inscrito en las estructuras objetivas y mentales, excluyendo la posibilidad de pensar de otro modo. Al decir de Bourdieu, son prácticas que poseen "verdades dobles", por un lado lo que los sujetos creen, y por otro, el interés que oculta toda relación de intercambio y donación (Bourdieu, [1994] 2007).

[3] Marcel Mauss (1872-1950), sobrino de Émile Durkheim, puede ser catalogado como sociólogo aunque sus aportes e influencias fueron mayormente dentro de la antropología.

[4] La obra de Mauss ha influido en pensadores como Lévi-Strauss, Georges Bataille, Roger Callois, Maurice Merlo-Ponty, Claude Lefort, Louis Dumont, Jacques Derrida, Paul Ricouer, entre otros. Asimismo, en los últimos años se ha visto una notable influencia de Mauss en la academia anglosajona.

Además de estos autores, no podemos dejar de mencionar a uno de los principales representantes de la escuela anti utilitarista: Alain Caillé. Este sociólogo ha hecho valiosos aportes a la teoría del *don* y a la teoría de la acción.[5]

De contar con un espacio más amplio, podríamos continuar enumerando una larga lista de investigadores que trabajaron desde la teoría del *don*. No obstante, nos detendremos aquí con el fin de no sobre extendernos y limitarnos a los principales autores con los que abordaremos la *solidaridad internacionalista*.

COYUNTURA POLÍTICA AL INTERIOR DEL PARTIDO COMUNISTA DE LA ARGENTINA

Para poder comprender el contexto en el que se enmarca la *solidaridad* del PCA y la FJC para con Nicaragua es importante tener presente la coyuntura política de esta organización, la cual podemos caracterizar como conflictiva, no solo por las disputas y transformaciones que se produjeron en su interior a lo largo de los años de 1980 –tema que después desarrollaremos– sino también por el momento por el que estaba atravesando la Argentina: transición democrática[6], fin de la más cruenta dictadura cívico-militar del país[7], la impronta de la guerra de Malvinas[8] (1982), el resurgimiento de los partidos políticos y de diversos movimientos sociales y la crisis económica internacional[9]. En este contexto, se produjo dentro del PCA y la FJC un debate político ideológico que se plasmó en lo que se conoció como *viraje revolucionario* y se expresó en

[5] Alain Caillé, heredero intelectual de Marcel Mauss, es el fundador y director de La Revue du M.AU.S.S. (Movimiento anti utilitarista en Ciencias Sociales).

[6] La apertura democrática se produjo con las elecciones celebradas el 30 de octubre de 1983, siendo el candidato por la Unión Cívica Radical (UCR), el doctor Raúl Alfonsín, electo presidente. Alfonsín asumió su cargo el 10 de diciembre de dicho año.

[7] La última dictadura cívico-militar en Argentina comenzó con el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 y la asunción de una Junta Militar constituida por: el teniente general Jorge Rafael Videla (del ejército), el almirante Emilio Eduardo Massera (de la Armada) y el brigadier Orlando Ramón Agosti (de la Fuerza Aérea). El cargo presidencial fue asumido por Videla. En 1981, Videla fue sucedido por el general Roberto Viola y ocho meses después por el teniente general Leopoldo Galtieri. Este régimen de facto se extendió hasta 1983, año en que se realizaron elecciones democráticas.

[8] La guerra de Malvinas fue un intento por revertir el desmoronamiento de la dictadura cívico-militar iniciada el 24 de marzo de 1976. En esos últimos años de dictadura se buscó desarrollar un proceso de institucionalización mediante el llamado progresivo a elecciones. Finalmente, la guerra duró dos meses, desde su comienzo, el 2 de abril de 1982, hasta su finalización con la derrota argentina, el 10 de junio del mismo año.

[9] Mario Rapoport plantea que "los años '80 se caracterizaron por una gran inestabilidad en la economía internacional, que se manifestó en grandes fluctuaciones de las tasas de crecimiento, de los precios y de los flujos de comercio y capitales" (Rapoport, 2003: 858). Como respuesta a esta situación, los países centrales desarrollaron diferentes estrategias de ajuste macroeconómico y reestructuración logrando recuperar sus niveles de actividad productiva y comercial. Sin embargo, el aumento de las tasas de interés tuvo durísimas consecuencias para los países con deuda externa (como es el caso de los Estados de América Latina), convirtiéndose en expulsores de flujos de capital (Rapoport, 2003: 858).

el XVI Congreso del PCA de 1986. Allí el partido adoptó una nueva línea política que buscaba agrupar diferentes sectores políticos y sociales, realizó una autocrítica por la posición tomada durante la última dictadura cívico-militar argentina[10] (a *convergencia cívico-militar*), cuestionó su tradicional pro soviético, adoptando una mirada hacia Latinoamérica y los procesos que estaban ocurriendo en la región, se planteó romper con el sectarismo (en especial con el peronismo) y el reformismo[11] que había caracterizado al PCA, proponiendo una línea más revolucionaria y se tomó la figura de Ernesto Guevara como referente, personaje que durante varios años estuvo desaparecido de la liturgia comunista.

Como parte de este proceso de cambios se promovieron a numerosos dirigentes y militantes de la FJC al PCA, se produjo una revalorización del la Revolución cubana y una fuerte reivindicación de las islas Malvinas. Ello es interesante porque algunos excombatientes de la guerra de Malvinas participaron de las brigadas a Nicaragua. Además, los comunistas siempre reconocieron el apoyo del país centroamericano a la causa Malvinas.

Estos cambios intentaban expresar una ruptura con lo anterior, que comenzó a ponerse de manifiesto durante la transición a la democracia, y pasar a enfoques –al menos discusivamente– más revolucionarios. De aquí que se haya denominado al XVI Congreso y la coyuntura que lo rodeó como *viraje revolucionario*. Además, este Congreso expresaba el descontento acumulado durante muchos años por el verticalismo del Partido[12] y se proponía, en contraposición, el centralismo democrático.[13]

[10] La autocrítica se corresponde con la posición de *convergencia cívico-militar* que consistió, básicamente, en el no enfrentamiento y la caracterización de las Fuerzas Armadas como divididas en sectores "pinochetistas" o "duros" que habrían estado representados por Luciano Benjamín Menéndez, Acdel Edgardo Vilas y Carlos Guillermo Suárez Mason, y sectores "moderados" o "blandos" representados por Jorge Rafael Videla y Roberto Eduardo Viola. Esta postura le valió un sinnúmero de críticas que se extienden hasta la actualidad. Pese a ello, esta perspectiva no implicó la inexistencia de voces disidentes o de militantes desaparecidos dentro del propio partido. No obstante, esta posición ha dejado una fuerte marca dentro del PCA, poniéndose en discusión durante la apertura democrática y, fundamentalmente, durante los debates del XVI Congreso.

[11] Cuando hablamos de reformismo (o reformista), estamos haciendo referencia a aquellas posiciones políticas que proponen mejoras y cambios políticos, económicos y sociales dentro del marco del sistema capitalista. Ante ello, estas posiciones suelen ser, por lo general, conciliadoras con las ideas de la burguesía y no proponen una transformación radical de la sociedad. Es por ello que este término se contrapone al concepto de *revolución*, el cual hace referencia al cambio total de las estructuras y las superestructuras.

[12] *Verticalismo* es un término que se utiliza para expresar una organización vertical del poder ante lo cual las decisiones no son tomadas por las bases sino por una minoría, una vanguardia o un grupo dirigencial. Esta palabra es opuesta a los vocablos horizontalismo o basismo.

[13] El concepto de *centralismo democrático*, si bien presupone una estructura jerárquica como modelo de organización, implica que las discusiones fluyen desde las bases hacia los organismos superiores y viceversa. Exige, además, una disciplina rigurosa, el carácter electivo de los organismos de dirección, obligatoriedad de las decisiones de los organismos superiores sobre los inferiores y subordinación de la minoría a la mayoría.

Como parte de este proceso de transformaciones, la FJC cumplió un papel central, en parte, porque representaba a una nueva generación de militantes que simbolizaban una ruptura con la política anterior; y, paralelamente, la continuidad de los tradicionales valores del Partido como la *solidaridad internacionalista*. Es dentro de la dirigencia de la Juventud Comunista –con el apoyo de un sector del Partido que buscaba un cambio en la imagen del PCA– que surgió la iniciativa del Movimiento de Brigadistas Libertador General San Martín (MBLGSM).

Este proceso de cambios no fue pacífico. Por el contrario, a partir de la segunda mitad de la década de 1980 se produjeron –en un escenario cargado de conflictos– desacuerdos, contradicciones y tensiones que se fueron profundizando y desencadenaron en la diáspora de militantes –inclusive de *brigadistas*–, en la sanción y expulsión de dirigentes y, finalmente, en el colapso del Partido y su Juventud. Estos conflictos estaban relacionados con discusiones al interior del Partido y la FJC –que estaban encabezadas por varios dirigentes como Patricio Echegaray. Además, se generaron tensiones entre una parte de la "vieja dirigencia" –que no estaba de acuerdo con los cambios y las posiciones adoptadas en el XVI Congreso– y los "más jóvenes" –en especial, personas provenientes de la Juventud–. El conflicto entre diversas líneas políticas dentro del Partido y la Juventud, con sus respectivas consecuencias, se fueron consolidando durante y después de finalizado el XVI Congreso. Por un lado, el *viraje revolucionario* planteaba un cambio radical con la vieja dirigencia y los lineamientos políticos partidarios y, por otro existía la continuidad de ciertas prácticas que venían siendo cuestionadas. Igualmente, la postura adoptada por el Partido Comunista en la dictadura no parecía ser tan fácil de superar y no toda la militancia estaba de acuerdo con el *viraje* aunque por distintos motivos: había algunos viejos dirigentes pro soviéticos que se oponían a las transformaciones porque no coincidían, y existían otros disidentes que sí coincidían con el cambio pero consideraban que había que profundizar el *viraje* (Gilbert, 2009: 715).

Después de 1986, se fueron definiendo aun más las fracciones dentro del PCA –lo cual tuvo repercusión en la FJC– que confrontaron hasta llegar el XVII Congreso de diciembre de 1990[14] y continuaron unos años más. Así, hacia fines del año 1990, las divergencias internas fueron arrasando con el Partido –al igual que continuó la diáspora militante. Para esas alturas, la Revolución popular sandinista había concluido y con ellos los últimos viajes de los *brigadistas* de la FJC.

[14] En el XVII Congreso, y en los debates previos, se polemizó -entre otros asuntos- sobre el relanzamiento del "frentismo de liberación como política", la propuesta de unidad de la izquierda, la crisis del Partido, sus causas y sus salidas a la misma y se puso en debate los alcances y limitaciones del XVI Congreso. Al igual que anteriores congresos, también se realizó una caracterización de la situación política y económica a nivel nacional e internacional y se plantearon diversas propuestas político-programáticas.

Es dentro de esta coyuntura crítica que la *solidaridad* comunista con Nicaragua y el Movimiento de Brigadistas Libertador General San Martín deben ser enmarcados, así como su intento por ser la encarnación de renovación, cambio y continuidad de su propio Partido y su Juventud.

Solidaridad y revolución: nacimiento y establecimiento de vínculos entre la JS19J y la FJC

Después del triunfo revolucionario, el nuevo gobierno sandinista y el pueblo nicaragüense tuvieron que enfrentarse a una guerra contrarrevolucionaria. Estas hostilidades desatadas por la *Contra*[15] y los Estados Unidos, sumado a la coyuntura internacional de crisis económica y agudización de los conflictos regionales, impactaron en todo el mundo, generándose numerosas expresiones solidarias. Este escenario de guerra y crisis motivó a la administración sandinista a fortalecer su política exterior, transformándola en un frente de defensa del poder revolucionario (Harto de Vera, 1992: 87-93). En este sentido, podemos señalar que las relaciones internacionales y la *solidaridad* con la Revolución sandinista tuvieron un rol sobresaliente en el sostenimiento de la misma, participando de estas estrategias el FSLN y su ala juvenil, la JS19J.

En medio de este marco singular, las manifestaciones de *solidaridad* se multiplicaron alrededor del globo,[16] formando parte de esta corriente el PCA y la FJC. La *solida-*

[15] Utilizamos el término *Contra* en cursiva porque con este nombre se suele designar a todos los opositores de la Revolución nicaragüense sin distinguir las diferencias y matices de aquellos sectores contrarios al sandinismo. *La Contra* estaba integrada por diversos grupos que, a grandes rasgos, podemos distinguir como: las Fuerzas Democráticas Nicaragüenses (FDN) que agrupaban a exmiembros de la Guardia Nacional de Somoza; la Alianza Revolucionaria Democrática (ARDE), dirigida por Edén Pastora; MISURASATA y MISURA (sus nombres se refieren a las poblaciones de la Costa Atlántica nicaragüense: miskitos, sumos y ramas) dirigidos por Brooklin Rivera y Stedman Faghot, respectivamente. Ambas organizaciones costeñas se unieron en 1985 y formaron KISAN (*Kos Indianka Aslasa Nicaragua*). Sin embargo, MISURASATA -que significa Miskitos, Sumos y Ramas, Sandinistas *Asla Tankanka* / Unidos con los Sandinistas- fue fundada en noviembre de 1979 con el aval del nuevo gobierno nacional. A comienzos de 1981, esta organización rompió relaciones con el FSLN dividiéndose y formando dos fracciones: una parte que huyó a Honduras, fundó MISURA, y la otra parte que huyó hacia Costa Rica conservó, paradójicamente, el nombre original de MISURASATA.

[16] La *solidaridad* con Nicaragua no se limitó solo al Partido Comunista de la Argentina y la Federación Juvenil Comunista sino también, se extendió a otras organizaciones políticas y comités de solidaridad de Argentina y del exterior del país. Numerosas organizaciones políticas y civiles de todo el mundo de distintos signos político-ideológicos se pronunciaron a favor de Nicaragua y se solidarizaron de manera simbólica y material: acciones de cabildeo para disuadir a la dirigencia política, actos de protestas, marchas, difusión de información, colectas, donaciones de útiles escolares, medicamentos, alimentos, indumentaria, dinero, ambulancias y el envío de médicos, enfermeras, técnicos e *internacionalistas* para colaborar en la reconstrucción de Nicaragua, trabajar en la recolección del café, en el programa de alfabetización, en salud, en la construcción de viviendas, hospitales, escuelas, entre otras tareas. Además, se conformaron nuevos comités de solidaridad con Nicaragua -otros existían antes del triunfo de la revolución- y los gobiernos de varios países y organizaciones supranacionales

ridad de los comunistas argentinos se efectivizó de forma material (envío de dinero, indumentaria, alimentos, lapiceras, cuadernos, etcétera) y simbólica (declaraciones en solidaridad con Nicaragua, marchas por la paz, etcétera). Sin embargo, la principal forma de solidaridad se expresó mediante la creación del MBLGSM en 1984. Al igual que otros países y agrupaciones políticas del mundo, los jóvenes comunistas argentinos dieron nacimiento a esta entidad con el fin de enviar contingentes de militantes de la FJC a trabajar en la cosecha del café nicaragüense.

Si bien la creación y el envío de las brigadas comunistas fortalecieron los vínculos entre la JS19J y la FJC, esta relación comenzó a forjarse con posterioridad al triunfo revolucionario. De esta manera, sabemos que el PCA y la FJC enviaron médicos y sanitaristas, como el caso del médico Roberto Carballo quien había llevado su *solidaridad* a Nicaragua, o el de Diego Fint, médico argentino que pasó veinte meses en aquel país (*Aquí y ahora la juventud*, 1983: 10: 6-7; *Aquí y ahora la juventud*, 1983, 14: 7).

En 1984, el Secretario General del PCA, Athos Fava, realizó una gira por Centroamérica y visitó Nicaragua durante las celebraciones del quinto aniversario de la Revolución sandinista. En esa oportunidad, el dirigente se entrevistó con el Comandante Humberto Ortega y le entregó 20,000 dólares provenientes de una colecta popular realizada por el Partido Comunista. A ese monto se agregaría una donación de 2,000 dólares provenientes de la Juventud Comunista y entregados a la Juventud Sandinista a través del Secretario General de la FJC, Patricio Echegaray, en su visita por Managua (*Qué Pasa*?, 1984: 180: 13). Igualmente, en 1986, durante una celebración por el 125 aniversario de la independencia de Nicaragua realizado en el Comité Central del PCA, Fava le entregó al embajador nicaragüense, Fernando Guzmán Cuadra, 15,000 dólares (*Qué Pasa*?, 1986: 289: 10).

Asimismo, a lo largo de la década de 1980, el Partido Comunista y su Juventud se involucraron en otras actividades solidarias convocadas por diversos comités de solidaridad que había en la Argentina y de los cuales participaban diversas organizaciones y partidos políticos. Una de las acciones conjuntas que se llevaron a cabo fue la participación en la campaña internacional "Nicaragua debe sobrevivir" (*Qué Pasa*?, 1986: 264: 6).

colaboraron enviando distintos tipos de donativos y estableciendo relaciones de cooperación, algunas de las cuales exceden el marco de la *solidaridad* ya que se vinculan con cuestiones de índole mercantil, diplomáticas o de organismos de crédito internacional. Igualmente, las incipientes Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) fueron un actor que participó de acciones de solidaridad y de cooperación con este país. Así, Nicaragua fue un punto de encuentro de expresiones solidarias de todo el globo que involucró a *internacionalistas* del mundo religioso, político, académico, cultural y de ONGs (Perales, en Bujard y Wirper, 2009). Brigadas de *internacionalistas*, *cooperantes* y *voluntarios* llegaron a Nicaragua para ayudar y ver la revolución. Vale señalar que los términos *voluntario, cooperante, brigadista e internacionalista* implicaría un compromiso diferente de *solidaridad* y con la revolución así como tareas distintas. Sin embargo, nuestros informantes nos dieron opiniones distintas sobre el uso de estos términos ante lo cual optamos por usar *brigadistas* e *internacionalistas* como sinónimos.

Sin embargo, como señaláramos, una de las expresiones solidarias más contundentes y conocidas fue la creación del Movimiento de Brigadistas. Según las fuentes, las brigadas comunistas se planificaron entre 1983 y 1984 y comenzaron a viajar a Nicaragua a partir de 1985.

Las brigadas comunistas se constituyeron después de algunos meses de conversaciones entre la dirigencia local y la sandinista con el objetivo de viabilizar y efectivizar el envío de argentinos a cosechar café a Nicaragua. No resulta sencillo ubicar con fecha precisa la decisión de mandar brigadas a cortar café porque no existen muchos registros de ello. A pesar de ello, algunos informantes argentinos y nicaragüenses ubicaban el inicio de las relaciones oficiales entre el PCA y el FSLN a partir del triunfo revolucionario de 1979. Patricio Echegaray nos dijo que los vínculos entre ambas organizaciones y las primeras expresiones de *solidaridad* se dieron con el envío de dinero antes del 1979 a través de la ex *brigadista* a España Fanny Edelman y Athos Fava y, con posterioridad, por medio del funcionario del Partido Comunista, Jorge Kreyness. Luego, explicó, se enviaron médicos, técnicos y, seguidamente, las brigadas. Esto lo hemos podido confrontar con otras fuentes que señalan este tipo de expresiones solidarias pero con posterioridad a 1979 (Echegaray, Patricio, Secretario General del PCA; 23 de diciembre de 2011).

Por otra parte, Jacinto Suárez, actual diputado del FSLN, declaró que las relaciones entre ambas organizaciones se volvieron más frecuentes luego de que Nicaragua invocara al Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca[17] (TIAR) para apoyar a la Argentina durante la guerra de Malvinas y con posterioridad al *viraje* del Partido Comunista. Según este dirigente, el apoyo nicaragüense a la Argentina buscaba llegar a un acuerdo con el gobierno de facto para que concluyera con el envío de asesores militares a Centroamérica (Suárez, Jacinto; 18 de febrero de 2009). La participación de argentinos en la contrainsurgencia –que poseía el visto bueno de Estados Unidos– tenía el objetivo de contribuir en el derrocamiento del gobierno sandinista y el exterminio de las guerrillas del continente.

Ahora bien, los responsables de entablar conversaciones y elaborar planes para la concreción del contingente fueron las juventudes de ambos países. En particular, el FSLN delegó en la JS19J diferentes tareas como ocuparse de las actividades solidarias, en especial la participación de brigadas internacionalistas de todo el mundo. Sobre este punto, es importante destacar que la línea política de las juventudes no suele apartarse de las posiciones de los partidos (si ello ocurriera se podría producir una crisis con

[17] El TIAR, firmado en 1947 en Río de Janeiro, es un instrumento de defensa colectiva que se basa en la solidaridad continental y la cooperación de todos los países del continente americano en caso de agresión por parte una potencia extra continental. El 20 de abril de 1982 el Consejo Permanente de la Organización de Estados Americanos (OEA) votó por mayoría la convocatoria del TIAR para dar ayuda continental a la Argentina. Estados Unidos, Trinidad y Tobago y Colombia se abstuvieron de la votación (Rapoport, 2003).

posibles rupturas o reestructuraciones como ha sucedido en el PCA). El partido, como órgano madre, debe estar de acuerdo con las prácticas políticas de las juventudes. De este modo, Patricio Echegaray nos dijo que las brigadas si bien estaban organizadas por la JS19J y la FJC, lógicamente estaban avaladas por ambos partidos (Echegaray, Patricio, Secretario General del PCA; 23 de diciembre de 2011). Pedro Hurtado, ex coordinador de la Juventud Sandinista, comenta que:

> En el caso de Partido Comunista Argentino no se te decir cuál es el origen, cuál es el embrión de la relación del Partido Comunista con el Frente Sandinista pero tuvo que haber mediado, seguro, tuvo que haber mediado una relación primaria entre el Frente y el Partido Comunista o entre algunas de las tendencias del Frente y del Partido Comunista Argentino [...] puede ser de que los cubanos hubiesen mediado un poquito en esa relación, que se hubiesen presentado en algún lugar –yo no sé adónde– a alguien del Partido Comunista Argentino con alguien de aquí y a partir de ahí se hubiese iniciado una suerte de relación política. A partir de ahí es que la Juventud Comunista así como el sector juvenil del Frente efectivamente comenzó a desarrollar relaciones con la Juventud del Partido Comunista, la misma cosa sucedía con una gran cantidad de organizaciones juveniles con quienes nosotros teníamos buenas relaciones, asiduas, dinámicas, etcétera, y que fuesen inclusive más dinámicas que la relación que hubiese, que había entre las organizaciones madre o padre (Hurtado, Pedro, excoordinador de la JS19J; 10 de febrero de 2009).

Josefina Vijil nos explica:

> (Durante la RPS) todo era absolutamente centralizado, aquí, digamos, nada se movía si la Dirección Nacional no estaba de acuerdo, eso efectivamente siempre fue y ha sido así en el Frente. Entonces obviamente que eso era así pero había canales de comunicación [...] entonces había un plan, es decir, era una iniciativa nacional, igual que nosotros convocábamos para la juventud, el DRI, el Departamento de Relaciones Internacionales del Frente convocaba por su lado y el Comité Nicaragüense de Solidaridad con los Pueblos también lo hacía, era una línea del Frente más bien, entonces nosotros en la ejecución de esa línea nosotros tomábamos todas las decisiones, no andábamos preguntándole al DRI, o sea, nosotros estábamos programados para responder la logística. Lo que se aprobaba era la línea general y la línea general era traer brigadas a cortar café (Vijil, Josefina, ex integrante de la JS19J; 9 de febrero de 2009).

Irán Carera, miembro de la JS19J recuerda la forma en que se organizaban las acciones *internacionalistas*:

> Tuvimos pláticas ¿verdad? en términos de cuotas, de coordinación, ya desde ese momento quedaba un lazo, un nexo de comunicación, consistía en fax, teléfonos, etcétera, cuándo venían, por dónde venían, todo eso, qué día venían, qué días entraban, si tenían problemas de visas [...] todo eso, había un equipo de la Juventud que se encargaba de esa parte, que era el equipo de comisión de relaciones internacionales (Carera, Irán, ex integrante de la JS19J; 18 de febrero de 2009).

Asimismo, sobre la delegación de tareas, Josefina Vijil y Pedro Hurtado dicen respectivamente: "nosotros éramos los responsables saber donde metíamos a las brigadas, eso dependía directamente de nosotros" (Vijil, Josefina, ex integrante de la JS19J; 9 de febrero de 2009):

> El Frente (Sandinista) en este tipo de cosas no se te decir si se metía o no se metía, y si se metía, seguramente muchas veces era para estorbar ¿verdad? [...] el hecho de que viniera una brigada de algún país, por ejemplo esa información nos podía venir por dos vías ¿verdad?: una por las vías del Frente, del Departamento de Relaciones Internacionales del Frente pues todo un aparataje ¿verdad? [...] tomaban nota o alguien pues de estos muchachos tomaba nota y se organizaba pues el cuento ¿verdad? Nosotros decidíamos a qué finca iba, a qué, etcétera cuándo venían, cómo venían, cómo los trasladábamos, cómo buscar los camiones, buscar esto, lo otro, etcétera, etcétera ¿verdad? esa podía ser una vía. La otra vía pudiera ser de que... de que en algún evento internacional [...] o que directamente nosotros hubiésemos organizado pues la venida de alguna brigada de algún país (Hurtado, Pedro, ex coordinador de la JS19J; 10 de febrero de 2009).

Muchas veces los vínculos entre juventudes políticas se iniciaban o profundizaban en diversos en encuentros. De esta manera, cada encuentro internacional organizado por el bloque socialista, organizaciones por la paz y la amistad entre los pueblos, organismos estudiantiles, entre otros, era aprovechado por Nicaragua para reclamar *solidaridad* y por las dirigencias políticas del resto del mundo para solidarizarse con este país, ya sea de manera simbólica o material. En otras oportunidades, jóvenes representantes de la Juventud Sandinista eran invitados por las agrupaciones locales y los jóvenes sandinistas solían invitar a dirigentes o delegaciones políticas de otros países a conocer Nicaragua y su revolución. Al respecto, Josefina Vijil nos dice:

> Lo que nosotros solíamos hacer era hablar con todas las juventudes de todos los partidos políticos, con los grupos de solidaridad, las federaciones estudiantiles, en cualquier acto a llevar el mensaje de lo que pasaba en Nicaragua y pedir solidaridad para Nicaragua, quizás el momento era algo distinto lo que pedíamos porque dependía mucho de cómo estuviera Nicaragua (Vijil, Josefina, ex integrante de la JS19J; 9 de febrero de 2009).

En este sentido, podemos decir que FSLN y su Juventud desarrollaron, en materia de política exterior, un frente de lucha mediante el envío de dirigentes de su juventud o Partido a diferentes países del mundo con el fin entablar relaciones con las organizaciones locales, explicar la situación política, económica y social que estaba atravesando el país –en especial por la agresión "encubierta" de Estados Unidos y la *Contra*– e invocar a la *solidaridad* mundial.

Como es posible observar, esta tarea de emprender una brigada argentina –así como otras acciones solidarias–, y que contó con el apoyo de la Juventud Sandinista, involucró a varios dirigentes entre los que podemos destacar a Carlos Carrión Cruz, coordinador general de la Juventud Sandinista, Silvio Vallecillos miembro de dirección y responsable de relaciones exteriores de la JS19J, Josefina Vijil, miembro de la dirección de la Juventud Sandinista, Patricio Echegaray, secretario de la FJC, Rodolfo Carballo, miembro del Comité Argentino de Solidaridad con Nicaragua, Enrique Dratman, Marcelo Arbitt, miembros de la FJC (Mero, 1985).

Vale destacar que sobre la iniciativa de las brigadas a Nicaragua, los ex*brigadistas* y militantes argentinos de la FJC y el PCA opinan que ello se enmarca dentro de la tradición solidaria e *internacionalista* del Partido así como dentro de la coyuntura del XVI Congreso y el *viraje revolucionario*.

Claramente, la puesta en marcha de las brigadas implicó el trabajo conjunto de ambas juventudes, tarea que no fue fácil. En primer lugar, los sandinistas debían conocer la cantidad de *internacionalistas* que iban a viajar. Si bien el número de *brigadistas* lo determinaba cada agrupación partidaria, los sandinistas se comprometían a garantizar la seguridad y la alimentación de los visitantes. Por tanto, conocer la cantidad de *internacionalistas* con antelación era fundamental. Por otro lado, las partes involucradas conversaron sobre las consecuencias políticas de la acción, tanto para la Argentina como para Nicaragua. Asimismo, las donaciones simbólicas o materiales de la comunidad mundial no pasaban desapercibidas para los sandinistas. Los receptores de esa *solidaridad* comunicaban esas acciones a través del órgano de prensa oficial del FSLN: el diario *Barricada*. Esta notificación no es un dato menor sino que constituye una forma de reconocimiento.

De esta forma, podemos apreciar que viajar a Nicaragua como *brigadista* o *internacionalista* no era asunto sencillo, ni para los que llevaban su *solidaridad* ni como para los que la recibían. Más allá de la buena voluntad que un sujeto u organización podía tener, los sandinistas debían decidir la factibilidad de la estadía en su país porque la alimentación y el alojamiento estaban a cargo del Estado nicaragüense. Además, los sandinistas determinaban las actividades que los *brigadistas* podían llevar a cabo, su destino dentro de Nicaragua y la seguridad de los contingentes extranjeros. Es decir que el gobierno revolucionario garantizaba ciertos márgenes de seguridad y protección a las brigadas solidarias. Si bien en un país en guerra las probabilidades de un ataque son altas, los sandinistas fueron muy meticulosos al respecto, brindando toda la protección a su alcance con el fin de resguardar a los *brigadistas*. Este conjunto de temáticas eran abordadas por los miembros de la Juventud Sandinista y también se conversaba con los responsables de las agrupaciones u organismos que tenían la intención de enviar brigadas internacionales a Nicaragua.

Es importante destacar que antes que una organización enviara una brigada se firmaba un acuerdo (Echegaray, Patricio, Secretario General del PCA; 23 de diciembre de 2011). Así, hacia 1983, cuando las relaciones entre sandinistas y comunistas se hicieron más fluidas y se comenzó a hablar sobre la posibilidad de enviar argentinos al país centroamericano, se organizó un viaje para que el secretario de la FJC, Patricio Echegaray, conociera Nicaragua. De este modo, hacia mediados de 1984, Patricio Echegaray viajó a Nicaragua y se reunió con Carlos Carrión. Ambos recorrieron varios lugares juntos y en Managua firmaron un documento conjunto, de carácter más formal, que oficializó el diálogo y las actividades que iban a desempeñar los *brigadistas*. Con este documento, ambas agrupaciones contaban con un manuscrito firmado por los responsables máximos de sus juventudes en donde no solo quedaron plasmados los agradecimientos entre ambas partes, sino los compromisos:

> En el transcurso de esta visita hemos analizado la necesidad por la unidad y la movilización permanente contra las fuerzas imperialistas y *hemos tomado algunos acuerdos muy importantes para la solidaridad.* Entre otros, la participación de Brigadas de Jóvenes argentinos que visiten Nicaragua para realizar funciones de: *a*) Asistencia médica; *b*) Cortes de café y algodón; *c*) Construcción de viviendas o escuelas (Mero, 1985: 69-71. El destacado es nuestro).

Este documento oficializó el diálogo y las actividades que iban a desempeñar las brigadas.

Sobre la base de lo planteado, podemos comenzar a reflexionar sobre las relaciones de intercambio y el papel del *don*. De esta forma, observamos que:

1. La Juventud Sandinista –y otras instancias políticas como el Departamento de Relaciones Internacionales del FSLN y el Comité Nicaragüense de Solidaridad con los Pueblos– invitaba a la Juventud Comunista –así como a otras organizaciones políticas y civiles de la comunidad internacional– a visitar y a desempeñar diversas actividades en Nicaragua. A su vez, los comunistas argentinos ofrecían su *solidaridad* a Nicaragua. A través de la visita oficial de Patricio Echegaray, la delegación argentina no solo conocería los logros de la revolución sino las consecuencias de la agresión. Estamos en presencia de un actor que solicitaba ayuda –los sandinistas– (solicitar/ demanda de dones) pero que previamente necesitaba mostrar sus padecimientos y logros. Asimismo, existe otro actor –los comunistas– que ofrecían y finalmente brindaban su ayuda (dar).

2. Había una voluntad de fortalecer las relaciones bilaterales. Se intercambiaba para robustecer la comunión, los vínculos y la comunicación entre las partes. También se intercambiaba para luchar contra un enemigo común: el imperialismo. Así, el *don* aparece como un medio de crear confianza, de establecer una relación social, de crear alianzas.

3. Se expresaba la *solidaridad* con otros pueblos sometidos a regímenes militares y se adhería a actividades como *XII Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes* (*Barricada*, 1985: 1980: 12; *Qué Pasa*?, 1985: 228: 12). Se generaron nuevos espacios de intercambio, fortalecimiento de vínculos y defensa de causas propias. Los sandinistas también brindaron su *solidaridad* a otras causas como la donación de diez mil dólares a Chile con motivo del terremoto acaecido en marzo de 1985 (*Barricada*, 1985: 1970: 1).

Siguiendo esta enumeración, observamos que en el documento conjunto (Mero, 1985) entre la Juventud Sandinista y la Juventud Comunista, se reconocía la *solidaridad* de la FJC y se establecían acuerdos. Estamos en presencia de un reconocimiento mutuo, señalamiento de la dignidad, compromiso y honor de las partes y el establecimiento de nuevos intercambios de carácter más concreto: envío de brigadas para asistencia médica, cortes de café y algodón y construcción de viviendas o escuelas.

Por otra parte, en diciembre de 1985, el periódico oficial del PCA, *Qué Pasa*? anunció que la FJC había recibido la *Orden Guerrillero de la Alfabetización* por parte de la Juventud Sandinista (*Qué Pasa*?, 1984: 198: 13). La *Orden* era una mención que se otorgaba a miembros de la JS19J, personalidades nacionales o extranjeras y organismos o instituciones que se habían destacado en su labor o en cumplimiento del deber. Esta mención hacía referencia a una experiencia solidaria previa (que el sandinismo agradeció por medio de esta *orden*) a la creación del Movimiento de Brigadistas, ya sea a través del envío de

médicos o en articulación con el Comité de Solidaridad con Nicaragua. Concretamente, la *orden* expresaba que el inicio de la *solidaridad* entre ambas partes tuvo lugar con anterioridad al triunfo revolucionario del 19 de Julio de 1979. Asimismo, es destacable la formalidad de este documento –firmado por el coordinador general de la Juventud Sandinista Carlos Carrión Cruz– y la importancia de dejar constancia del acuerdo.

De esta forma, podemos apreciar que en una relación de intercambio, los dones (bienes simbólicos o materiales) van y vienen entre las partes involucradas. Además, observamos que opera cierta distancia temporal entre lo que se da, se recibe y se devuelve y que ninguna de las partes dejaba de reconocer al otro, con lo cual resulta de importancia la presencia de cierto marco conceptual, político e ideológico similar, o cercano, entre sandinistas y comunistas. Igualmente, esta mención expresaba la continuidad y el fortalecimiento de los vínculos entre las partes.

La solidaridad desencantada. Una aproximación a la solidaridad internacionalista en clave socioantropológica

Luego de este recorrido por las expresiones solidarias del PCA y la FJC y sus vínculos con el sandinismo, podemos decir, en primer lugar, que estamos en presencia de dos actores fundamentales:

> *Donantes*: bajo esta categoría podemos aglutinar a los comunistas de la FJC y del PCA, así como a los actores de otras organizaciones civiles, religiosas, políticas, estudiantiles de la Argentina y del exterior que expresaron su *solidaridad* con Nicaragua.
>
> *Donatarios*: bajo este concepto podemos mencionar a los sandinistas en particular, y a los nicaragüenses en general. La ayuda se destinaba al conjunto de la población y no a los sandinistas solamente.[18]

Habiendo establecido a los actores principales de esta relación, estamos en condiciones de expresar qué entendemos por *solidaridad*. Sostenemos que la *solidaridad* es un tipo de acción social que puede presentar características similares al *don*. El *don* es toda prestación de servicios o bienes realizados sin garantía de devolución con el objetivo de crear, mantener o reconstruir el vínculo social. Supone la existencia de una regla social primordial que se basa en la triple acción de dar–recibir–devolver (Caillé, 2002: 124-143; Godelier, 1998; Mauss, [1925] 2009), aunque nosotros incorporamos a esta propuesta una cuarta acción: solicitar. Estas cuatro acciones no se deben concebir por separado sino que forman parte de una misma relación (Fernández Hellmund, 2012).

[18] Vale aclarar que los términos *donante* y *donatario* no son categorías fijas sino dinámicas.

Así, las prácticas solidarias, al igual que el *don*, pueden contener esta cuádruple acción que permite construir lazos sociales. En este sentido, la *solidaridad* posibilita establecer, reconstruir o fortalecer una alianza sellada mediante el *don*, siendo el vínculo más importante que la cosa intercambiada. Es por ello que la *solidaridad* como el *don* es un medio de crear confianza, de establecer una relación social, de crear alianzas.

Ahora bien, ¿qué significa donar? "Donar supone transferir voluntariamente alguna cosa que nos pertenece a alguien que creemos que no puede negarse a aceptarla" (Godelier, 1998: 24-25). En este caso de estudio, el *donante* puede ser un grupo (MBLGSM, PCA, FJC) o un individuo que actúa solo o en nombre del grupo (Patricio Echegaray, Athos Fava, entre otros); y el *donatario* puede ser un grupo (FSLN, JS19J, el pueblo nicaragüense) o una persona que recibe el *don* en nombre del colectivo al que representa (Carlos Carrión, Pedro Hurtado, etcétera). En otras palabras, frente a los pedidos de ayuda de los sandinistas, los comunistas del PCA y la FJC –y numerosas organizaciones del mundo– respondieron como colectivo a través de diversas formas: acciones de cabildeo para disuadir a la dirigencia política a favor de Nicaragua, actos de protestas, marchas, difusión de información, colectas, donaciones de útiles escolares, medicamentos, alimentos, indumentaria, dinero, ambulancias, envío de médicos, enfermeras, técnicos e *internacionalistas* para colaborar en la reconstrucción de Nicaragua, trabajar en la recolección del café, en el programa de alfabetización, en salud, en la construcción de viviendas, hospitales, escuelas, entre otras tareas. Muchas de las actividades que se desarrollaron fueron propuestas emanadas del Frente Sandinista y organizaciones dependientes (sindicatos, juventud, comités de solidaridad). De esta manera, representantes del PCA, la FJC o el Movimiento de Brigadistas Libertador General San Martín llevaron en nombre de toda su organización, e incluso en nombre de la juventud argentina, su *solidaridad* a Nicaragua. Por su parte, uno o varios representantes del FSLN o de la JS19J recibían esa *solidaridad* en nombre de su organización y del pueblo nicaragüense. Las relaciones entre *donantes* y *donatarios* fortalecían los vínculos de amistad y alianza entre ambas entidades, objetivo primordial del *don* y de la *solidaridad internacionalista*.

Huelga decir que cuando hablamos de *solidaridad* nos referimos a una *solidaridad* de tipo *internacionalista* porque la articulación de los enunciados teóricos con nuestras fuentes escritas y orales nos ha llevado a vincular el vocablo *solidaridad* con la definición marxista de este término y con el concepto de *internacionalismo*, pudiendo observar que ambos términos se aproximan y que muchas veces se usan como equivalentes dentro de la jerga comunista e, incluso, sandinista.[19]

[19] Utilizamos los términos *solidaridad* e *internacionalismo proletario* como equivalentes ya que así lo utilizan los propios militantes del PCA y la FJC. De esta manera, el *internacionalismo proletario -y la solidaridad inter-*

Igualmente, el *don* cuenta con otras características que deseamos destacar y que se relacionan con la *solidaridad internacionalista*: el *don* (y la *solidaridad*) no es desinteresado sino que privilegia intereses de amistad y/o de placer o creatividad en oposición a los intereses instrumentales. Los segundos se subordinan a los primeros (Caillé, 2010). No obstante, que los privilegie no significa que no haya otras intenciones además de generar o reforzar lazos de "amistad". Ante ello, las acciones solidarias no son desinteresadas sino que cada una de las partes involucradas en esta alianza puede perseguir objetivos distintos y/o análogos, instrumentales y no instrumentales. De este modo, además de sellar una alianza, la *solidaridad* esconde un cúmulo de intencionalidades como por ejemplo, en el caso del *internacionalismo*, luchar contra un adversario común, tratando de contribuir a la liberación de los otros, pero, simultáneamente, a la propia liberación nacional; o, en el caso de la *Brigada General San Martín*, el PCA y la FJC, renovar la imagen partidaria a través de los jóvenes comunistas; acercarse a nuevos sectores políticos y sociales; construir una nueva reconfiguración de fuerzas al interior del Partido; erigirse como vanguardia, confrontar con otros partidos políticos; establecer y/o fortalecer vínculos y alianzas con otras agrupaciones u organizaciones políticas. Procesos similares suceden del lado de los sandinistas: mantener el proceso revolucionario con vida, expresarle al mundo el carácter democrático y de no alineamiento de la revolución a fin de obtener mayor apoyo material y político, solucionar el conflicto bélico y mantener vínculos con agrupaciones y partidos de otros países. Así, la *solidaridad*, que suele considerarse como una acción altruista, involucra prácticas que no son meramente generosas, desinteresadas o gratuitas (Caillé, 2002; Bourdieu, 2005; Coelho, 2006). Entonces, ¿de qué manera opera el *don* o, en otros términos, la *solidaridad internacionalista*?

La solidaridad se exterioriza en la cuádruple acción del *don* (solicitar–dar–recibir–devolver) entre *donantes* y *donatarios*: *a*) pedido de *solidaridad* por parte de los sandinistas (**solicitar**). El FSLN tuvo un papel activo en la creación y el desarrollo de muchas de las entidades de solidaridad con la causa sandinista, envió cuadros políticos y seguidores a giras de publicidad e invitó a delegaciones a visitar o a trabajar en Nicaragua; *b*) acciones solidarias (**dar**) como conformación y envío de brigadas, médicos, técnicos, donación de artículos de primera necesidad, donación de dinero; actos de protesta y repudio ante la guerra financiada por Estados Unidos; marchas, reclamos y acciones de cabildeo por parte del PCA y la FJC y de otras organizaciones nacionales y extranjeras; *c*) recepción de la ayuda por parte de los sandinistas y de los nicaragüenses en general (**recibir**); d) reconocimiento a la *solidaridad internacional*

nacionalista-, son conceptos que manifiestan unidad, lucha y fraternidad de los grupos oprimidos frente a un enemigo común (según el momento histórico: burguesía, imperialismo o fascismo).

(**devolver**): gratitudes, agradecimientos públicos en actos y publicaciones, apoyo y ayuda a las reivindicaciones y luchas de otras organizaciones políticas.

De esta cuádruple acción se desprenden dos formas en que los dones se pueden exteriorizar: materiales (envío de dinero, artículos, médicos, técnicos, cosechadores, etcétera) y simbólicas (declaraciones, reconocimientos, órdenes, peticiones a las autoridades nacionales y extranjeras).

Se generaron nuevos espacios de intercambio, fortalecimiento de vínculos y defensa de causas propias, expresando *solidaridad* con otros pueblos sometidos a regímenes militares. En este sentido, los sandinistas también brindaron su *solidaridad* a otras causas, comunicando a través del diario *Barricada* las expresiones de solidaridad propias y para con Nicaragua.

La *solidaridad* presenta otra peculiaridad y es que se asemeja a un *sistema de prestaciones totales* porque es el grupo el que contrae un contrato para todos por intermedio de sus jefes, dirigentes o representantes; se produce entre colectividades, es decir, involucra a grupos y a múltiples instituciones, no se intercambian exclusivamente bienes materiales sino cortesías, ritos, fiestas, etcétera (bienes simbólicos), son voluntarios aunque involucran obligaciones y pueden ser *agonísticos* o *no agonísticos*, o sea que sus protagonistas tienen la capacidad de instituir una doble relación de dependencia recíproca y estar en una situación de equilibrio (horizontalidad), o por el contrario, establecer una relación de rivalidad (verticalidad). Para el caso que estamos analizando se trata, claramente, de dos colectivos: el Partido Comunista de la Argentina y el Frente Sandinista de Liberación Nacional junto a sus respectivas juventudes, la Federación Juvenil Comunista y la Juventud Sandinista 19 de Julio, que mantienen una relación de horizontalidad entre ellas.

Cuando los comunistas reflexionaban sobre sus prácticas solidarias, no lo hacían en estos términos, sino que apelaban a la vieja tradición *internacionalista* de una forma que se asemeja a una especie de mito fundacional o historia de los orígenes. De este modo, el *internacionalismo* aparece como un símbolo axiomático que está en los orígenes del comunismo y va cobrando una especie de aura sagrada que lo hace inmutable y legitimador. A su vez, lo sagrado posee una especie de opacidad -o, en otros términos, un velo u ocultamiento- que es necesaria para la reproducción de la sociedad, generando un desconocimiento que es esencial para el mantenimiento de la misma. Existe así, una ocultación de lo real que ya no puede ser reconocida y, entonces, se sacraliza. Con la *solidaridad internacionalista* sucede algo similar, es decir, cobra una existencia sacra que oculta ciertos propósitos y se produce una fetichización de los mismos mediante lo cual se mantienen ocultas las relaciones y las intencionalidades que esconde esta práctica. Para que esta alquimia se produzca es necesario que *donantes* y *donatarios* hayan incorporado determinadas creencias y categorías de percepción-valoración que

en nuestro caso se traducen en la adscripción a una concepción de *solidaridad* cercana al *internacionalismo proletario.* El *internacionalismo* como valor tradicional, constitutivo de la moral comunista y por ende sagrado e inmutable, otorga un sentido de continuidad entre los viejos y nuevos *internacionalistas* del Partido Comunista. Tiene fuerza y forma parte del poder, no solo porque se transforma en una creencia o en una norma de comportamiento sino, esencialmente, por su capacidad de otorgar legitimidad. De este modo, se prioriza la alianza aunque el *don* y la *solidaridad* presenten intencionalidades de las cuales los actores no siempre son conscientes, o lo son parcialmente. Ello también es importante porque los sujetos pueden exhibir una determinada concepción de *solidaridad*, sentirse satisfechos con sus actos pero también puede ocurrir que la *solidaridad* tenga otras características o propósitos que escapen a ellos. De aquí la importancia de la "doble verdad" y la existencia de un mecanismo como el *tabú de la explicitación* que contribuye a disimular otras verdades.[20] Siguiendo este planteo, afirmamos que no existen obsequios gratuitos o desinteresados, sino que los intercambios se hacen de manera desinteresada en apariencia y, simultánea y veladamente, de forma interesada (no en el sentido de maximización de beneficios) y, en algunos casos, de manera obligatoria. Los intervalos de tiempo entre lo que se da y lo que se recibe también colaboran a desvincular los actos como si fueran actos únicos y a experimentar el obsequio y el contra-obsequio como algo gratuito o desinteresado o que no está destinado a ser devuelto (aunque la temporalidad también reafirma la confianza entre las partes). Los agentes no siempre ignoran esto pero la "verdad" estructural se presenta como reprimida colectivamente porque durante el proceso de endoculturación[21] de los sujetos se van conformando determinadas creencias, esquemas de percepción y disposiciones que reducen la posibilidad de pensar de otra manera. Así, se va forjando un desconocimiento colectivo respecto a los propósitos de la *solidaridad.* En el caso de la *solidaridad internacionalista*, ella tampoco está guiada por la búsqueda de un beneficio, en el sentido económico del término, sino que es una estrategia política que, al menos en la teoría, busca luchar contra el mismo adversario, tratando de contribuir a la liberación de los otros, pero también a la propia liberación nacional. No obstante,

[20] Cuando hablamos de verdades dobles queremos decir que los sujetos pueden exhibir una determinada concepción de s*olidaridad,* sentirse satisfechos con sus actos -lo cual es totalmente legítimo y "verdadero"- pero también puede ocurrir que la s*olidaridad* tenga otras características o propósitos que escapen a ellos. El *tabú de la explicitación* posibilita que estas otras verdades sean disimuladas o que permanezcan ocultas (Bourdieu, 2007).

[21] A pesar de las limitaciones que puede poseer este concepto, pensamos que es claro para señalar que desde el nacimiento y en el transcurso de la vida de un ser humano, éste se encuentra sometido a un proceso de socialización y aprendizaje que ocurre de forma conciente e inconsciente, a través del cual va incorporando los modos y formas de pensar de su sociedad o grupo. No obstante, esta transmisión nunca es completa y exacta, porque de lo contrario no habría posibilidad de cambio.

dar, ser solidarios, ser generosos también es una manera a través de la cual un grupo o individuo puede adquirir prestigio, honor, dignidad, notoriedad, fama y distinción social y expresar el deseo de mostrarse ante el mundo y ser reconocido por él. Ello no era un aspecto poco significativo para la FJC y el PCA que necesitaban transformar su imagen a través de un *viraje*. En este sentido, la *solidaridad* buscaba contribuir al *viraje* y pretendía cambiar el perfil que tenía el Partido por medio de acciones concretas. Además, a través de la Brigada General San Martín y la solidaridad con Nicaragua el Partido y la Juventud Comunistas buscaban simbolizar un "nuevo" partido, llegar a otros sectores de la sociedad argentina, ser coherentes con la línea revolucionaria adoptada en el XVI Congreso. Entonces, las brigadas representaban al pueblo argentino en Nicaragua sin dejar de reivindicar los valores tradicionales de la organización, estrechar sus lazos con otras fuerzas políticas nacionales y extranjeras y dar otra imagen de sí mismos a sus miembros y a la sociedad.

De este modo, las acciones solidarias de los *donantes* tenían como propósitos explícitos e implícitos: *a*) forjar alianzas con otras organizaciones nacionales y extranjeras; *b*) llevar su *solidaridad* a Nicaragua; *c*) acumular prestigio, acrecentar la fama y fortalecer su imagen; *d*) sanear la imagen del PCA y la FJC hacia sus propias filas y hacia la sociedad; *e*) simbolizar un "nuevo" partido y llegar a otros sectores de la sociedad; *f*) representar al pueblo argentino en Nicaragua sin dejar de reivindicar los valores tradicionales del Partido; *g*) ser coherente con la línea revolucionaria adoptada; *h*) que la dirigencia joven, una parte recientemente promovida, lograra el control del Partido.

Procesos similares a los que venimos describiendo ocurrieron en los grupos que recibieron la *solidaridad*. Por ejemplo, la política exterior sandinista también fue un punto importante de la revolución que tenía como propósito sostenerla. De esta manera, el sandinismo solicitaba asistencia y cooperación internacional, mostraba sus padecimientos, daba al mundo una imagen de carácter democrático y de no alineamiento y establecía y fortalecía alianzas con el objetivo de obtener mayor apoyo y mantener el proceso revolucionario. Las respuestas solidarias que hemos reseñado no eran solo materiales, sino políticas y diplomáticas a fin de detener el accionar del imperialismo de los Estados Unidos y hallar una solución al conflicto. La *solidaridad internacional* se transformó en un frente más de batalla, posibilitando generar, mantener y fortalecer lazos de "amistad" con diversas organizaciones.

BIBLIOGRAFÍA

(S. a.), "Un médico argentino en Nicaragua", en *Aquí y ahora la juventud*. Buenos Aires, 17 de febrero de 1983, núm. 10, pp. 6-7.

(S. a.), "Podemos ser la generación protagonista de la Unidad Popular", en *Aquí y ahora la juventud.* Buenos Aires, 10 de Abril de 1983, núm. 14, p. 7.

(S. a.), "La gira centroamericana de Fava", en *¿Qué Pasa?* Buenos Aires, 8 de agosto de 1984, núm. 180, p. 13.

(S. a.), "De Managua, medalla sandinista para la FJC", en *¿Qué Pasa?* Buenos Aires, 12 de diciembre de 1984, núm. 198, p. 13.

(S. a.), "Del pueblo de Nicaragua a damnificados de Chile", en *Barricada.* Managua, 6 de marzo de 1985, núm. 1970, p. 1.

(S. a.), "Estudiantes latinoamericanos en el XII Festival de Moscú", en *¿Qué Pasa?* Buenos Aires, 17 de julio de 1985, núm. 228, p. 12.

(S. a.), "Combatientes a Festival de la Juventud", en *Barricada.* Managua, 16 de marzo de 1985, núm. 1980, p. 12.

(S. a.), "Miles de firmas por la paz en América Central", en ¿Qué *Pasa?* Buenos Aires, 2 de abril de 1986, núm. 264, p. 6.

(S. a.), "Primera y segunda independencia de Nicaragua", en *¿Qué Pasa?* Buenos Aires, 24 de septiembre de 1986, núm. 289, p. 10.

Bourdieu, Pierre (2005), *A economía das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.

—, (2007), *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.

Bujard, Otker y Ulrich Wirper (2009), *La revolución es un libro y un hombre libre. Los afiches políticos de Nicaragua Libre 1979–1990 y de los Movimientos de Solidaridad Internacional*. Managua, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, Universidad Centroamericana.

Caillé, Alain (2002), *Antropologia do dom, o terceiro paradigma*. Petropolis, Río de Janeiro, Editora Vozes.

Caillé, Alain (2010), *Teoría anti-utilitarista de la acción. Fragmentos de una sociología general.* Buenos Aires,Waldhuter Editores.

Coelho, Maria Claudia (2006), *o valor das intenções. Dádiva, emoção e identidade*. Río de Janeiro, FGV Editora.

Fernández Hellmund, Paula (2012), *La solidaridad desencantada. Comunistas y Sandinistas en Nicaragua* (1979-1990). Tesis doctoral inédita. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Gilbert, Isidoro (2009), *La FEDE. Alistándose para la revolución. La federación Juvenil Comunista 1921-2005*. Buenos Aires, Sudamericana.

Godelier, Maurice (1998), *El enigma del don*. Barcelona, Paidos.

Harto De Vera, Fernando (1992), "La U.R.S.S y la revolución sandinista: los estrechos límites de la solidaridad soviética", en *Cuadernos África América Latina*, núm. 7. Madrid, SODEPAZ, pp. 87-93.

Mauss, Marcel (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades Arcaicas.* Buenos Aires, Katz Editores.

Mero, Roberto (1985), *El cafetal rojo*. Buenos Aires, De la Máquina.

Rapoport, Mario (2003), *Historia económica, política y social de la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Macchi.

ENTREVISTAS

Irán Carera, ex integrante de la JS19J. Managua, 18 de febrero de 2009.

Carlos Carrión Cruz, excoordinador de la JS19J. Managua 4 de febrero de 2009.

Patricio Chegaray, secretario general del PCA. Buenos Aires, 23 de diciembre de 2011.

Pedro Hurtado, excoordinador de la JS19J. Managua, 10 de febrero de 2009.

Jacinto Suárez, diputado del FSLN. Managua, 18 de febrero de 2009.

Josefina Vijil, ex integrante de la JS19J. Managua, 9 de febrero de 2009.

PATRIMONIO HISTÓRICO

"Entre aserrín, incienso y corozo, camina lento por la ciudad el rey"

(Historia del antiguo y tradicional cortejo procesional de Jesús Nazareno de los Miagros del Santuario Arquidiocesano al señor San José, en la Nueva Guatemala de la Asunción, 1889-1920)

Douglas Aníbal Ruiz Alvarez[1]

Introducción

El Domingo de Ramos, de cada año, se lleva a cabo desde hace más de un siglo[2] la procesión de Jesús Nazareno de los Milagros, escultura de tamaño natural, concebido para vestir.[3] Para dicha función posee tallados y encarnados únicamente el rostro, las manos y los pies (ilustraciones 2, 2A, 2B y 2C); es llamado *Rey del Universo* por sus devotos.[4] En la actualidad forma parte de las tradicionales procesiones que giran en torno a la conmemoración de la Semana Santa en Guatemala, situación que convierte a dicho desfile sacro en un espacio social donde la fe, historia y devoción se entrelazan de una manera muy especial, constituyéndose en parte fundamental en la base de la cohesión social de la comunidad guatemalteca.[5]

Dicho ensayo se verifica en una esfera temporal que inicia en el año de 1889 (fecha que se toma como primera referencia en medios escritos de la realización de dicha procesión durante los años de la Reforma Liberal, pero que hallazgos más recientes han llevado a comprobar que dicho cortejo se efectuaba desde años antes) y que abarca hacia 1920, estableciendo la importancia que dicho cortejo cobra durante la llamada época liberal de Guatemala, que da inicio hacia junio de 1871.

[1] Estudiante de la Licenciatura en Historia, Escuela de Historia. Universidad de San Carlos de Guatemala.

[2] Algunos datos hemerográficos refieren la realización de dicho cortejo a partir de la segunda mitad del s. XIX, aunque no hay mención clara del primer año que dicho cortejo se realizó el Domingo de Ramos, que en tiempos coloniales se efectuaba en Martes Santo, tal como hemos incluido en paginas anteriores.

[3] Álvarez Arévalo, Miguel (1992), *De Ramos a Pascua.* Guatemala, Serviprensa Centroamericana, p. 47. Para profundizar sobre la iconología e iconografía de dicha escultura consultar: Gorrindo, Félix Fernando (2005), *Cuaresma, Semana Santa y Resurrección en Guatemala*. Guatemala, Artemis Edinter, p. 47.

[4] ® Se desconoce el año en que empieza a ser llamado de esta forma, aunque la tradición popular le atribuye al presbítero Mariano de la Coronación Granados como el artífice de dicho apelativo, cuando tuvo a su cargo el templo josefino en la década de 1930.

[5] Lara Figueroa, Celso (2009), *Historia y Tradiciones Populares de Cuaresma y Semana Santa en Guatemala.* Guatemala, Artemis Edinter, p. 87.

En este periodo se refiere un aspecto importante para las manifestaciones de culto externo de la iglesia católica, en este caso procesiones; las cuales buscaban mantenerse en el ideario popular a pesar de la debilitación que la Iglesia católica había experimentado en los primeros años de la Reforma Liberal, traduciéndose en la expropiación de bienes y fondos eclesiales; y la expulsión de gran cantidad de religiosos del clero regular y secular.

Durante esta época se buscaba la laicización de la sociedad guatemalteca, siendo la Iglesia católica un obstáculo para ello. A pesar de las medidas tomadas durante los dos primeros gobiernos liberales, las procesiones, aunque pasaron a un segundo plano, lograron adaptarse a los cambios que se producían a lo interno y externo de la sociedad, producto de la Reforma Liberal. Tratando de tener como hilo conductor el manejo ideológico de la población por medio de la religión.

Las procesiones de Semana Santa, aunque reducidas a cortos trayectos, fueron un elemento clave en la transmisión de ideas de la Iglesia por medio de mensajes didácticos y lecciones de carácter moral; dichos mensajes plasmados de manera artística en las andas procesionales comunicaron esas ideas basadas en pasajes específicos de la Biblia, provocando la reflexión entre la feligresía que las presenciaba.[6]

Guatemala entra en una etapa histórica donde la Iglesia católica ha dejado su rol de protagonista dentro del ámbito social. El impacto de las procesiones por medio de las imágenes de pasión (Nazarenos, Sepultados, Dolorosas), provocan entre la población católica procurar el mantenimiento de estas tradiciones, muchas de ellas remontándose a la época colonial (s. XVI-XVIII), como es el caso del cortejo de Jesús Nazareno de los Milagros.

El cortejo procesional de Jesús Nazareno de los milagros en la Nueva Guatemala de la Asunción: 1889-1920

Ha llegado, o carisma, la festividad de la Pasión del Señor,
tan deseada por nosotros, como apreciable á todo el Universo
San León I, Papa

El cortejo procesional de la escultura de Jesús Nazareno de los Milagros tiene su origen en la ciudad de Santiago de Guatemala (Antigua Guatemala), en una pequeña

[6] Torres Valenzuela, Artemis (2000), *El Pensamiento Positivista en la Historia de Guatemala, 1871-1900*. Guatemala, Instituto de Investigaciones Históricas, Arqueológicas y Antropológicas de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala, Caudal Editores, p. 26.

ermita denominada la Santa Cruz del Milagro (ilustración 3).[7] Es hacia la segunda mitad del s. XVIII que tiene su inicio dicha procesión, realizándose un ejercicio penitencial (reseña) la noche del Martes Santo.[8]

Con la destrucción de la ciudad en 1773, la ermita de la Santa Cruz del Milagro es completamente destruida (ilustración 4)[9], decidiéndose el traslado hacia la Nueva Guatemala de la Asunción, asentamiento elegido para la fundación de la nueva capital. Con el avanzar de los años y después de un accidentado ir y venir de los bienes de la desaparecida Cruz del Milagro.[10] es hasta bien entrado el s. XIX que se establecen en la pequeña ermita de San José (ilustración 5); convirtiéndose en la primera sede formal de la cofradía de Jesús Nazareno en la metrópoli capitalina.[11]

Hacia 1859, se sabe que la cofradía ya organiza el cortejo en Domingo de Ramos como el día para realizar la procesión referida, como hemos mencionado se realizaba el Martes Santo. Basta con confirmar el año en que se decide trasladar dicha procesión al día referido.[12] A partir de la década siguiente este desfile sacro afronta una etapa de estabilidad que se verá interrumpida con la entrada de los gobiernos liberales a Guatemala.

[7] Álvarez Arévalo, Miguel (1980), *Notas para la historia de Jesús de los Milagros.* Guatemala, Serviprensa Centroamericana, p. 14. Para profundizar sobre el origen de dicha ermita consultar: Juarros, Domingo (1980), *Compendio de la Historia del reino de Guatemala, 1500-1800.* Guatemala, Editorial Piedra Santa, p. 121. Lujan Muñoz, Luis (ed.) (1984), *Efemérides de la Antigua Guatemala, 1543-1776.* Guatemala, Serviprensa Centroamericana, p. 102.

[8] Hasta la fecha, no se sabe con exactitud, el año en que dicho cortejo dio inicio. Por otro lado, permanece en el anonimato el autor de dicha escultura. Algunos historiadores refieren la autoría a Alonso de la Paz y Toledo, tal como lo considera Víctor Miguel Díaz; para este efecto consultar: Díaz, Víctor Miguel (1934), *Las Bellas Artes en Guatemala.* Guatemala, Tipografía Nacional p. 140. Este aspecto es cuestionado por Berlín, Heinrich (1952), *La historia de la imaginería colonial en Guatemala*. Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, pp. 49-50, quien refiere que el dato proveído por Víctor Miguel Díaz es producto de suposiciones no respaldas por documentos. Este último dato es compartido por Gallo, Antonio (1979), *Escultura colonial en Guatemala.* Guatemala, Dirección General de Cultura y Bellas Artes, Cuadernos de Arte núm. 3, p. 176. Por otro lado, el historiador Gerardo Ramírez Samayoa refiere que dicha escultura fue donada a la ermita de la Santa Cruz del Milagro en 1736 por Lorenzo de Paz. Dicho dato está incluido en: Ramírez Samayoa (2000), *Días de Muerte y Gloria: Consagrada Imagen de Jesús Nazareno de los Milagros, 1736-1900.* Guatemala, s. e., p. 25.

[9] Dicho detalle es expuesto en: Markman, Sídney David (1966), *Colonial Architecture of Antigua Guatemala,* The American Philosophical Society. Estados Unidos, vol. 64, p. 210. Para un detalle similar consultar: Galicia Díaz, Julio (1976), *Destrucción y traslado de la ciudad de Santiago de Guatemala.* Guatemala, Editorial Universitaria, p. 70.

[10] Archivo General de Centro América (AGCA). Signatura A1, legajo 100, expediente 2178, año de 1778. Documento donde se indica la supresión de la ermita de la Santa Cruz del Milagro en el trazado de la nueva ciudad y el traslado provisional de sus bienes al Beaterio de Indias de la Nueva Guatemala de la Asunción.

[11] Fernández Concha, Jesús (1958), "Monografía de los templos de Guatemala". En *Anales de la Academia de Geografía e Historia*. Guatemala, tomo XXXI, año XXXI, p. 304. En dicho artículo se menciona la construcción de un altar en el interior del templo josefino, y que desde épocas antiguas sale en procesión por las calles en los días de Semana Santa.

[12] Dato expuesto por el Dr. Gerardo Ramírez Samayoa en la conferencia: "Aspectos sociales de las cofradías de Jesús Nazareno y la Cruz del Milagro en la Nueva Guatemala (1780-1883)", presentada en la Academia de Geografía e Historia de Guatemala el 14 de marzo de 2012. Para profundizar sobre el tema consultar: Ramírez Samayoa, Gerardo (2000), *Días de Muerte y Gloria: Consagrada Imagen de Jesús Nazareno de los Milagros, 1736-190.* Guatemala, s/e.

A partir de la entrada de la Reforma Liberal de 1871, se realizan una serie de medidas dirigidas a la debilitación de la Iglesia. La Iglesia enfrenta una serie de medidas que dificultan su actuar. La estructura eclesiástica se ve resquebrajada interna y externamente. Esto se produce a causa de la expropiación y desamortización de los bienes; la eliminación de las órdenes religiosas masculinas y femeninas y la expulsión de sus miembros; y un punto importante, la prohibición de formar agrupaciones religiosas, tales como cofradías y hermandades.[13]

Lo último nos brinda una idea clara sobre la posición que el gobierno tenía con respecto a estas corporaciones de tipo religioso que durante la época colonial habían obtenido un vasto poder económico. Posteriormente el gobierno decretará, en 1873, la libertad de cultos en todo el país.[14] Esta medida fue antecedida un año antes con la prohibición de las manifestaciones externas y ceremonias religiosas, tal es caso de las procesiones, que se volvieron al interior de los templos.

Estas medidas afectaran el desarrollo de las procesiones de Semana Santa en la ciudad, incluyendo a la del Nazareno de los Milagros. A pesar de ello, el Estado de Guatemala, decretó en 1874 la necesidad de mantener las manifestaciones de culto interno en los templos, tales como festividades patronales y celebraciones al Santísimo Sacramento; siendo la ermita del señor San José favorecida con una renta mensual de 60 pesos.[15]

La prohibición de celebrar procesiones externas se mantenía vigente, siendo en 1879 incluida su discusión en la Asamblea Constituyente de marzo de ese año. Las autoridades eclesiásticas buscaban su reconocimiento y legalización, lo que al final no fue aceptado. Podríamos decir que estas medidas fueron superficiales en relación al cortejo de Domingo de Ramos, estando el templo josefino (para ese entonces) ubicado en las afueras de la ciudad, lo cual nos podría indicar que no haya sido afectada directamente por las medidas liberales (ilustración 6).

En base a lo anterior, el gobierno ejercía un control férreo sobre las asociaciones religiosas más importantes; siendo estas, la cofradía penitencial de Jesús Nazareno de la Merced y la Hermandad del Señor Sepultado de Santo Domingo; debido al poder político y económico que habían acumulado hasta esa fecha. La cofradía de Jesús de la Cruz del Milagro, conformada por ladinos no representaba un riesgo para el Estado.

La delicada situación de la época hacia evidente buscar la conciliación entre el Estado y la Iglesia; el papado con el nombramiento de León XIII en 1878 logro ser un elemento importante para buscar el acercamiento con el gobierno de Guatemala;

[13] Bendaña Perdomo, 2010, *La Iglesia en la Historia de Guatemala, 1500-2000,* Artemis Edinter, Guatemala, p. 155.
[14] S. a. (1873), "Decreto núm. 92". En *El Guatemalteco*. Serie 1ª, núm. 5, Guatemala, 22 de marzo, p. 2.
[15] S. a. (1874), "Disposición relacionada al sostenimiento del culto y reforma de ciertos acuerdos". En *El Guatemalteco*. Serie 3ª, núm. 33, Guatemala, 30 de octubre, p. 2.

además, la silla arzobispal permanecía vacante, a pesar de ello el arzobispado de Guatemala estuvo bajo la administración de Juan Raull y Bertrán, quien además ejerció como conciliador durante este periodo.[16]

En relación a la celebración y desarrollo de cortejos procesionales, vemos que en 1883, se nos refiere la organización de ellas en algunos templos de la ciudad; en este caso, la de Jesús de Candelaria y Jesús de La Merced.[17] Lo remarcable es la cobertura que los medios oficiales de comunicación le brindan a este tipo de actividades, lo que demuestra apertura hacia estas celebraciones piadosas; tal es el caso de 1886 donde se menciona que las procesiones se efectúan fuera de los templos, destacándose la concurrencia a estas actividades. Es hacia 1888, que las autoridades conceden permiso formal para la realización de procesiones externas.

Para el desarrollo de esta investigación, 1889 es una fecha importante, publicándose en el *Diario de Centro América* la primera crónica formal que se tiene de la procesión de Jesús Nazareno de los Milagros, la cual se realizó en horas de la tarde y de la noche.[18] El Nazareno iba acompañado por las esculturas de la Virgen Dolorosa, San Juan y Santa María Magdalena, las cuales iban cargadas por mujeres en andas de menor tamaño a las de Jesús de los Milagros.

Es llamativo el hecho de cómo una nota periodística nos detalla la parafernalia que rodea al desfile sacro del Domingo de Ramos, en una primera etapa, posterior a la Reforma Liberal; desarrollo continuo y sobrevivencia que tiene durante este régimen a partir de ese año. Lo curioso es como pocas horas después de celebrar la entrada de Jesucristo á Jerusalén, se desarrolle esta procesión de Jesús con la cruz a cuestas.

Dentro de esa misma temporalidad, en horas de la mañana del templo de San Miguel de Capuchinas, en la mañana del Domingo de Ramos la procesión de Jesús de las Palmas. Para la liturgia católica es un día de fiesta, conmemorándose la entrada de Cristo en Jerusalén (Mateo 21, 1-11)[19] [17] El cortejo de Jesús de las Palmas, recorre algunas calles de la ciudad de Guatemala; con un acompañamiento de música festiva, cantos y pirotecnia. La población que presencia dicho cortejo porta en sus manos palmas y ramos, haciendo alusión al júbilo de la gente por el acontecimiento que se celebra.

Horas después, pasadas las cuatro de la tarde, sale del templo de San José, el cortejo procesional de Jesús de los Milagros, María Santísima de los Dolores, y santos

[16] Lujan Muñoz, Jorge (ed.) (1995), "Desde la República Federal hasta 1898". En *Historia General de Guatemala.* Guatemala, Asociación de Amigos del País, tomo IV, p. 399.

[17] S. a. (1883), s. t. En *Diario de Centro América*. Vol. XV, núm. 773, Guatemala, sábado 24 de marzo.

[18] Primera plana. Para 1883, gobernaba el país Justo Rufino Barrios (1873-1885), uno de los principales artífices de las reformas anticlericales.

[19] S. a. (1889), s. t. En *Diario de Centro América.* Año X, 3ª época, vol. XL, núm. 2246, Guatemala, lunes 15 de abril, p. 2.

acompañantes. Realizando un trayecto que recorre las principales calles de la ciudad, concurridas por los espectadores que llegan a presenciarla. Dicha procesión regresa a su templo al filo de las 10 de la noche.

La organización procesional de este cortejo es un resabio de las celebraciones de la época colonial, destacándose la participación de devotos vestidos con túnica morada, ceñida con un cinturón de color negro, utilizando un cono o *cucurucho* sobre la cabeza y una capucha que les cubría el rostro. Este desfile procesional es constante durante la última década del s. XIX, presentando variantes y modificaciones al inicio del s. XX.

Otro aspecto fundamental es la expansión y continuidad que el cortejo procesional presenta, siendo una actividad programada y anunciada en periódicos en sus crónicas de Semana Santa a partir de 1891, creando expectativa dentro de la población. Se destaca el desfile que la conformaba, siendo precedida de otras estatuas de Santos e imágenes de Cristo paciente, además de insignias estandartes y banderolas que identificaban a la procesión; convirtiéndola en una celebración esperada por la población. Es curioso el hecho de cómo la procesión del Nazareno va unido al desarrollo comercial que se producía paralelamente, favoreciendo la economía formal e informal de la época.

Ante esto último, el hecho que una procesión fuese una actividad piadosa no significa que dejara de lado su esencia y características populares, provista por los colectivos sociales que conformaban el mapa demográfico de la ciudad de Guatemala. Motivaciones políticas fueron clave en este caso; estamos en un periodo presidencial –José María Reyna Barrios– donde es notable influencia de ideas foráneas, derivadas del positivismo, que aunque con una carga ideológica anti-católica nutren a la procesión del Nazareno.

La apertura ideológica de este periodo (1892-1898) permite cierta libertad a la Iglesia, especialmente con el retorno, en 1897, del arzobispo Ricardo Casanova y Estrada que había sido expulsado del país en 1887 durante el gobierno de Manuel Lisandro Barillas.[20] El arzobispo y León XIII favorecieron esto, principalmente con la postura del Papa. El mensaje global del pontífice se vio materializado con la publicación de la encíclica *Rerum Novaran* ("Sobre la situación de los obreros") en 1891.[21] En uno de los apartados de este documento se expone el deseo de León XIII de respetar, conservar y proteger las organizaciones religiosas, las cuales hemos dicho con anterioridad fueron afectadas por los gobiernos liberales.

[20] Escultura de tamaño natural, realizada a finales del s. XIX. Representa a Cristo montado sobre un asno en su entrada a Jerusalén. El origen de la imagen, que se usa en la actualidad para dicha procesión, proviene del escultor Raymundo Vielman y el encarnador Manuel Barillas Castilla. El asno fue realizado por Francisco Masaya. Para profundizar consultar: Gorrindo (2005), *op. cit*., p. 142.

[21] Bendaña Perdomo, Ricardo, 2010, *La Iglesia en la Historia de Guatemala, 1500-2000,* Artemis Edinter, Guatemala, p. 167. Alberto Salazar coincide en ese dato en: Salazar, Alberto, 2010, *De Francisco Marroquín a Oscar Julio Vián Morales:* Síntesis biográfica de los obispos y arzobispos de Santiago de Guatemala, La Providencia, Guatemala, p. 22.

En esta misma línea, el cortejo procesional de Jesús Nazareno de los Milagros ha sido un medio de expresión de ideas de la Iglesia, fruto de esto es la transmisión de mensajes didácticos y lecciones moralizantes acordes al pensamiento cristiano; las andas procesiones se presentan como plataformas artísticas donde se plasma la creatividad de los guatemaltecos. Ejemplo de ello es la realización de adornos inspirados en pasajes bíblicos o ejercicios espirituales, tratando de inspirar la reflexión en los espectadores que presencien dicho espectáculo itinerante.

Estos elementos provocaron una mayor participación de fieles y espectadores, tal es el caso del año 1895 cuando se estrena un nuevo mueble procesional para la escultura de Jesús Nazareno, además de la utilización de materiales artificiales en la elaboración del adorno (ilustración 7). La procesión adquiría nuevos tintes, producto de influencias foráneas, que la colocaron dentro del gusto de la población capitalina.[22]

Claramente se observa la influencia extranjera, principalmente europea en esta procesión. Se destaca el estreno, en 1896, de una túnica para el Nazareno bordada en hilos de oro realizada por la señora Josefina Flores de Penedo. Dicho trabajo fue iniciativa de los fieles que con sus limosnas facilitaron dicho proyecto; además, la apertura económica que los gobiernos liberales provocaron en Guatemala, con el intercambio de mercancías extranjeras.

Para 1897 se remarca el desarrollo de dicho cortejo, destacándose su arribo a la casa presidencial. Ese año la procesión ingreso a su templo entre las diez y once de la noche. La nota periodística a la que hacemos referencia incluye un detalle muy particular: la existencia de turnos para cargar el anda procesional de Jesús Nazareno; además del acompañamiento de una banda marcial ejecutando música sacra durante el recorrido, la cual era un elemento existente desde años atrás.[23] [21]

La moderación hacia la Iglesia, como ya lo hemos expuesto, facilitaron el retorno del arzobispo Ricardo Casanova y Estrada a Guatemala en 1897.[24] [22] Durante la última década del s. XIX el cortejo procesional de Domingo de Ramos sigue su curso normal. Con la entronización a la presidencia de la república de Manuel Estrada Cabrera el desarrollo de las procesiones se verán afectadas, no tanto por medidas gubernamentales sino emanadas de la misma Iglesia.

Con el cambio de siglo, se efectúan cambios a la organización de la procesión del Nazareno de los Milagros. Uno de esos cambios es la utilización de un casco que sustituye al cono de los devotos. Dicho casco dejaría al descubierto el rostro de los par-

[22] Bendaña Perdomo, Ricardo (2010), *La Iglesia en la Historia de Guatemala, 1500-2000.* Guatemala, Artemis Edinter, p. 183.

[23] S. a. (1895), *La Semana católica*. Año III, vol. III, núm. 151, Guatemala, 20 de abril, pp. 369, 370, 371, 372, 373.

[24] S. a. (1897), *La Semana católica.* Año V, vol. V, núm. 256, Guatemala, sábado 24 de abril, pp. 376 y 378.

ticipantes en el cortejo procesional. A primera vista, dicha medida bien puede considerarse como una medida del gobierno para evitar desordenes públicos en las calles, o bien, un elemento de la vestimenta más cómodo.

Para 1900, una nota periodística del diario *La República* nos expone lo siguiente (ilustración 7A):

> Como á las cinco de la tarde salió de San José la procesión de Jesús con la cruz a cuestas recorriendo la 5a. Calle Poniente, 7a. Avenida Norte, Plaza de Armas, calle Real 9a. Calle Poniente y 12a. Avenida Norte, llegando á la Iglesia de regreso como á las ocho. En el Parque Central y en la Plaza del Teatro había mucha gente viendo el paso de la procesión y también en todas las bocacalles y casas del tránsito (Se respetó la redacción original).[25]

En referencia a esta nota, el crecimiento del recorrido e itinerario se extiende paulatinamente a otros sectores, tal es el caso de la Plaza del Teatro, ahora llamada "Parque Infantil Colon", notándose como un punto de encuentro y reunión de diversos grupos sociales de la ciudad. La primera década del s. XX fue testigo de la evolución y crecimiento que dicho cortejo presentaba, por ejemplo para 1904 una nota periodística hace referencia al arribo a la ciudad de Guatemala de personas procedentes de los departamentos para presenciar las actividades de Semana Santa.

Es hasta la segunda década del siglo XX que la procesión del templo josefino enfrenta algunas dificultades para su realización. En octubre de 1910, arriba a Guatemala el Nuncio Apostólico Juan Cagliero, quien redacta una serie de Providencias e Instrucciones; las cuales buscan la reducción de gran parte de los cortejos procesionales que se realizan en la Semana Santa.[26] Al parecer estas medidas se debieron a altercados que el prelado tuvo con Manuel Estrada Cabrera durante su visita. El resultado de ellas fue que en 1911 muchas procesiones fueron suprimidas, entre ellas la de Jesús de los Milagros.

Al parecer dicha medida fue temporal, siendo notable que para 1914 se anuncie en el *Diario de Centro América*, la tradicional procesión de Domingo de Ramos. Un año antes, acaeció la muerte del XI arzobispo de Guatemala, Ricardo Casanova y Estrada, lo cual facilitó una mayor influencia del presidente Manuel Estrada Cabrera en los asuntos eclesiásticos. Fruto de ello fue el nombramiento de Julián Raymundo Riveiro y Jacinto como arzobispo. Las procesiones no enfrentarían obstáculo para su realización.

[25] Bendaña (2010), *op. cit*., p. 185.
[26] S. a. (1900), *La República*. Año X, 2ª época, núm. 2509, Guatemala, lunes 9 de abril, p. 2.

A pesar del control existente, el cortejo de Jesús Nazareno no tuvo complicaciones en los años siguientes. Mención especial es que para 1916, la Jefatura Política de la ciudad concede permiso para la realización de las procesiones, incluyéndose la del Domingo de Ramos, en su horario acostumbrado de cuatro de la tarde a nueve de la noche.[27] Lo político y religioso no afectarían a la procesión, lo sería un factor externo.

Desde el día de Navidad de 1917 hasta enero de 1918, la ciudad de Guatemala se ve gravemente afectada a causa de movimientos telúricos. Los daños son considerables a causa de la ruina provocada en edificios civiles, particulares y eclesiales. La ermita del señor San José, que databa de la época colonial, es destruida completamente, siendo hasta la fecha un misterio como pudo rescatarse de entre los escombros la escultura de Jesús Nazareno de los Milagros.

La destrucción de la ciudad no fue impedimento para que las autoridades de gobierno concedieran licencia para la realización de las procesiones.[28] Aunque, en este caso, la cobertura de los medios hacia estas celebraciones era escasa. El interés eran los estragos producidos por los terremotos ocurridos meses atrás.

Con la caída de Manuel Estrada Cabrera en 1920, le sucede de manera interina Carlos Herrera en la presidencia. Este acontecimiento debilitó la autoridad del arzobispo Riveiro y Jacinto, quien era un colaborador del gobierno anterior. La población quería deshacerse de todo aquello relacionado al régimen dictatorial y el arzobispo era parte de ello. En diciembre de ese año, el prelado renuncia. El cargo queda nuevamente vacante, hasta que fue nombrado por la Santa Sede, Luis Javier Muñoz y Capurón en 1921.[29]

Conclusión

El cortejo procesional de Jesús Nazareno de los Milagros ha sido desde su origen, en la época colonial, un ejemplo notable de las manifestaciones de devoción popular que se llevan a cabo en la Nueva Guatemala de la Asunción. Destacamos que a pesar de la implementación de medidas efectuadas a partir de 1871, que iban en contra de la realización de este tipo de celebraciones, el sentimiento popular evitó que desaparecieran (ilustraciones 8 y 8A). Al contrario, ha presentado una evolución constante, la cual esperamos presentar en próximos trabajos de investigación (ilustraciones 9 y 9A).

[27] Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG) (2010), "Francisco de Paula García Peláez". En *Correspondencia*. Fondo Diocesano, Arzobispo Ricardo Casanova y Estrada, 1900-1913, Providencias e Instrucciones de la delegación apostólica, octubre.

[28] S. a. (1916), *Diario de Centro América*. Año XXXVI, núm. 10050, Guatemala, sábado 15, p. 5.

[29] S. a. (1918), *Diario de Centro América*. Año XXXVIII, núm. 10615, Guatemala, miércoles 20, p. 4.

Solo resta agregar que en la actualidad lo que ocurre cada Domingo de Ramos es una expresión de la identidad de los guatemaltecos, que desde la madrugada de ese día concurren al templo josefino para presenciar la salida de dicha procesión. El recinto es insuficiente por sus dimensiones para darse abasto con la gran cantidad de gente que quiere presenciar dicho acontecimiento. (ilustraciones 10 y 10A). El protocolo inicia con la fanfarrea que ejecutan miembros de la centuria romana que acompañan la totalidad del trayecto procesional. Las notas de las marchas fúnebres *Mater Dolorosa* y *Jesús de San José* inundan el interior del Santuario josefino; se aprecian rostros tristes, es el anuncio que el Rey del Universo pronto egresará de su templo. Suena *La Granadera*, Jesús Nazareno de los Milagros inicia su recorrido procesional por calles y avenidas del Centro Histórico de la Nueva Guatemala de la Asunción; siendo uno de los más extensos y de mayor duración de la Semana Santa en Guatemala (ilustraciones 10B, 10C, 10D, 10E, 10F y 10G).

Por esta razón; Entre aserrín, incienso y corozo, camina lento por la ciudad el "*Rey del Universo*".

ILUSTRACIONES

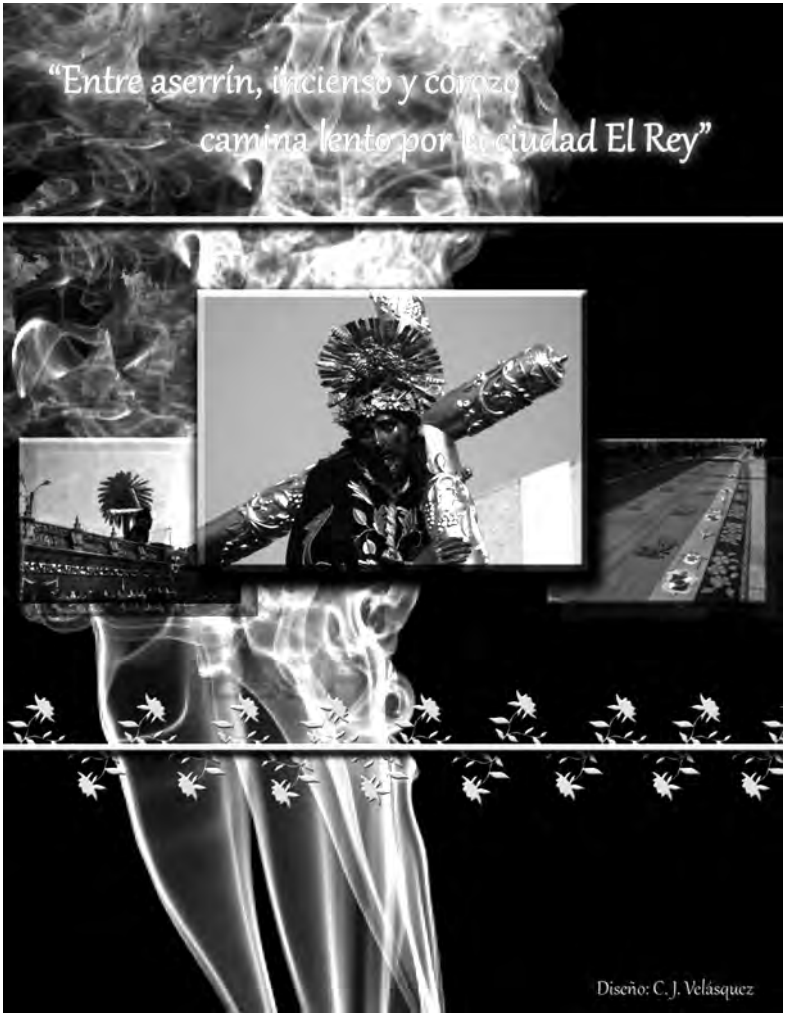


Ilustración 1. Portada de la ponencia *Entre aserrín, incienso y corozo, camina lento por la ciudad el Rey*. **Presentada en la mesa: "**Patrimonio histórico y cultural. Rituales, tradiciones y saberes locales, entre la política cultural y la ciudadanía en el sureste mexicano"; realizada en el XI Congreso Centroamericano de Historia, el día jueves 9 de agosto de 2012, en el Aula Magna de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Fotografías: **Douglas Aníbal Ruiz Álvarez** (DARA). Diseño y montaje de portada, Cindy Janeth Velásquez Zelada (Domingo de Ramos, 1 de abril de 2012).

Ilustraciones 2, 2A, 2B y 2C. Perfiles y detalles del cuerpo, rostro, pies y manos de la escultura de Jesús Nazareno de los Milagros que se venera en el Santuario Arquidiocesano al Señor San José. Fotografías, DARA (viernes de Dolores, 30 de marzo de 2012).

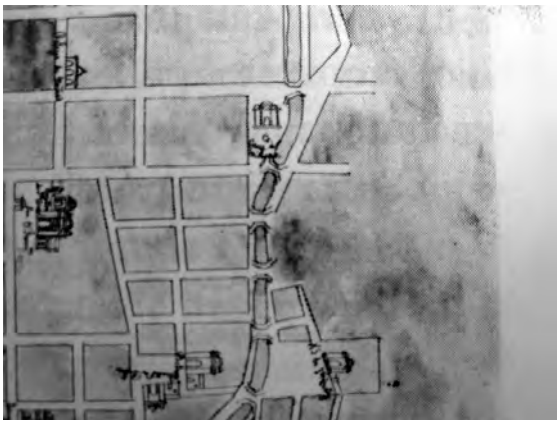


Ilustración 3. Detalle de la ubicación de la ermita de la Santa Cruz del Milagro en la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala (hoy Antigua Guatemala), posterior a los terremotos de 1773. La destrucción de la ermita provocó el traslado de sus bienes a la Nueva Guatemala de la Asunción hacia 1780 y su establecimiento en el Beaterio de Indias. Fuente: Lujan Muñoz, Jorge (editor), 1995, *Historia General de Guatemala.* Asociación de Amigos del País, tomo III, "Siglo XVIII hasta la Independencia", Guatemala, p. 467.

Ilustración 4. Estado en que se encuentran en la actualidad las ruinas de la antigua ermita de la Santa Cruz del Milagro, ubicada en el barrio de Chipilapa, en las afueras de la Antigua Guatemala. Fotografía, DARA (julio de 2012).

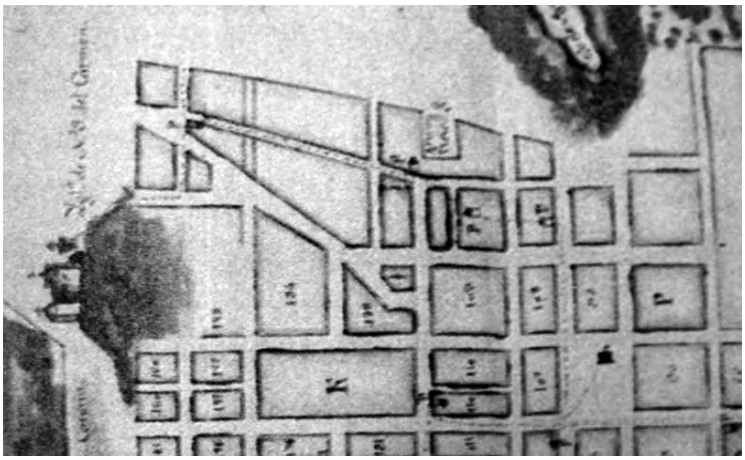
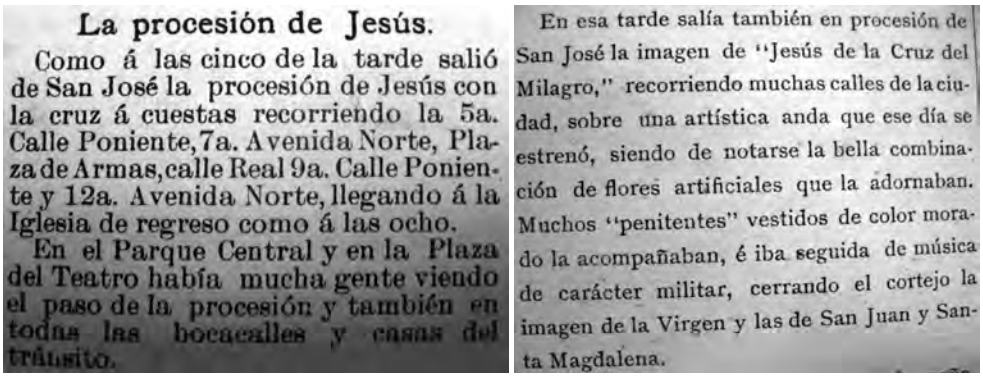


Ilustración 5. Detalle de la ubicación de la ermita de San José en la Nueva Guatemala de la Asunción en un mapa de 1787. A mediados del s. XIX este templo se convirtió en la sede definitiva del culto a Jesús Nazareno de los Milagros. Fuente: Lujan Muñoz, 1995, *Historia General de Guatemala.* Asociación de Amigos del País, tomo III, "Siglo XVIII hasta la Independencia", Guatemala, p. 465.

Ilustración 6. Fotografía, de finales del s. XIX, tomada desde el Cerrito del Carmen que muestra la parte sureste de la Nueva Guatemala de la Asunción. Nótese a la izquierda la pequeña ermita de San José. Mediante esta imagen podemos darnos una idea de la expansión que tiene el cortejo del Nazareno de los Milagros haciendo una comparación con la Ilustraciones 7 y 7A. Fuente: Lujan Muñoz, 1995, *Historia General de Guatemala.* Asociación de Amigos del País, tomo IV, "Desde la República Federal hasta 1898", Guatemala, p. 310.



La procesión de Jesús.

Como á las cinco de la tarde salió de San José la procesión de Jesús con la cruz á cuestas recorriendo la 5a. Calle Poniente, 7a. Avenida Norte, Plaza de Armas, calle Real 9a. Calle Poniente y 12a. Avenida Norte, llegando á la Iglesia de regreso como á las ocho.

En el Parque Central y en la Plaza del Teatro había mucha gente viendo el paso de la procesión y también en todas las bocacalles y casas del tránsito.

En esa tarde salía también en procesión de San José la imagen de "Jesús de la Cruz del Milagro," recorriendo muchas calles de la ciudad, sobre una artística anda que ese día se estrenó, siendo de notarse la bella combinación de flores artificiales que la adornaban. Muchos "penitentes" vestidos de color morado la acompañaban, é iba seguida de música de carácter militar, cerrando el cortejo la imagen de la Virgen y las de San Juan y Santa Magdalena.

Ilustraciones 7, 7A. Notas publicadas en periódicos de la época en relación al cortejo procesional de Domingo de Ramos de Jesús Nazareno de los Milagros. En la primera se hace énfasis en los aspectos que conforman la procesión del año 1895 y el mantenimiento de algunos de estos elementos en la actualidad; en la segunda se expone el itinerario que tendrá la procesión de Domingo de Ramos para el año 1900. Fuentes: Sin autor, 1895, *La Semana católica*., año III, vol. III, núm. 151. Guatemala, 20 de abril, pp. 369, 370, 371, 372, 373 y sin autor, 1900, *La República*, año X, II época, núm. 2509. Guatemala, lunes 9 de abril, p. 2.

Ilustración 8, 8A. Fotografías que muestran el desarrollo del culto al Nazareno de los Milagros durante la primera mitad del s. XX, fruto de la evolución que la procesión tiene desde finales del s.XIX. En la primera se aprecia a la escultura en una velación realizada en la década de 1930; en la segunda se muestra el impacto que el cortejo de Domingo de Ramos tiene para la década de 1950; nótese la gran cantidad de personas que presencian el egreso del anda procesional del Nazareno –de aproximadamente 12 metros de longitud–; además de las modificaciones que presenta la ermita de San José con respecto a la reconstrucción posterior a los terremotos de 1917-18. Fotografías: DARA.

Ilustración 9 y 9A. Estado actual del Santuario Arquidiocesano al Señor San José, donde cada Domingo de Ramos se realiza una de las más antiguas y tradicionales procesiones de Semana Santa en el Centro Histórico de la Nueva Guatemala de la Asunción. Fotografías: DARA, 19 de marzo de 2012 y 13 de julio 2012, respectivamente.

Ilustraciones 10, 10A, 10B, 10C, 10D y 10E, 10F, 10G. Conjunto fotográfico que muestra diversas estampas del desarrollo de la procesión de Jesús Nazareno de los Milagros y Santísima Virgen de Dolores, realizado anualmente el Domingo de Ramos. Es considerable la cantidad de personas y fieles católicos (y no católicos) que presencian dicha procesión como se muestra en la Ilustraciones 10 y 10A. Se observan los detalles que conforman dicho cortejo, tal como se ve en las ilustraciones 10B, 10C, 10D, 10E, 10F y 10G, destacándose el anda que porta al Nazareno, el acompañamiento musical, la participación femenina en la organización del cortejo de la Virgen de Dolores y la elaboración de alfombras por los fieles sobre las calles donde transitara la procesión. Fotografías: DARA, Domingo de Ramos 1 de abril de 2012.

Omoa, una visión general de su historia a través de la arqueología

Óscar Neil Cruz Castillo[1]

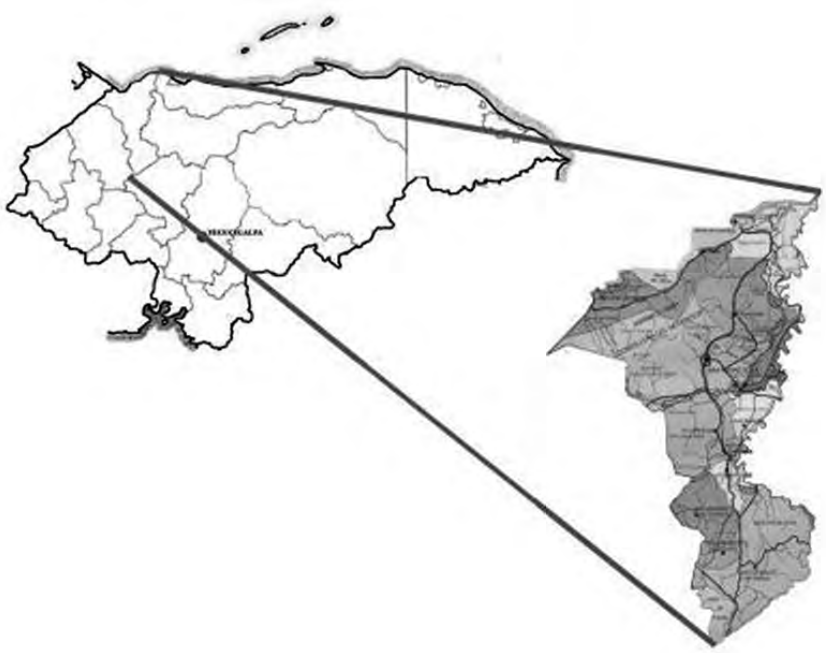
Introducción

El actual asentamiento de Omoa, ubicado en la costa noroccidental de Honduras, fue desde la época colonial un importante lugar estratégico en el cual se emprendió uno de los más ambiciosos proyectos de la corona española, la construcción del Fuerte de San Fernando, hecho que marco y definió el asentamiento que se estableciera en la bahía. Tras el final de la Colonia, la importancia de este puerto decae, siendo el destino de su población tanto africana, como mestiza y española desconocida, así como su estilo de vida. En julio de 2007 el Instituto Hondureño de Antropología e Historia a través de la Unidad de Arqueología, emprenden la ejecución del proyecto Omoa, cuyo objetivo principal es tratar de recobrar la traza urbana colonial, a través del reconocimiento de vestigios y de áreas intactas o que no hayan sufrido mayor cambio a paso del tiempo, así como la superposición de mapas, tanto el coloniales como actuales, y excavaciones arqueológicas en los lugares mas adecuados para su investigación. En esta ponencia se vierten los resultados de las temporadas 2007 y 2008 de investigación arqueológica.

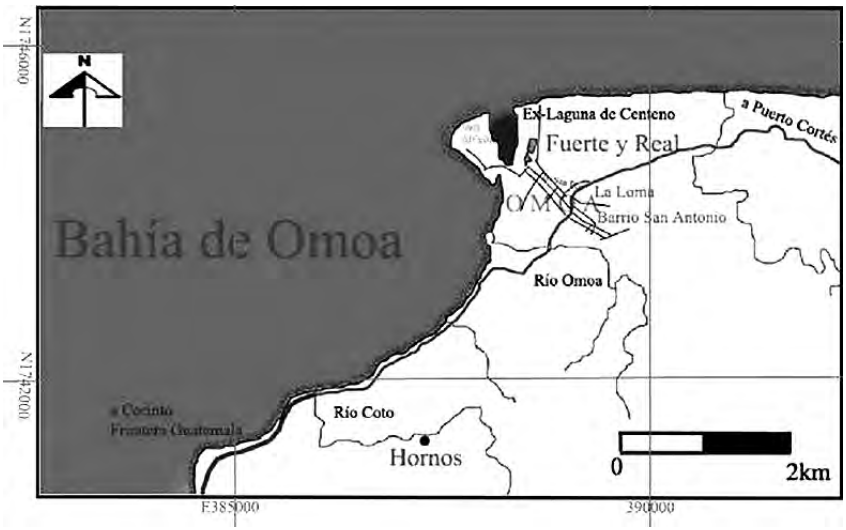
Ubicación

El asentamiento actual de Omoa se encuentra bajo las coordenadas UTM E 388634 N1744626; EP 4, NAD 83, 2 m.s.n.m. costa norte del Honduras, en lo que hoy es municipio de Omoa, cerca de San Pedro Sula, a 65 kilómetros de distancia (mapas 1, 2).

[1] Arqueólogo. Escuela Nacional de Antropología e Historia / Instituto Hondureño de Antropología e Historia.



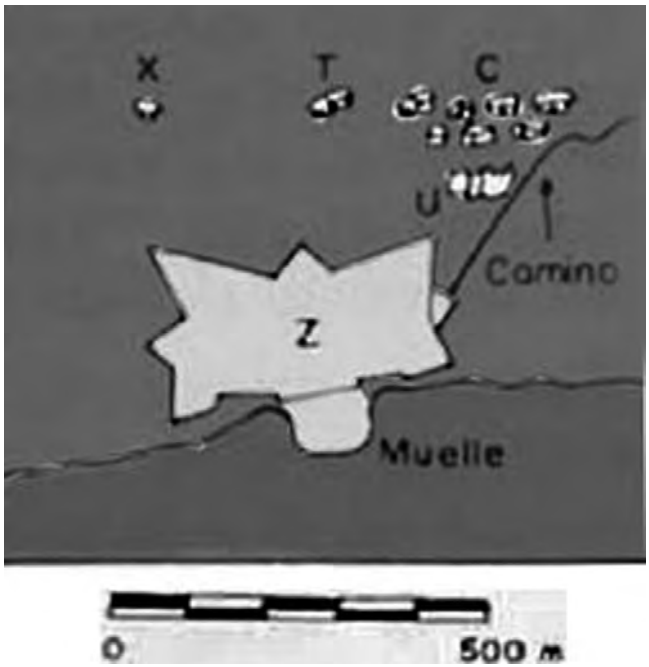
Mapa 1. Se muestra el departamento de Cortés.



Mapa 2. Municipio de Omoa y la ubicación de los elementos históricos en la región.

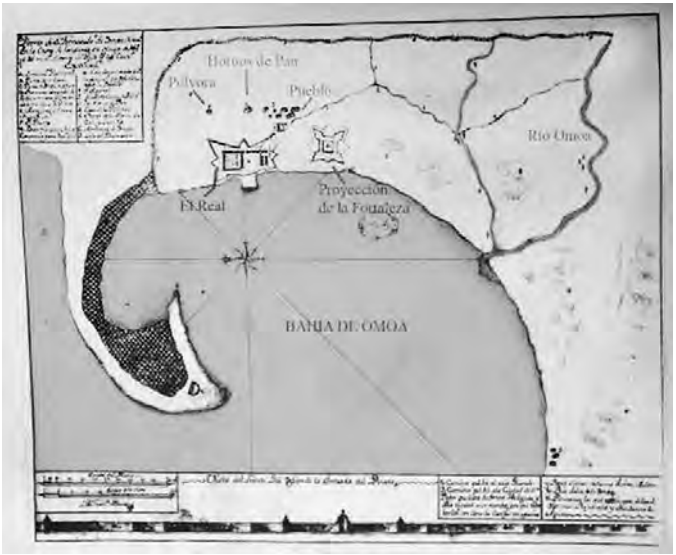
ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA REGIÓN

En 1685 la bahía de Omoa fue escogida como sitio para instalar una fortaleza colonial española por su ubicación estratégica cercana a Honduras Británica (hoy Belice). Los proyectos para fortificar el puerto de Omoa datan de finales del siglo XVII, a raíz del presidente de la Real Audiencia de Guatemala, Enrique Enríquez de Guzmán, informó en 1685 al rey Carlos II de España de la urgente necesidad de fortificar un sitio de la región, en vista del aumento de establecimientos ingleses en Belice. Enríquez de Guzmán contaba para ello con algunas contribuciones de cabildos civiles y eclesiásticos de Guatemala, pero lo anterior quedó en un simple intento[2] (mapas 2, 3).



Mapa 2. Adaptación. Este mapa atribuido a Francisco Álvarez (1752), muestra la ubicación de los primeros asentamientos humanos en Omoa. Nótese que, aún, no se ha proyectado la ubicación de la fortaleza permanente con respeto al Real. Tomado de la obra de Zapatero (1997), p. 43.

[2] Zapatero, Juan Manuel (1997), *El fuerte de San Fernando de Omoa y las fortificaciones de Omoa*. Tegucigalpa, Guardabarranco, IHAH-OEA.



Mapa 3. Uno de los primeros mapas de la bahía de Omoa, nótese que aun no se ha construido la fortaleza y la proyección que se presenta es diferente a la que se construyera. Tomado de la obra de Zapatero (1997), p. 59. Plano atribuido a don Francisco Álvarez (1757).

A iniciativa del oidor de la Real Audiencia de Guatemala, don José Rodezno Manzolo y Rebolledo, en 1723 se formalizó la fortificación del puerto de Omoa con el fin de evitar el comercio ilícito de los ingleses con bases de operaciones en Jamaica, que controlaban buena parte del Caribe, Belice y regiones costeras del reino de Guatemala. En el plano presentado por Manzolo y Rebolledo se proponía una fortaleza de forma cuadrangular y de sistema abaluartado.[3]

Estos diseños abaluartados fueron traídos a América por ingenieros militares españoles. De características *barrocas y neoclásicas, desde el punto de vista técnico, las obras se han de ejecutar de tal manea que todas las piezas o partes se han de flanquear entre sí, por que de ello radica el equilibrio defensivo y la seguridad*.[4]

La evolución de la construcción de fortalezas defensivas desde la época medieval hasta el siglo XV se puede resumir en que los ingenieros se vieron en la necesidad de experimentar con nuevos modelos, reforzando así las cortinas, ensanchamiento de las torres dándoles forma de polígonos, y creando así los baluartes o una torre modifica-

[3] Aguilar, Juan Manuel y Sergio Palacios (1999), *Guía Histórico-Arquitectónica de la fortaleza de San Fernando de Omoa.* Tegucigalpa, IHAH.
[4] Zapatero, *op. cit.*, s. p,

da; alzamiento de los coronamientos, agradamiento de las fosas o canales, hechura de obras exteriores a fin de evitar los asaltos por sorpresa, alejando al enemigo de la torre mayor o centro de la defensa. *Los modelos renacentistas fueron dando especial énfasis al uso de las figuras geométricas consolidándose con las construcciones de los primeros baluartes pentagonales.*[5]

En el año de 1746 el gobernador de Honduras Juan Vera toma medidas preliminares para iniciar las obras de la construcción de El Real en la bahía de Omoa tras el dictamen del ingeniero Luis Díez Navarro de la Secretaria de Despacho Universal de Indias, y quién recomienda la construcción en la bahía de Omoa.[6]

Tras la aprobación Real de construcción de la fortaleza, hubo la necesidad de construir una fortificación temporal que diera protección a los constructores antes de hincar los trabajos de la fortaleza de San Fernando. A este recinto se le dio el nombre de fortificación El Real; este puesto defensivo se hallaba equipado de 26 cañones de calibres 2.18 y 24. Este fue cerrado mediante una empalizada que se derribó posteriormente cuando se consideró defendible.[7]

La obra de construcción de la fortaleza fue terminada en el reinado del Fernando VI, cuyo escudo de armas se encuentra en la espadaña de la puerta principal de la fortaleza El Real.

La construcción de la fortaleza fue culminada oficialmente en el año de 1775, con grandes sacrificios humanos y económicos, sin embargo la obra no estaba totalmente terminada y seguramente dada la urgencia de poner en servicio a esta fue el motivo para que se empleara la fortaleza dejando los detalles de culminación para otro tiempo. Estos detalles lo conformaba la terminación de los parapetos y terraplenes, estos últimos sin contar con el relleno, así como la culminación de las obras en las cortinas y el glacis.[8]

Los antecedentes históricos del sitio se pueden rastrear a las primeras expediciones españolas por esta área durante el siglo XVI. Omoa fue uno de los puertos más importantes de la región centroamericana durante el dominio español y por esta razón se veía susceptible a ataques de piratas y corsarios, así como –posteriormente, durante la breve guerra con Inglaterra– de enfrentamientos con flotas enemigas. De esta manera se proyectó la construcción de un fuerte que salvaguardara la integridad del puerto del litoral caribeño de la entonces Capitanía General de Guatemala, el cual

[5] Cruz Reyes, Víctor (1985), "Fuerte de San Fernando de Omoa", en *Estudios antropológicos e históricos*. Tegucigalpa, IHAH, núm. 5.

[6] Zapatero, *op. cit*., s. p.

[7] Aguilar y Palacios, *op. cit*., s. p.

[8] Zackrison, James L. (s. f.), *The castillo de San Fernando de Omoa, the history of a fiasco*. Tesis doctoral, fotocopia de la Biblioteca Núñez Chinchilla, IHAH.

integraría una línea de defensa junto con los fuertes de San Juan de Ulúa y Campeche, en México, de San Felipe en Río Dulce, Guatemala y el de Santa Bárbara en Trujillo.

La construcción de la fortaleza de San Fernando inició a partir de 1759, bajo el reinado y las órdenes del rey Fernando VI. Aunque habían versiones previas de dicha estructura, no quedarían rastros de éstas; debido a que fueron construidas con madera y materiales perecederos. La fortaleza se erigió con la distribución que puede apreciarse actualmente en una sola fase de construcción que abarcó desde el mencionado año de 1759 hasta 1775, aunque nunca pudo terminarse del todo debido a dificultades económicas y políticas. Además de esto, también tuvo dificultades estructurales desde su origen, siendo que continuamente había filtraciones y crecimiento de musgos y líquenes debido a la humedad. Esto pudo deberse a que este tipo de construcciones no estaban adaptadas a lo que sería el clima de precipitaciones pluviales abundantes que caracteriza al clima caribeño. Por otro lado, durante la batalla de octubre de 1779 contra las fuerzas inglesas la estructura recibió, en su cortina principal, algunas descargas de artillería que aún son apreciables. Esto en cuanto a las afectaciones visibles de origen.

Durante buena parte del siglo XX la fortaleza de San Fernando fue utilizada como cárcel, lo que derivó en modificaciones menores al interior de la estructura. En cualquier caso, la cárcel fue cerrada en el año de 1959 a tiempo para que fuera declarada Monumento Nacional con el Decreto núm. 93 el 20 de marzo de 1959. De esta manera la fortaleza quedó bajo la protección del Instituto Hondureño de Antropología e Historia.

Para la década de 1970 se llevaron a cabo labores de conservación y consolidación de la estructura bajo el patrocinio del gobierno de España. Fruto de esta labor fue el libro del comandante y doctor Juan Manuel Zapatero, *El fuerte de San Fernando y las fortificaciones de Omoa*, así como el actual museo y la condición actual del monumento. Al parecer se consolidaron pisos, se reformaron drenajes y se trató la estructura para darle una mayor consolidación. La fortaleza fue abierta al público en el año de 1979.

Antecedentes de investigación de la zona

Se han realizado pocos trabajos de arqueología histórica en Honduras, de los cuales se puede mencionar, que la mayoría se han realizado en el centro del país, donde se ha obtenido información sustancial para el entendimiento del pasado de la región (mapa 4).

Mapa 4. Ubicación de los sitos donde se ha realizado investigaciones de Arqueología Histórica en Honduras.

Para la región costera norte y más específicamente para Omoa, son pocos los antecedentes que tenemos para esta área; según Reyes Mazzoni,[9] existe una descripción muy breve de un sitio arqueológico en la faja costera cercan a Omoa, se trata de una narración de un investigador de nombre Steinmayer sobre un lugar arqueológico de nombre Río Frío y que fue publicada en 1932; según este informe el sitio se encuentra cercano al río Cuyamel; se trata de un sitio compuesto por dos montículos según Steinmayer que están paralelos entre si y alargados y otros montículos circulares, por el material recolectado en esa visita, hace suponer que se trata de un asentamiento colonial, ya que el material consistía en restos de artefactos de metales.

Doris Stone[10] hace mención de otro hayazgo arqueológico ubicado en la cima de un cerro, de difícil acceso en la bahía de Omoa. Otros sitios que se han reportado por parte del personal de la Sub-Regional del IHAH en Omoa son: Chachahuala, ubicado a

[9] Reyes Mazzoni, Roberto (1976), *Introducción a la arqueología de Honduras, Nuevo Continente*. Tegucigalpa, Honduras, C. A.
[10] *Idem*.

9 km de Omoa; Pueblo Nuevo a 16 km de Omoa; Los Achiotes, Los Hornos y el sitio de La Loma dentro de la población de Omoa.

En la década de 1980 el arqueólogo norteamericano George Hassemann del Instituto Hondureño de Antropología e Historia realiza investigaciones arqueológicas en el fortaleza, el resultado fue conocer el sistema constructivo de la fortaleza, así como reconocer los elementos arquitectónicos que presenta. Se realizaron las investigaciones y exploraciones en el interior de los cuartos así como exploraciones en los patios. Estas exploraciones no se proyectaron ni se realizaron en los baluartes, por lo que su relleno es desconocido.[11]

En 2003 el arqueólogo Erick Valles del IHAH, realizó el proyecto de rescate de los Baluartes de la fortaleza de San Fernando de Omoa, enfocándonos en el Baluarte Norte.[12]

Al año siguiente, los arqueólogos Oscar Neil Y Ranferi Juárez[13] ejecutan el proyecto Sitios Clave, teniendo como objetivo el registrar nuevos sitios arqueológicos, dando como resultado de dicha investigación la incorporación de 5 sitios arqueológicos. Chachauala, Los Cebos, La Venada, Peseta, Los Achiotes (mapa 4A).

En 2007 la Unidad de Arqueología realiza el proyecto Omoa a cargo del arqueólogo Óscar Neil Cruz y con la colaboración del arqueólogo de JICA Tsuyoshi Sasaki, dando como resultado el levantamiento de un mapa de sitios potenciales de excavación arqueológica, así como la reconstrucción de la traza urbana colonial de Omoa y la identificación de lo posiblemente es el muelle del recinto El Real.

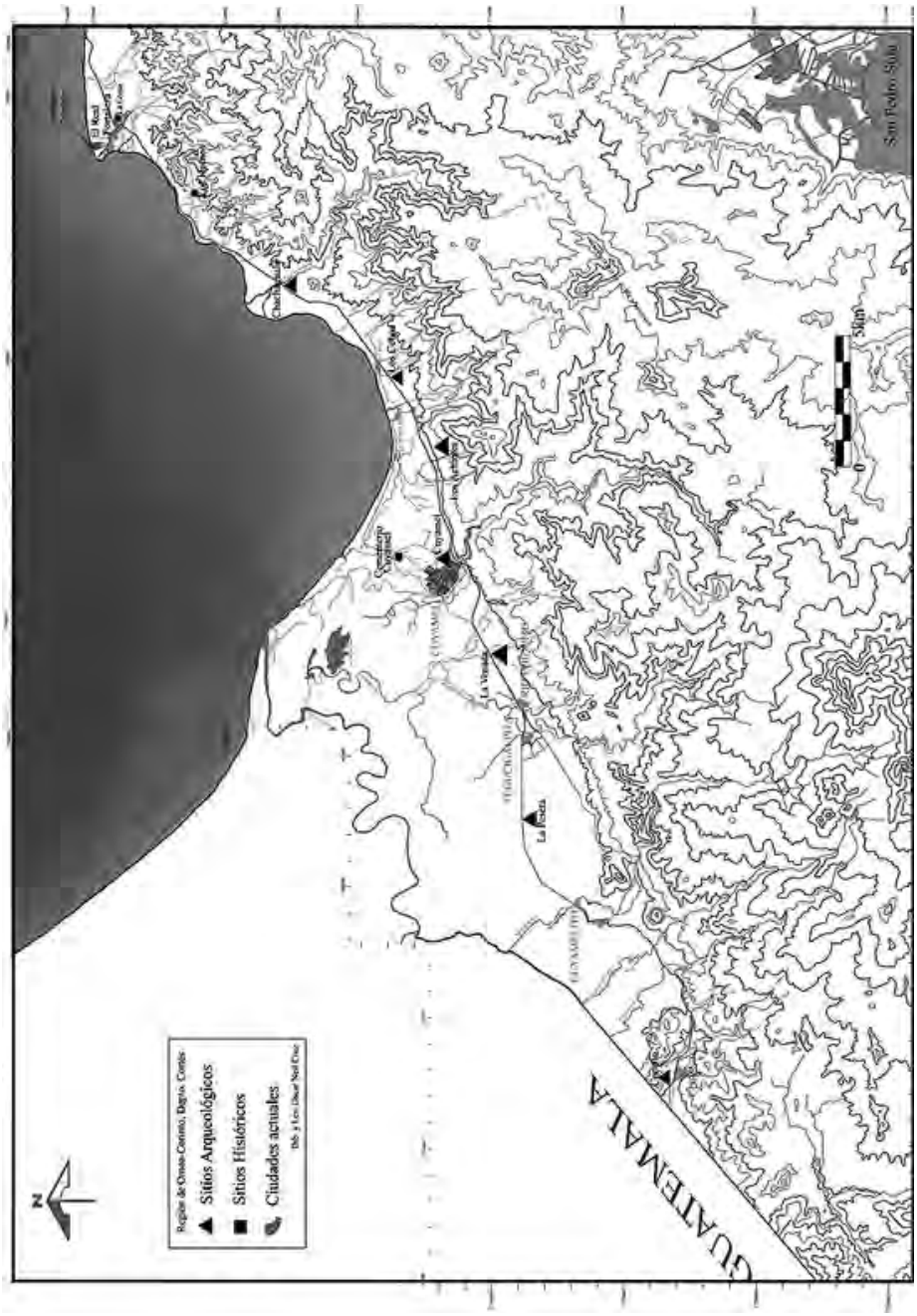
En el año 2008 inicia el proyecto de Arqueología Histórica en la Costa Norte a cargo de la doctora Rosmery Joyce de la Universidad de Berkely.

El mas reciente antecedente de investigación arqueológica en Omoa, fueron los sondeos arqueológicos ubicados en la parte posterior del centro de visitantes a cargo de los arqueólogos Óscar Neil Cruz y Ranferi Juaréz Silva, a finalizar el año 2008.

[11] Hasemann, George (1986), "Investigaciones arqueológicas en la fortaleza de San Fernando de Omoa", en *Estudios antropológicos e históricos,* núm. 6, Tegucigalpa, IHAH.

[12] Valles Pérez, Erick (2003), *Informe Final del proyecto rescate del baluarte norte de la fortaleza de San Fernando de Omoa.* Departamento de Cortés, Dirección de Investigaciones Antropológicas, Sección de Arqueología, IHAH.

[13] Cruz Castillo, Óscar Neil y Ranferi Juárez Silva (2004), *Informe del proyecto de reconocimiento de superficie Omoa / Corinto* (Sitios Clave). Dirección de Investigaciones Antropológicas Sección de Arqueología, IHAH.



Mapa 4A. Muestra la ubicación de los sitios arqueológicos.

Marco referencial de investigación

Cuando se piensa en arqueología nos enfrentamos a preguntas de ¿Qué es la arqueología? ¿Qué tiene que ver la historia con la arqueología? Y una de las respuestas más comunes "es el estudio de los restos materiales de actividad humana". Para ello se necesitan técnicas y teorías que apoyen a la investigación, que no serán desarrolladas en este artículo. Bruce Trigger menciona que: *Se demuestra como el registro arqueológico puede ser interpretado en tal forma que proporciona evidencias del pasado sin tener que depender de documentos escritos, para lograr una cronología o identificar los periodos étnicos involucrados.*[14] Pero para la arqueología histórica podemos hacer referencia a libros, archivos y cualquier escrito que hable de la época que se está estudiando, es así que también se pueden refutar con hechos materiales a dichos escritos.

Es por ello que la llamada arqueología histórica, utiliza a ambas ciencias, Arqueología e Historia. El uso de éste término se refiere solo a la base de datos, y no a una clase diferente de arqueología.[15] Para algunos países el trabajo de arqueología histórica no se tiene estudios de ello, y solo se piensa en arqueología con referencia en lo prehispánico.

Una larga perspectiva de rangos diacrónicos es básica, a la Arqueología en relación con los cambios culturales, son representados por medio de los registros arqueológicos[16]. Esta forma tradicional de investigación no se altera cuando los restos culturales materiales, que se localizan, están en forma de documentos archivados y son utilizados por el arqueólogo, como complemento del estudio de los restos culturales registrados y recuperados en la excavación.

Metodología

Metodología de recorrido

Se recorrió la traza urbana de Omoa calle por calle, comenzando desde la fortaleza de San Fernando hasta el fina de la calles hacia La Loma y el barrio San Antonio, con el propósito de registrar los predios, lotes y espacios potenciales para proponer como áreas potenciales de excavación arqueológica, con base en los documentos históricos de la ciudad de Omoa consultados de la obra de Zapatero (1997).

[14] Trigger, Bruce (1981), "La arqueología como ciencia histórica", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 4, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
[15] Besso, Oberto (1979), *El paradigma de la arqueología histórica, una propuesta de investigación*. Tesis, ENAH.
[16] Flanery, Kent (1972), *The early mesoamerican viyage*. New York, Academic Press.

Al localizar un predio donde no hubiera construcción alguna, o que tuviera un patio grande apropiado para sondeos, se iba registrando con un número secuencial con las siglas SP (sitio potencial de sondeo) o SH (sitio histórico), se georeferenciaba con la ayuda de un GPS, para poder posteriormente colocarlo dentro del mapa de la ciudad, del mismo modo se realizaba una descripción de cada sitio registrado. Todos estos datos se colocaron en un listado con las características siguientes:

No. de sitio	GPS (UTM)	Posición (rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
SP1	16P0388768 1744515	265 grados, 112m hacia la esquina del baluarte del este	Predio ubicado hacia el este del baluarte este	Hay dos casas actuales de una familia a la orilla de la calle Las Salinas

RESULTADO DE LAS INVESTIGACIONES

PROSPECCIÓN ARQUEOLÓGICA, RECONOCIMIENTO DE SUPERFICIE

Con los resultados del reconocimiento de superficie se realizó la tabla de Sitios Potenciales, en la cual se vaciaron todos los datos que se recolectaron en los recorridos a través de la ciudad de Omoa utilizando la metodología de recorrido y registro explicada arriba en la parte de "Metodología de registro". Con base en la información obtenida en campo, las fotografía áreas y el registro de cada sitio potencial, se elaboró un mapa de ubicación de estos, así como de los SP42 y SP43; de la misma manera se tomaron fotografías a cada sitio registrado (mapas 5, 6, 6A, planos 1, compárese con el mapa de Agustín Crame que realizó en 1779, cuando se registra la máxima expansión urbana de Omoa, con la ubicación de los distintos grupos humanos que la conformaban y la superposición de ambos mapas el colonial de 1779 y el actual de 2008). Estos resultados se presentan de la siguiente forma:

Tabla de registro de sitios potenciales

No. de sitio	GPS (UTM)	Posición (rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
SP1	16P0388768 1744515	265 grados, 112 m hacia la esquina del baluarte del este	Predio ubicado hacia el este del baluarte este	Hay dos casas actuales de una familia a la orilla de la calle del nombre de a las salinas
SP2	16P0388772 1744549	240 grados,48 m hacia la carretera principal	Predio ubicado entre la carretera principal y la calle vieja	El nombre del dueño es Javier Zabillo Hay una casa verde y una caja de bloque
SP3	16P0388812 1744515		Predio ubicado hacia el este del SP1 y lindante con la calle vieja	El nombre del dueño es Efalia Riera El lote está baldío
SP4	16P0388874 1744428	Parque Alejandro Ausberto Sabio (parque de Omoa)	Predio ubicado entre la calle principal y la calle vieja	Se trata del espacio público municipal
SP5	16P0388900 1744410		Predio vecino del parque(el SP4) hacia al sur	Casa de Martínez. Predio embastado no tiene ninguna casa en pie
SP6	16P0388958 1744377	305 grados, 80 m hacia el este del parque(el SP4)	Predio ubicado al este del SP5 y linda con la calle vieja	Lote baldío
SP7	16P388977 1744352		Predio ubicado al lado del SP6 al este y linda con la calle vieja	Es más bajo que el SP6 Lote baldío. Se encuentra cascotes
SP8	16P0389014 1744274	315 grados, 54 m hacia la carretera a la frontera con Guatemala	Predio ubicado con la calle principal	El nombre del dueño es Tito Lunati Lote baldío con una bodega de lámina abandonada en la esquina noroeste del predio
SP9	16P0389144 1744175	El barrio San Antonio	Predio ubicado entre la loma y la calle vieja	Lote baldío

No. de sitio	GPS (UTM)	Posición (rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
SP10	16P0389282 1744048	El barrio San Antonio	Predio ubicado entre la loma y la calle vieja	Hay una casa de bloque con el techo de lámina
SP11	16P0389304 1744013	El barrio San Antonio	Predio ubicado entre la prolongación de la calle principal y la calle vieja	Hay una casa de bloque con el techo de lámina. Posiblemente había una iglesia
SP12	16P0389293 1743965	30 grados, 54 m de la calle principal	Predio ubicado al lado de la casa de Benjamin Sánchez del IHAH	El nombre del dueño es Rafael Rosano Hay una casa de bloque
SP13	16P0389351 1743974		Predio ubicado al sur de la prolongación de la calle principal al lado sureste	Lote baldío. Posiblemente es el terreno de un japonés
SP14	16P0389480 1743895		Predio ubicado enfrente de la iglesia	El dueño del predio es la iglesia católica Hay dos casas de bloque
SH1	16P0389467 1743920	Iglesia católica	Predio ubicado al norte de la prolongación de la calle principal al lado sureste	
SH1	16P0389952 1743507	Cementerio Omoa, Cortes		
SP15	16P0388602 1744650		Predio ubicado al sur del baluarte sur	El terreno de la municipalidad de Omoa Lote baldío
SP16	16P0388693 1744527		Predio ubicado al sur de la calle principal	El nombre del dueño es Moradel Lote baldío
SP17	16P0388934 1744298	315 grados, 527 m hacia el baluarte sur línea recta de la calle principal	Predio ubicado al sur de la calle principal	Hay una plancha de concreto (aproximadamente 3 x 3 m)

No. de sitio	GPS (UTM)	Posición (rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
SP18	16P0388959 1744270	315 grados, 560 m hacia el baluarte sur línea recta de la calle principal	Predio ubicado al sur de la calle principal	Hay un patio de una casa de ladrillo
SP19	16P0389124 1744096	310 grados, 46 m hacia la carretera a Guatemala	Predio ubicado al sur de la calle principal	Hay una casa de madera con el techo de lámina, es como un taller de bicicleta
SP20	16P0389210 1744037	306 grados, 146 m hacia la carretera a Guatemala	Predio ubicado al sur de la calle principal	Vivían las personas que tenían el apellido Evo. Lote baldío
SP21			Predio ubicado al sur de la calle principal	La tienda de servicios secretariales Fogue. Hay una casa de bloque y el patio
SP22		Predio de Benjamín Sánchez		
SP23		Museo de Omoa del IHAH		
SP24	16P0388606 1744551	330 grados, 146 m hacia la esquina sur del baluarte sur	Predio ubicado al sur de la tercera calle, vecino del predio que tiene una casa amarilla de bloque con el techo de lámina de asbesto (el dueño es Mailo Vásquez)	El nombre del dueño es Cubas. Lote baldío. Mailo Vásquez
SP25	16P0388729 1744412	La escuela. 316 grados, 310 m hacia la calle principal por donde está la cancha del futbol	Predio ubicado al sur de la tercera calle	El terreno es la escuela Abraham Riera Peña. Tiene gran patio adecuado para sondear
SP26	16P0388818 1744308	316 grados, 415 m hacia la calle principal por donde está la cancha del futbol	Predio ubicado al sur de la tercera calle	Hay una casa blanca de bloque y madera con el techo de lámina

No. de sitio	GPS (UTM)	Posición (rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
SP27	16P0388902 1744217	Cuerpo de bomberos	Predio ubicado al sur de la tercera calle	El nombre del dueño es José Rolan Talbott En el terreno se encuentra depósito de agua y un bloque de cemento que se veía desde hace 80 años según el dueño
SP28	16P0388924 1744184		Predio vecino del cuerpo de bomberos (SP27), ubicado al sur de la tercera calle	El dueño es la tía de Rolan Talbott Lote baldío
SP29	16P0388908 1744158		Predio vecino del SP29, ubicado al sur de la tercera calle	En el centro del terreno hay un resto del pozo de ladrillo
SP30	16P0389084 1744015	310 grados, 79 m hacia la carretera a Guatemala	Predio ubicado al sur de la tercera calle	El apellido del dueño es Evo Lote baldío
SP31	16P0389149 1743988	305 grados, 70 m hacia el SP30	Predio ubicado al sur de la tercera calle	Lote baldío, dueño desconocido
SP32	16P0389225 1743961	302 grados, 150 m hacia el SP30	Predio ubicado al norte de la tercera calle	El nombre del dueño es Carlos Fernández del IHAH (boletero). Hay una casa blanca
SP33	16P0389260 1743932		Predio ubicado al sur de la tercera calle, al oeste de la intersección	El terreno es de la municipalidad de Omoa Hay una iglesia temporal
SP34	16P0389293 1743923		Predio ubicado al sur de la tercera calle, al este de la intersección	El apellido del dueño es Andradez Hay una casa apaisada de madera y bambú del estilo africano
SP35	16P0389360 1743892	287 grados, 105 m hacia la intersección de la calle	Predio ubicado al sur de la tercera calle, vecino del SP34	El dueño vive en San Pedro Sula Lote baldío
SP36	16P0389433 1743880		Predio ubicado al sur y el final de la tercera calle	El dueño es la familia Riera Lote baldío

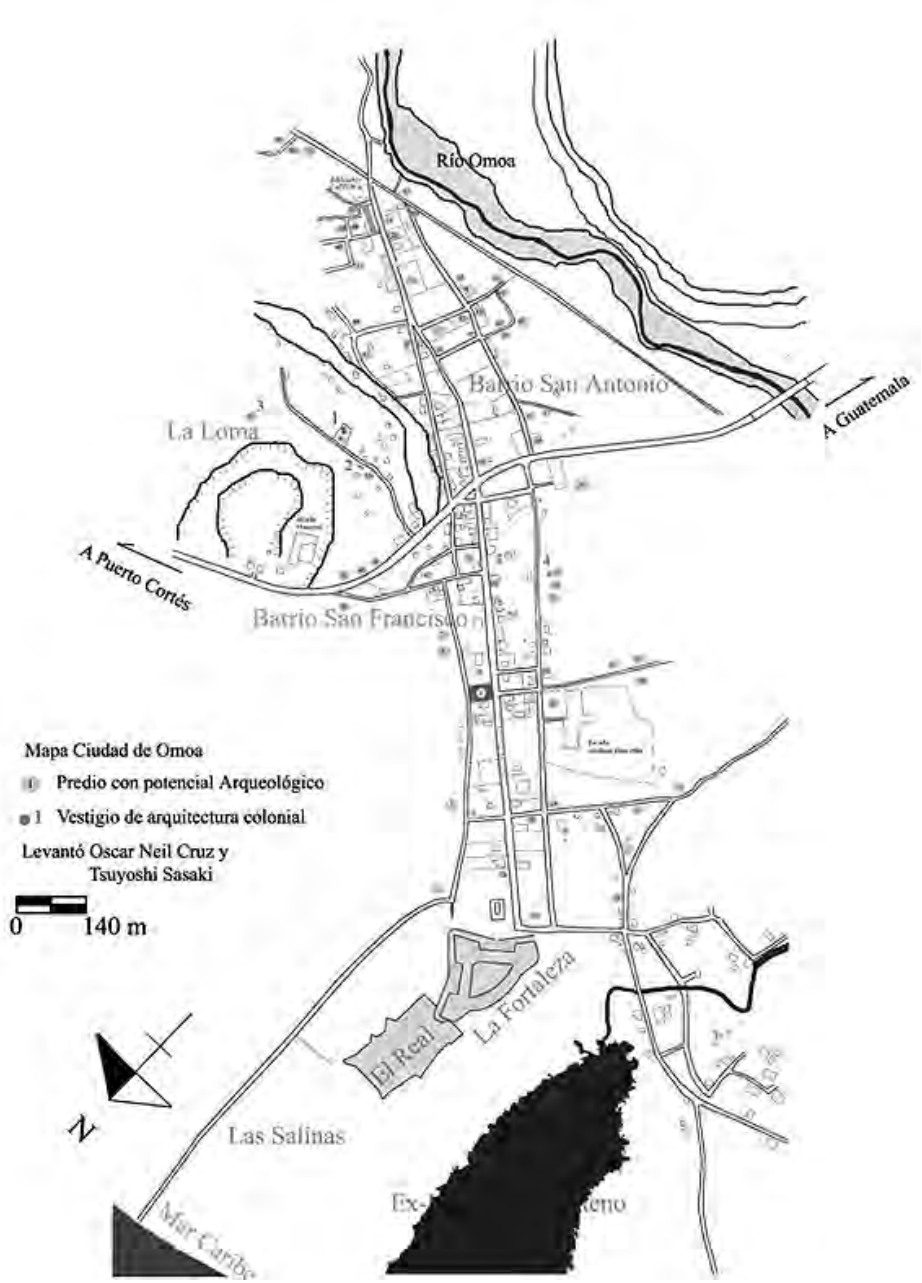
No. de sitio	GPS (UTM)	Posición (rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
SP37	16P0389476 1743851		Predio ubicado al sur de la calle al río grande de Omoa	El dueño es la familia Riena Lote baldío
SP38	16P0390394 1743423	Una finca (el dato de GPS de la entrada de la finca es 16P0390490, 1743445)	Predio ubicado al norte de la calle al monte por el cementerio	El nombre del dueño es Hernán Areaga que tiene problema con el IHAH según Benjamín. Hay camino real antiguo
SP39	16P0389136 1744258		Predio ubicado al este de la carretera a Guatemala. Al pie del norte de La Loma	El nombre del dueño es Tito Lunati Hay una casa blanca de bloque con el techo de lámina
SP40	16P0389135 1744338		Predio ubicado al este de la carretera a Guatemala. Al pie del norte de La Loma. El este del SP39	El nombre de la dueña es Ramona Talcio Hay una casa (restaurante) blanca de bloque con el techo de lámina Según la dueña, la mayoría de su tierra se excavó para vender
SP41	16P0389179 1744373		Predio ubicado al este de la carretera a Guatemala. Al pie del norte de La Loma .El este del SP40	Hay una casa de bloque Hay una piedra con dos huecos
SP42	16P0389277 1744227		Predio ubicado al sur de la calle La Loma, enfrente del árbol	El nombre del dueño es Gerardo Lejía Hay unos restos de muro de la época colonial. Se encuentran las cerámicas prehispánicas y coloniales
SP42a			Predio ubicado al sur de la calle La Loma, vecino del árbol	Se encuentra muro
SP43	16P0389390 1744386		Predio ubicado al sur de la torre de la antena	Predio baldío. Hay unos restos de muro coloniales destruidos por el hoyo grande

No. de sitio	GPS (UTM)	Posición (rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
SP44	16P0389392 1744057	45 grados, 100 m (intersección) hacia la calle principal(calle hacia la iglesia)	Predio ubicado al sur de la calle de la calle vieja a La Loma	Lote baldío
SP45	16P0389293 1744118		Predio ubicado al pie del sur de La Loma	Lote baldío
SP46	16P0389447 1744028		Predio ubicado por la calle del lado de la iglesia católica hacia La Loma, enfrente de la casa de Héctor Molina del IHAH	Hay dos dueños, uno Samuel Espinoza y otro desconocido Lote baldío
SP47	16P0389469 1744004		Predio ubicado por la calle del lado de la iglesia catórica hacia La Loma, al lado de la casa de Héctor Molina del IHAH	El nombre de la dueña es María Lote baldío
SP48	16P0389504 1743974		Predio ubicado atrás (al norte) de la iglesia católica	El terreno es de la familia Riera Lote baldío
SP49	16P0389514 1743977		Predio ubicado vecino de la compañía del cable	Lote baldío
SP50	16P0389522 1743903		Predio ubicado atrás (al norte) de la iglesia católica, al norte de la calle de la iglesia	Lote baldío
SP51	16P0389538 1743901		Predio ubicado al este de la calle de la iglesia hacia La Loma	Lote baldío

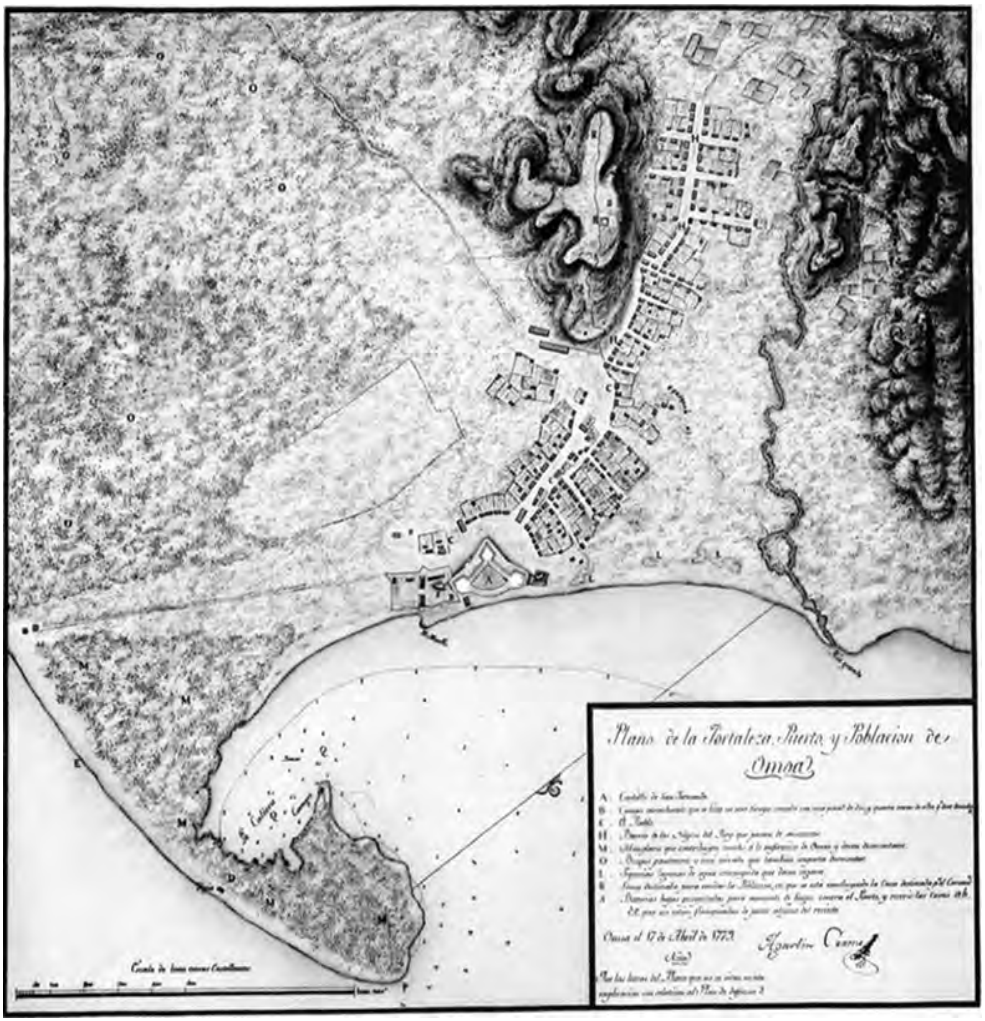
No. de sitio	GPS (UTM)	Posición (rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
SP52	16P0388546 1744381	42 grados, 160 m hacia la tercera calle	Predio ubicado al oeste de la primera calle perpendicular de la calle principal	Lote baldío
SP53	16P0388535 1744353		Predio ubicado al este de la primera calle perpendicular de la calle principal	Lote baldío
SP54	16P0388579 1744454		Predio ubicado al norte de la cuarta calle	Hay una casa color naranja de bloque
SP55	16P0388552 1744459		Predio ubicado al sur de la cuarta calle	Hay una caseta de madera
SP56	16P0388509 1744517	318 grados, 96 m hacia la calle principal para la playa	Predio ubicado al norte de la cuarta calle	Hay una casa que esta construyendo
SP57	16P0388717 1744260		Predio ubicado al este de la segunda calle perpendicular de la calle principal	Lote baldío
SP58	16P0388683 1744254		Predio ubicado al oeste de la segunda calle perpendicular de la calle principal, al sur de la escuela	Lote baldío
SP59	16P0388689 1744247		Predio ubicado al este de la segunda calle perpendicular de la calle principal	Lote baldío
SP60	16p0388948 1744049		Predio ubicado al oeste de la calle vieja conectaba con la carretera a Guatemala	Hay una casa de bloque que esta construyendo

No. de sitio	GPS (UTM)	Posición (rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
SP61	16P0389100 1744405	Barrio San Francisco	Predio ubicado al oeste de la calle de la gasolinera (COPENA)	Lote baldío. La dueña de la casa vecina es Liliana Cabs, es informante sobre los grupos africanos (sobre apellido africano, Luango, Evo Mercado, Viata Sabillo, Durán, etcétera)
SP62	16P0389065 1744355	Barrio San Francisco	Predio ubicado al este de la calle de la gasolinera	Lote baldío
SP63	16P0389131 1743942		Predio ubicado al oeste de la calle perpendicular de la tercera calle	Lote baldío
SP64	16P0389134 1743948		Predio ubicado al este de la calle perpendicular de la tercera calle	Lote baldío
SP65	16P0389128 1743922		Predio ubicado al sur de la calle perpendicular de la tercera calle	Lote baldío
SP66	16P0389186 1743913		Predio ubicado al norte de la calle perpendicular de la tercera calle	Lote baldío
SP67	16P0389263 1743853		Predio ubicado al norte de la calle perpendicular de la tercera calle	Lote baldío Se encuentra una lancha
SP68	16P0389247 1743857		Predio ubicado al sur de la calle perpendicular de la tercera calle	Hay una casa de bloque
SP69	16P0389589 1743887		Predio ubicado al sur de la calle de la iglesia hacia el norte de La Loma	Lote baldío
SP70	16P0389599 1743888		Predio ubicado al norte de la calle de la iglesia hacia el norte de La Loma	Hay una casa de madera

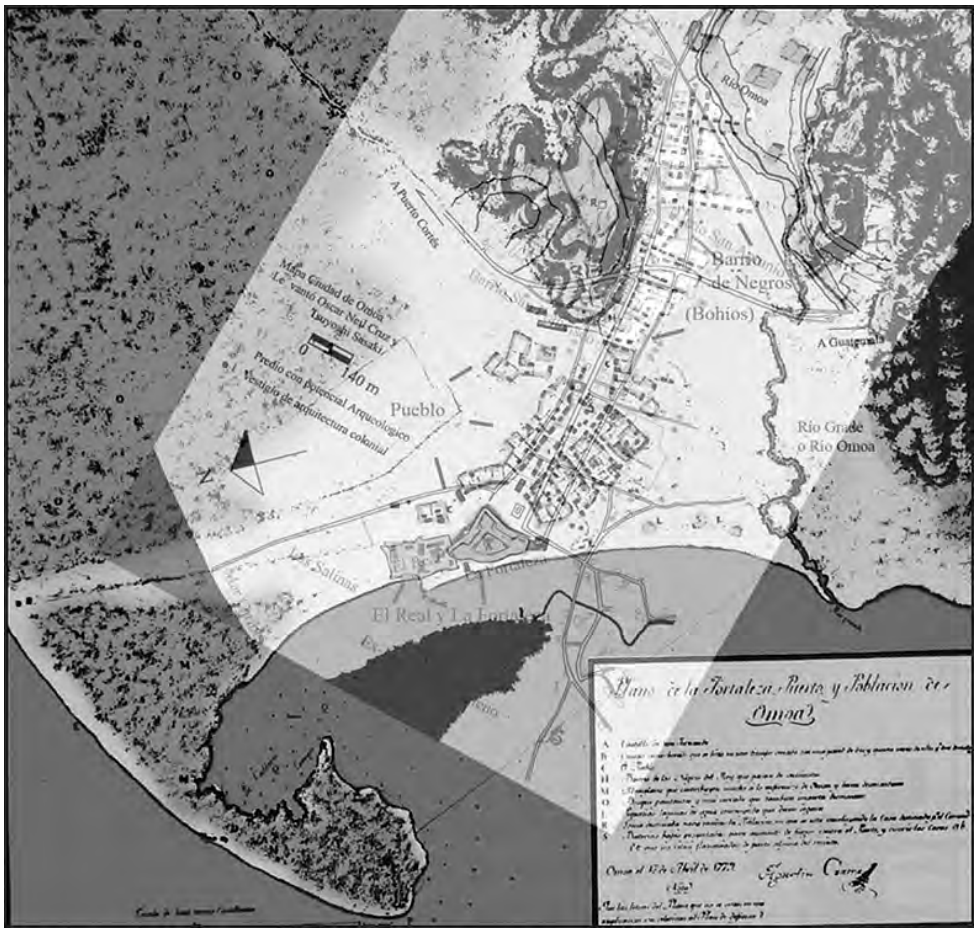
Según un informante, Alberto Riera (trabajó con el IHAH), había un camino de la salida de la fortaleza en línea recta hacia el este y la llegada hasta el cementerio (actual calle vieja), se veía hasta el año atrás. Es decir, el camino estaba en el predio actual (6 de julio de 2007).



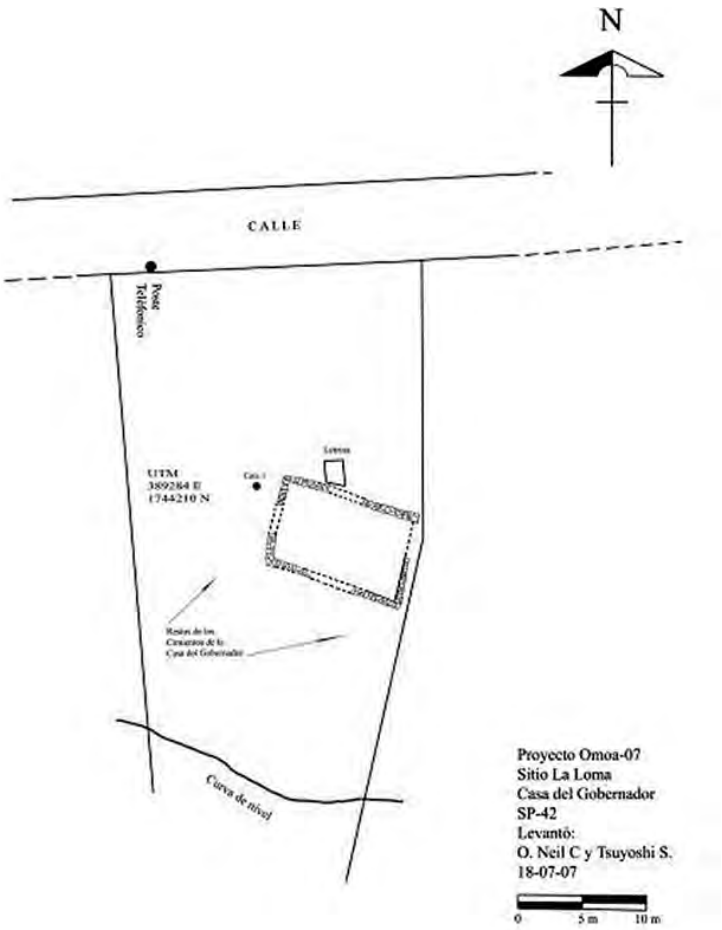
Mapa 5. Ubicación de los sitios potencialmente históricos.



Mapa 6. Mapa de Agustín Crame (17 de abril de 1779) tomado de William Davison.



Mapa 6A. Superposición de mapas, colonial y actual.



Plano 1. Levantamiento de la planta de los vestigios arquitectónicos en superficie, sector La Loma.

EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS (SONDEOS)

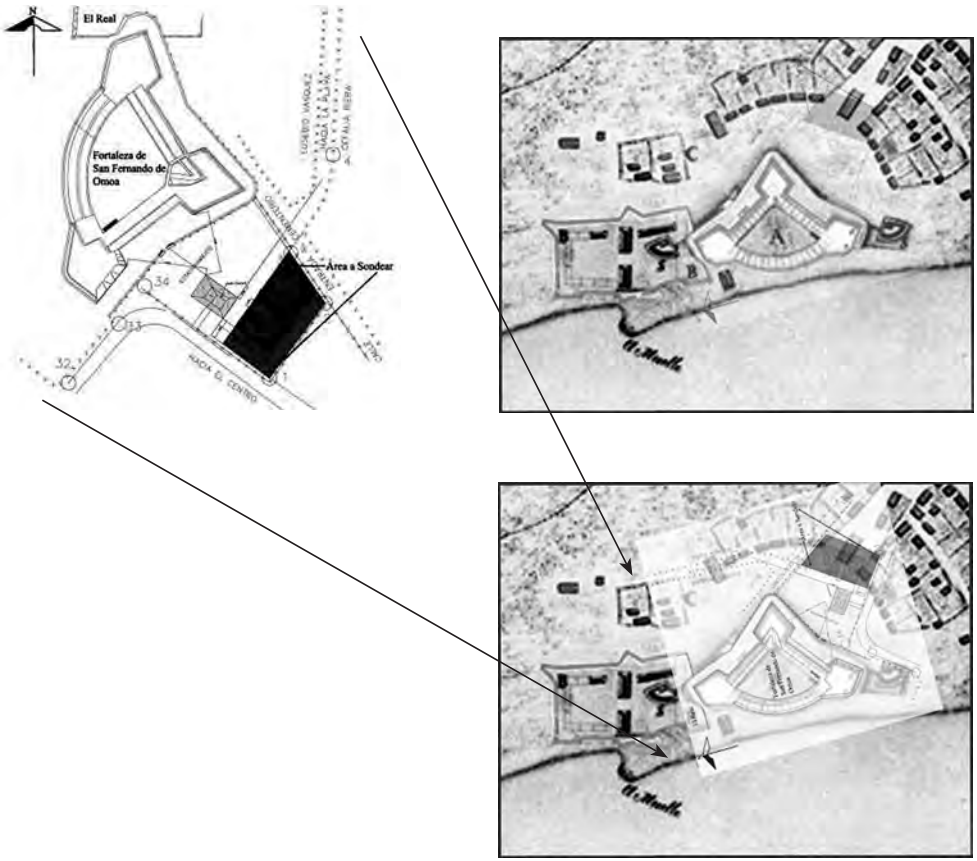
METODOLOGÍA Y RESULTADO DE LAS EXCAVACIONES

Dado que el área a sondear comprende el jardín ubicado en la parte posterior del actual centro de visitantes, sito cuya nomenclatura de acuerdo a la tabla de sitio potenciales como SP23 (ver tabla de registro de sitios potenciales) lugar donde se proyectan las obras de infraestructura, se realizaron líneas de sondeo base orientadas de norte a sur con una desviación de 45º con respecto al norte magnético a partir del límite este del terreno al límite oeste. En cada línea se proyectan pozos exploratorios de 1 x 1 metros en

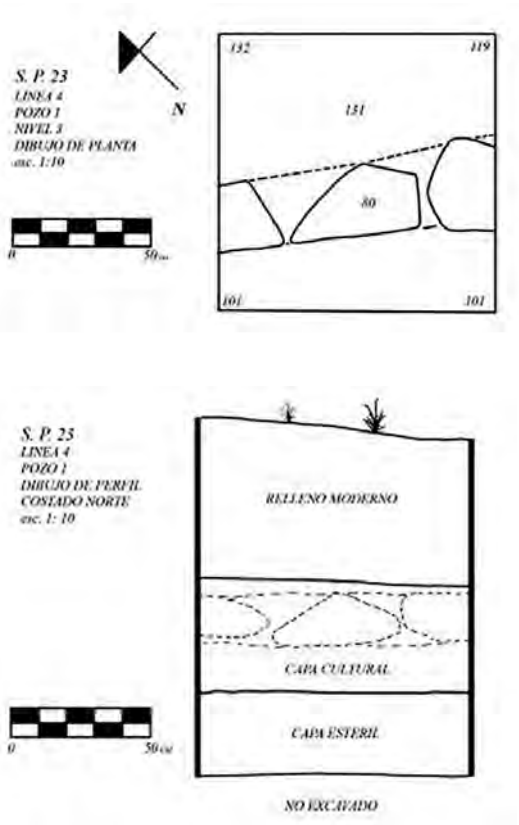
sus dimensiones, los cuales estaban ubicados en un rango de 3 metros separados uno de otro desde el comienzo de la línea hasta el final de la misma, cada línea estuvo separada 5 metros con respecto a la otra, con el objetivo de cubrir la mayor área posible dentro del zona seleccionada para la obra.

Las excavaciones dieron como resultado la identificación estratigráfica del terreno en este sector, lográndose reconocer cuatro capas, siendo la primera el nivel contemporáneo, compuesto de arena, tierra y piedras, esta primera capa es un relleno actual, siendo los artefactos recuperados del contexto contemporáneos y de diferente temporalidad así como ubicación. La segunda capa es de arena color café, sin presencia de artefactos arqueológicos, esta capa esta mas relacionada con la sedimentación natural del lugar. La tercera capa, de matriz de arena color gris café, fue la capa que mayor información nos proporcionó dado que en ésta se identificó la ocupación colonial, el tipo de evidencias recuperadas del contexto, como fueron artefactos de tiestos cerámicos vidriados, lozas blancas y porcelanas, ladrillos de barro, así como fragmentos de botellas de vidrios de color verde ahumado. Al igual se registraron elementos y rasgos arquitectónicos como lo fueron los restos de los que parecen ser la cimentación de alguna edificación así como un posible piso de ladrillos de barro.

La identificación en 4 pozos de sondeos de elementos que pueden relacionarse a elementos arquitectónicos nos llevaron a comparar y superponer el plano de ubicación de los sondeos con el mapa de Agustin Crame de 1779, dando como resultado la ubicación de cuatro estructuras rectangulares que podrían ser casas, sin embargo el contexto del lugar de los sondeos está perturbado por los usos que se le dio a través del tiempo a esta zona, que van desde un taller mecánico, pasando por la discoteca, estacionamiento de camiones y lugar en donde se desechaban restos de desechos constructivos (mapas 7, 7A, 7B).



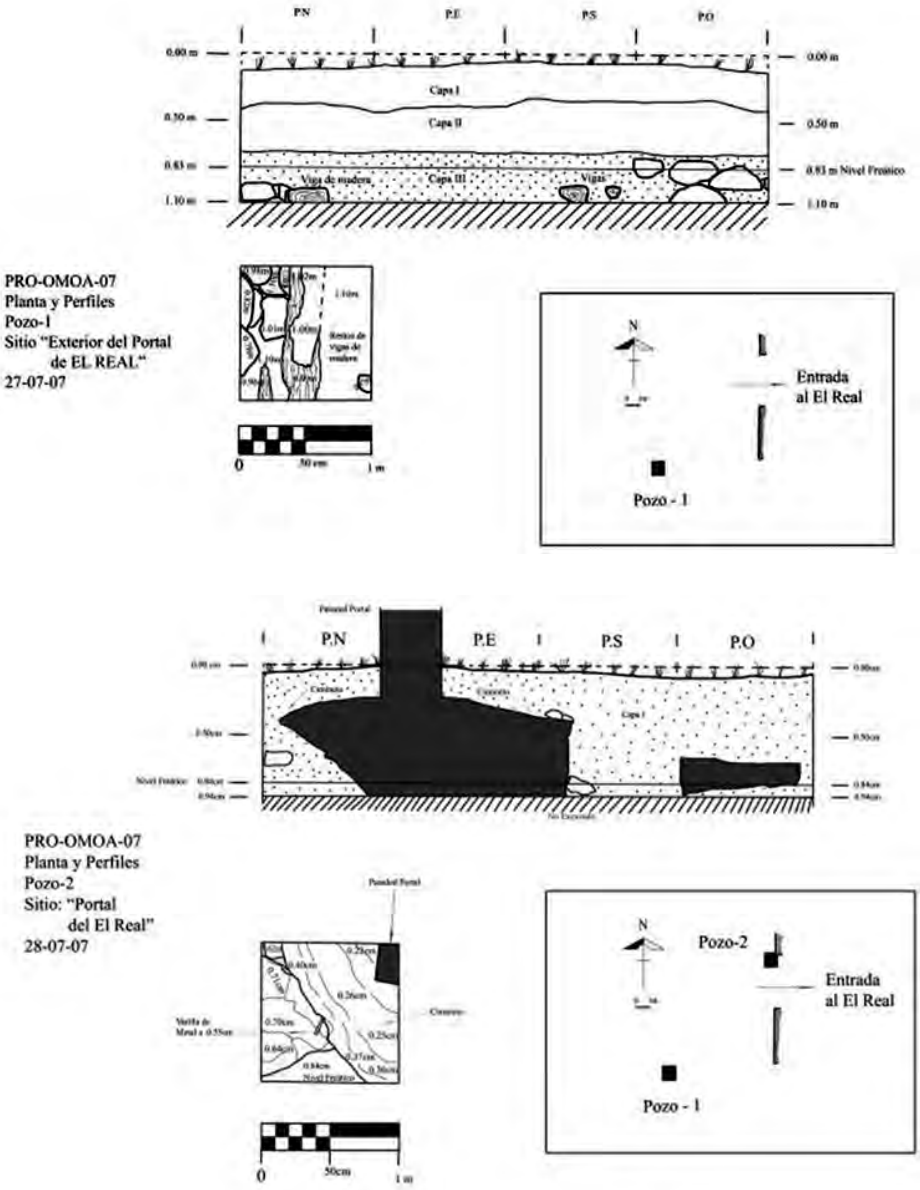
Mapas 7, 7A, 7B. Superposición de área de sondeos con respeto al mapa de Crame, 1779.



Dibujo 1, 2. Planta y perfil del pozo 1, L-4, en donde se muestra la evidencia del nivel de ocupación colonial.

Debido a la necesidad de conocer los niveles freáticos en la temporada seca y a la curiosidad científica de contar con evidencias sobre la ubicación del muelle de El Real, se programaron como actividad extra la proyección y excavación de dos pozos de sondeo en el área inmediata al portal principal al recinto de El Real, con los objetivos de conocer no solo la profundidad del manto freático, y la sedimentación que de este lugar a través de tiempo, sino que también a través de sondeo poder identificar evidencias o indicadores de la ubicación del muelle de la fortaleza temporal de El Real (dibujos 3, 4).

Los vestigios hoy existentes de lo que fuera la fortaleza temporal conocida como El Real, ubicada al costado este de la fortaleza San Fernando, han sido poco conocido arqueológicamente, remitiéndonos al antecedente más próximo y tal vez único de la investigaciones llevadas a cabo por el doctor George Hasseman a mediados de la década de 1980 (Hasseman, 1986).



Dibujo 3, 4. Pozo 1, 2. Ubicación de los pozos de sondeo en el exterior del recinto El Real, así como sus perfiles y planta.

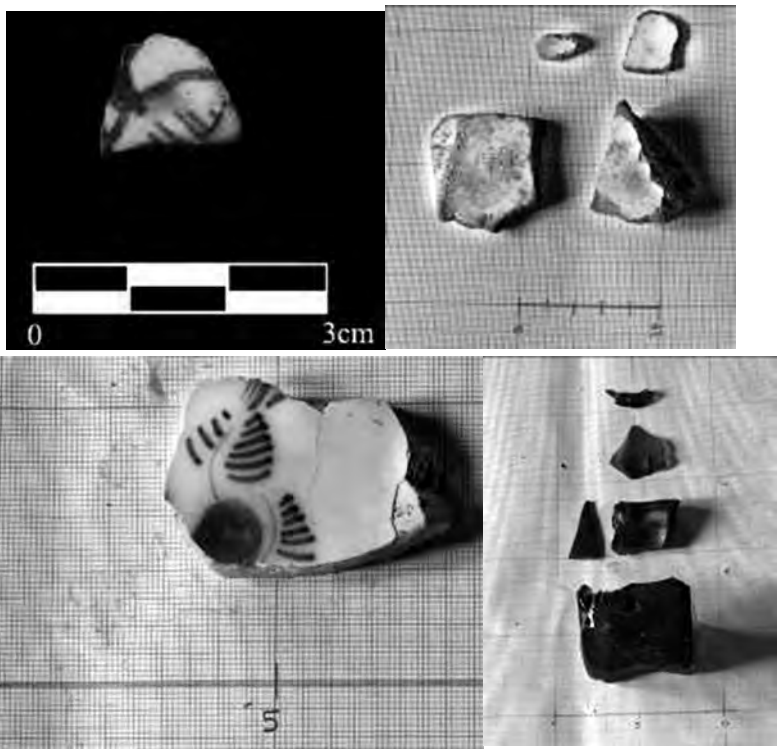
Artefactos arqueológicos recuperados de los sondeos en El Real y el SP23

		Relaciones de artefactos arqueológicos proyecto Omoa 07							
Excavación	Sitio El Real			Tipo de material arqueológico					
Pozo	Capa	No. bolsa	fecha	Cer	Lítica	Hueso	Metal	Madera	Otros
1	1	1	26/07/2007	6	0	0	0	0	0
1	2	2	26/07/2007	1	0	0	0	0	0
1	3	3(1)	26/07/2007	0	0	10	1	0	0
1	3	3(2)	26/07/2007	2	1	8	1	1	2
1	3	3(3)	27/07/2007	0	0	0	0	1	0
1	3	3(4)	27/07/2007	3	0	13	2	0	0
1	3	3(5)	27/07/2007	0	0	0	0	2	0
1	3	3(6)	27/07/2007	0	0	0	0	23	0
2	1	4	27/07/2007	1	0	0	1	0	1
Total		9		13	1	31	5	27	3

Línea	Pozo	Nivel	Fecha	Material	Cantidad	Artefacto	Tipo	Fragmento	Observaciones
1	2	1	17/10/2008	Barro	2	Teja			Fragmentos
1	2	3	17/10/2008	Barro	3	Ladrillo			Colonial
1	2	3	17/10/2008	Cerámica	2	Vasija	Vidriado	Cuerpos	Crema
1	2	3	17/10/2008	Cerámica	1	Vasija	Vidriado	Soporte	verde sobre crema
1	2	3	17/10/2008	Cerámica	1	Vasija	Vidriado	Cuello	
1	2	3	17/10/2008	Cerámica	1	Tiesto		Cuerpos	café
1	2	3	17/10/2008	Cal	1	Repello			Desecho constructivo
1	2	3	17/10/2008	Cerámica	3	Vasija	Vidriado	Fondo	
1	2	3	17/10/2008	Cerámica	5	Vasija	Vidriado	Borde	
1	2	3	17/10/2008	Cerámica	20	Vasija	Vidriado	Curepos	
1	2	3	17/10/2008	Vidrio	1				verde ahumado
1	2	3	17/10/2008	Metal	1	Barra			

Tablas de cuantificación de artefactos arqueológico recuperados de los sondeos de la parte externa de El Real y el S.P. 23
*La madera fue colocada en la pila de conservación de madera en Omoa
**Ver fotografías de los artefactos más representativos, recuperados de las excavaciones y del reconocimiento de superficie.

Fotografía 1. Mostrando restos de madera recuperada del pozo 1.



Fotografía 2. Muestra general de los materiales recuperados en los sondeos.

Conclusión

El reconocimiento arqueológico nos dio como resultado el registro de 75 sitios potenciales a sondear, los cuales tendrán que tomarse en cuenta al momento de planificar la etapa de excavación, ya que el nivel freático en Omoa varía según su proximidad al mar. De esto 75 sitios potenciales en total, 4 sitios corresponden a los restos o vestigios de arquitectura colonial en superficie (SP29, SP42, SP42a, SP43), colocados en el mapa junto los números secuenciales 1, 2, 3 y 4 para distinguirlos, ya que no solo se tratan de sitios potenciales, sino que son también potenciales con restos arquitectónicos visibles en superficie. Por ejemplo, el SP42-1, son los restos de los arranques de muros de ladrillo de arcilla cocida y cimientos de una especie de cuarto cuadrangular, está ubicado en la cima de La Loma, en el lugar que los mapas de Agustín Crame de 1779 coloca y señala como casa del gobernador de la fortaleza de San Fernando de Omoa (Zapatero, 1997), y el sitio SP42a-2, son igual otros restos de arranques de muros aproximadamente a 70 metros al noreste del sitio SP42-1; sin embargo, la fuente no es clara, debido a que esta no indica ni las dimensiones reales de la casa o casas del gobernador, por lo que creemos que estos restos (SP42, 42a) son el mismo complejo de residencias o posibles almacenes, siendo su función, extensión y dimensiones aclaradas en el momento de las excavaciones.

En esta área de la ubicación de los restos de muros y cimientos en la cima de "La Loma", se recolectaron de superficie tiestos cerámicos de tipos prehispánicos, mezclados con tiestos de tipos coloniales, característica única en la zona de Omoa, cuestión que se hace necesario e interesante de investigar, ya que pudiera tratarse de que este complejo de cuartos habitación-bodegas, estén sobre un sitio prehispánico ya abandonado, o estaremos hablando de un contacto en los grupos europeos (españoles) con los indígenas de la región al momento de la fundación de Omoa, siendo conjeturas que solo podremos abordar al momento de la investigación arqueológica a través de las excavaciones en esta área.

El sitio SP43, corresponde a los restos de cimientos los cuales fueron perturbados con una excavación reciente, por lo que fueron expuestos. En este lugar no se observan restos de artefactos arqueológicos, siendo prioritario el rescate de este lugar el cual no aparece en los registros de Zapatero (*Idem*).

El sitio SP29, es el trazo rectangular de un pozo con paredes de ladrillo cocido de barro. Se registró también un sitio el cual se denominó SH, o sitio histórico, el que corresponde a la iglesia de Omoa.

En suma el resultado del reconocimiento de superficie nos proporcionó una serie de datos que junto con las fotografías áreas de la Omoa, los planos coloniales publi-

cados en la obra de Zapatero, y los planos levantados por el Instituto Geográfico Nacional, se pudo dibujar el mapa actual de la ciudad de Omoa, en donde se ubicaron los Sitios Potenciales para excavación, Sitios Históricos y sitios con vestigios de arquitectura colonial en superficie, en la cuadricula actual en el trazo urbano de Omoa. Esta cuadrícula del trazo urbano se comparó con la traza colonial, superponiéndose tanto el mapa colonial de Crame del siglo XVIII y nuestro levantamiento, encontrando que la traza colonial no ha cambiado mucho, es decir, el antiguo asentamiento de Omoa continúa siendo la base del actual asentamiento.

La información recuperada de los dos pozos de sondeos excavados en las inmediaciones al portal principal del recinto El Real, y de 21 pozos de sondeo del SP23, nos arrojaron datos importantes sobre la posible ubicación del muelle colonial, mismo que ha sido documentado en el trabajo de Juan Manuel Zapatero, quien recopila diferentes documentos y mapas coloniales, en donde se puede observar no solo los planos y la ubicación del muelle con respecto a El Real, sino que incluso sus dimensiones y su posible manufactura, en suma, el registro de rasgos de constructivos como lo fuesen la presencia de restos de vigas de madera con una orientación norte-sur, así como la presencia de mampostería de cantos rodados de río y rocas planas pegadas con cal, son todos ellos indicadores de que en esta área donde se proyectaron los sondeos se encuentra una construcción antigua la cual muy probablemente este relacionada con una especie de muelle o que en realidad sea éste, sin embargo hasta no tener datos más concluyentes producto de futuras investigaciones, podremos establecer con mejor claridad la existencia, dimensiones, manufactura, uso y temporalidad, del muelle. En todo caso hemos descubierto con nuestras excavaciones en la zona exterior de la fortaleza temporal El Real la ubicación de rasgos y elementos arqueológicos de una construcción colonial cuya manufactura hecha de piedras de canto rodado de río, unidas con argamasa de cal y arena, así como vigas de madera, nos indica la presencia como ya hemos mencionado de el posible muelle o cualquier otro vestigio colonial sepultado por la sedimentación del lugar, el cual tendremos que definir en las siguientes fases de investigación en Omoa. De la misma manera los resultados de los sondeos en el SP23, nos arrojaron datos de la posible ubicación de rasgos y elementos constructivos relacionados a casas o edificios coloniales ubicados en esta zona, así como la identificación del estrato cultural ubicada a .80 cm y a 1.00 m de profundidad.

Tanto el resultado de la prospecciones a través de los reconocimientos de superficie y los sondeos en e exterior del la fortaleza temporal de El Real nos arrojaron datos comparativos con los cuales se levantó el mapa de sitios potenciales a excavar, así como la ubicación de los restos arquitectónicos en superficie la mayoría de los predios donde se ubicaron los sitios potenciales a excavación, son propiedad privada,

por lo que será necesario antes de comenzar la segunda etapa que conlleve el rompimiento del piso, un proceso de socialización con la población, ya que los dueños de los terrenos tendrían que dar obviamente su aprobación para tal efecto, sin embargo, el número de sitios potenciales son muy prometedores, y más de un dueño, esperamos nos podrían dar el permiso correspondiente; por otra parte, cada uno de los SP, están debidamente registrados para su fácil ubicación, en su mayoría en terreno plano, salvo lo que se encuentran en el sector La Loma y el SP38 ubicados en ladera y cima de loma correspondientemente. El manto freático constituye una preocupación constante, ya que éste se encuentra muy alto aún en tiempo seco, no obstante, al retirarnos de la laguna adentrándonos hacia el sur del asentamiento actual, creemos poder encontrar mejores posibilidades ya que el manto freático ésta más bajo.

Bibliografía

Aguilar, Juan Manuel y Sergio Palacios (1999), *Guía histórico-arquitectónica de la fortaleza de San Fernando de Omoa*. Tegucigalpa, IHAH.

Atlas Geográfico de Honduras (1994-95), Tegucigalpa, Honduras, Ediciones Ramses.

Besso, Oberto (1979), *El paradigma de la arqueología histórica, una propuesta de investigación*. Tesis, ENAH.

Binford, Rally y Lewis Binford (1968), *New perspectivas in archaeology*. Chicago, Adelina publishing co.

Cruz Castillo, Óscar Neil y Ranferi Juárez Silva (2004), "Informe del proyecto de reconocimiento de superficie Omoa/Corinto" (sitios clave), en i*nvestigaciones antropológicas sección de arqueología,* IHAH.

Cruz Castillo, Óscar Neil y Tsuyoshi Sasaki (2007), "Informe del proyecto de arqueología histórica Omoa", en *Unidad de Arqueología,* IHAH,

Cruz Castillo, Óscar Neil (2008), "El asentamiento colonial de Omoa, una reconstrucción de su traza urbana y su estado actual", en *Yaxkin*, año 33, vol. XXIV, núm. 1.

Cruz Reyes, Víctor (1985), "Fuerte de San Fernando de Omoa", en *Estudios Antropológicos e Históricos,* núm. 5, Tegucigalpa, IHAH.

Davidson, William (2006), *Atlas de mapas históricos de Honduras*. Managua, Fundación Uno.

Gendrop, Paul (2001), *Diccionario de arquitectura mesoamericana*. México, Editorial Trillas.

Hasemann, George (1986), "Investigaciones arqueológicas en la fortaleza de San Fernando de Omoa", en *Estudios Antropológicos e Históricos,* núm. 6, Tegucigalpa, IHAH.

Hasemann, George (1988), "Planificación y reubicación de poblaciones en Honduras: una bibliografía preliminar", en *Yaxkin,* vol. XI, núm. 2.

Hasemann, George, Gloria Lara Pinto y Fernando Cruz Sandoval (1996), Los indios de Centroamérica, Madrid, Mapfre.

Hume, Nohel (1969), *La arqueología histórica*. Londres, Universidad de Cambridge.

Martínez Castillo, Mario Felipe (1992), Cuatro centeros de arte colonial provinciano hispano criollo en Honduras. Tegucigalpa, UNAH.

Mazzoni Reyes, Roberto (1976), *Introducción a la arqueología de Hondura*s. Tegucigalpa, Honduras, Nuevo Continente.

Pineda Portillo, Noé (1997), Geografía de Honduras. Tegucigalpa, M.D.C. 3ª. Edición.

Rubio Sánchez, Manuel (1987), *Historia de la fortaleza y puerto de San Fernando de Omoa*. Guatemala, negociado de historia, departamento de información y divulgación del ejército, colección historia militar, serie castillos y fortalezas, tomo 1.

Trigger, Bruce (1981), *La arqueología como ciencia histórica*, en: Boletín de Antropología Americana, julio núm. 4, Instituto Panamericano de Geografía e Historia,

UNESCO (1999), "La prevención del trafico ilícito de bienes culturales, un manual de la UNESCO para la implementación de la convención de 1970". México, UNESCO.

Valles Pérez, Erick (2003), "Informe final del proyecto rescate del baluarte norte de la fortaleza de San Fernando de Omoa", Departamento de Cortés, Dirección de Investigaciones Antropológicas, Sección de Arqueología, IHAH.

Vásquez Espinosa, Antonio (1948), Compendio y descripción de las indias occidentales.

Zackrison, James l. (s. f.), *The castillo de San Fernado de Omoa, the history of a fiasco*, tesis doctoral, fotocopia de la biblioteca Núñez Chinchilla, IHAH.

Zapatero, Juan Manuel (1997), *El fuerte de San Fernando de Omoa y las fortificaciones de Omoa*, Tegucigalpa, Guardabarranco. IHAH-OEA.

PENSANDO HISTORIA DESDE LA EDUCACIÓN

REFLEXIONES SOBRE EDUCACIÓN O PROLEGÓMENOS DE UN MUNDO INFELIZ

Esaú Márquez Espinosa[1]

En la construcción de la reflexión humana han existido dos grandes corrientes contrapuestas del pensamiento, el deductivo racionalista y el inductivo empírico. Estos dos enfoques se concretan en paradigmas que actúan como macro-modelos teóricos explicativos. En *La estructura de las revoluciones* científicas,[2] Thomas Kuhn define paradigma como un esquema de interpretación básica que comprende supuestos teóricos generales. Leyes y técnicas que adopta una comunidad concreta de científicos. Dicho de otra manera, el paradigma actúa como un modelo de acción para la vida humana.

En su ámbito el paradigma educativo es un macro-modelo teórico de la educación, entendiéndolo como ciencia que afecta a la teoría y a la práctica de la misma. Si entendemos el paradigma como modelo fundamental para establecer resultados de manera generalizada en el cuerpo social en su acepción teoría-práctica-teoría, la investigación pedagógica debe encausar paradigmas que definan la práctica educativa de manera singular y particular, sin embargo, se repite hasta el hartazgo que el Sistema Educativo sufre una crisis paradigmática, y a pesar de ello, se continúan impulsando modelos ingeniosos de escritorio que imponen las grandes corporaciones a través de organizaciones internacionales a naciones políticas y económicamente dependientes. Así pues, estos modelos de oficina que solo obedecen a los intereses de los países ricos, suministran periódicamente modelos educativos que no concuerdan con la realidad, agravándose cuando se trata de naciones, que, como la mexicana, son sociedades poliétnicas y multigeográficas. Este tipo de políticas agrava la brecha entre nivel de desarrollo y educación, entre una y otra región, entre ciudades y campo; así pues, sin ignorar tales realidades los teóricos de la educación prefieren hacer coincidir la "educación en conflicto" con el modelo producción–consumo sin pasar por un cambio de paradigma.

Esta afirmación me parece encierra una trampa, en tanto que los modelos educativos implementados mundialmente han repercutido de una manera inversa o distor-

[1] Licenciado en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó estudios de maestría en Antropología Social en la Universidad Autónoma de Querétaro. Maestro en Ciencias Sociales por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Actualmente se desempeña como docente en la licenciatura en Historia de la UNICACH.

[2] Kuhn, Thomas S. (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1971.

sionada del conocimiento, que en su forma más acabada debe propiciar un bien a la sociedad en su conjunto.

La UNESCO, es un organismo especializado de la ONU, fundado el 16 de noviembre de 1945 con el objetivo de contribuir a la paz y a la seguridad en el mundo mediante la educación, la ciencia, la cultura y las comunicaciones, entrando en vigor el día 4 de noviembre de 1946 al ser ratificada por veinte países. Actualmente cuenta con 195 Estados miembros y 8 miembros asociados. Si revisamos los programas educativos de la UNESCO, vemos que las medidas implementadas desde esta organización mundial, es impulsar una educación bajo un modelo teórico estándar, mientras que por otra parte, impulsa programas de salvaguardar la identidad de las culturas, este tipo de políticas encubre, por un lado, en su doble discurso, una acción de apoyo y ayuda a los países mas susceptibles, a la vez favorece a los intereses monopólicos de las empresas a través de organismos como el Banco Mundial y la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico; en el ámbito latinoamericano, el Banco Interamericano de Desarrollo y la Comisión Económica para América Latina, quienes ejercen su influencia en las políticas educativas de los países subdesarrollados, especialmente en el ámbito de la educación superior.

Revisemos el siguiente caso. Lo que va del siglo XXI, la UNESCO ha recomendado impulsar en los países miembros el modelo educativo llamado por **competencias** y una llamada a integrar en los programas educativos nacionales el asunto de "género".[3] No está de más, antes de entrar a lo que nos compete, darle una mirada a esta propuesta educativa llamada por competencias, en cuanto que es uno más de los modelos educativos que han surgido de las oficinas de la UNESCO, y que han demostrado en la experiencia, ha servido para profundizar el atraso de los países pobres y concentrar el poder en los países ricos. Por qué entonces –surge la pregunta– continuar aceptando modelos de gabinete, cuando el "paradigma" educativa es encubierto, es decir, no hay tal paradigma, hay un desfase teórico-práctico. La educación para los pobladores del centro de África, el centro de Asia, los indios de Sudamérica, o los nativos de las Islas del Pacífico, que incluso comparten religiones diferentes para agravar la situación, nada tienen que ver con la educación que se ofrece a naciones como Francia, Estados Unidos, Inglaterra, o los países del Báltico, sin embargo, se intenta establecer un modelo único que sirva a los intereses de quienes pueden promover tales políticas con efectos claramente presumibles. Una de las últimas propuestas, es pues, el colmo de la desfachatez y la maledicencia de estas organizaciones internacionales.

[3] Es fundamental dejar claro que hombres y mujeres no tenemos género, tenemos sexo. El género es el ser humano. Es evidente que tal discusión, que ha tomado un revuelo sorprendente, parte de un mal entendido, y como tantas equivocaciones similares a lo largo de la historia, una mentira pasa a formar parte de la realidad, negando así la verdad, y, precisamente en este tenor se encuentra la Educación.

Está de moda, reitero, MODA, que los currículos deben integrar en sus contenidos la cuestión de "género", pero en ningún momento a saber, ha impulsado la obligatoriedad en los diversos niveles educativos, de contenidos sobre la compleja arquitectura de familia. Como bien sabemos, todos somos hijos y todos seremos padres, haremos familia, pero eso pareciera ser irrelevante, ¿A quién le importa si la estructura de la familia es acorde al modelo social en la compleja relación entre la Iglesia-Estado-Iniciativa Privada? ¿A qué empresa le importa si la familia es estable? etcétera. En gran medida las relaciones humanas dependen de la educación formal con refuerzo de lo que se da en llamar educación informal y educación no formal; esta última, revisándola a profundidad, adolece de los conocimientos pertinentes como producto de su educación formal para ser una fortaleza complementaria, lo que demuestra que el modelo educativo en el que se formó fue inconsistente o fuera de su realidad; así, cada individuo, desde su autoformación, concibe a partir de su experiencia, diseña y reproduce lo que considera el modelo de familia, en este contexto, una educación preocupada en las relaciones humanas, debería ha estas alturas haber resuelto, desde décadas atrás, el conflicto de familia desde esta perspectiva, y con ello, haber modificado, la situación del tan mencionado asunto de "genero".

Otro factor determinante, sobre el ejemplo que se ha elegido, es el papel moral de la Iglesia. Las iglesias hoy día también adolecen de nuevos paradigmas que la renueven sin perder por ello la credibilidad. La religión no solo incentiva, sino que provoca con el dogma, hacer del asunto de "género" un abigarrado problema. Tal cuestión pareciera ser para la religión un asunto cerrado a toda discusión en tanto que para esta significaría poner entredicho algunas de las bases que le dan sustento. Por su parte, la sociedad laica y/o civil adopta la postura que, la cuestión de "género" es un asunto de la política del Estado. Pero en verdad, también es un problema centralísimo de la Iglesia. Una crítica a las iglesias en este sentido habría de generar una revolución al interior de la misma, así pues, la educación religiosa hablará –en el caso de las iglesias cristianas– de una actitud cristiana, pero no de la igualdad de "género". Para las Santas Escrituras los hombres son seres superiores a las mujeres, eso es irrefutable, porque es parte sustantiva del orden jerárquico de la divinidad. La educación entonces, desde lo formal y desde lo sagrado, reproducen una práctica donde los humanos son víctimas-victimarios y donde la sociedad tiene que aprender a vivir con ello. Esta es la educación que se repite una y otra vez. Tal parece que la crisis de paradigmas se circunscribe no a la falta de ideas, sino a la configuración de aquellos que funcionen como sistemas de control socialmente aceptable, para abreviar, la configuración de paradigmas pertinentes. Ciertamente los paradigmas han envejecido y con ello se pone en la mesa del debate la discusión del mundo feliz ofertado por el sistema domi-

nante; las políticas del Estado han perdido credibilidad ante la sociedad. Los medios de comunicación se configuran como parte sustantiva de los mecanismos de adoctrinamiento y control, sin embargo, al liberarse la tecnología comunicativa, las redes sociales ponen al descubierto la corrupción encarnada en las estructuras del Estado y la Iglesia, mismos que son los garantes del sistema clasista.

Volviendo a la injerencia de políticas externas a las realidades nacionales, la educación que se impulsa son compatibles a los modelos económicos y a los sistemas de dominación. En este sentido habría que repensar el concepto E*ducación* en tanto se infiere, a partir de la lectura de los clásicos y los modernos, Educación somos totalmente nosotros mismos; entonces habrá que preguntarse ¿qué somos nosotros mismos? es decir, qué somos como contenido, y para qué sirve lo que se posee. Veamos la propuesta de Octavi Fullat. Semánticamente el término *Educación* puede tomar diversas direcciones, y entre éstas:

> Como resultado de una acción, identificado como **producto**
> (ejemplo: "Pedro posee una educación clásica").
>
> Educación como Sistema Social (Institución Educativa / como **medio**).
>
> Educación como **proceso** de modificación de conductas
> (educación como tecnología).

La educación así emprendida atiende a su facticidad:

> Educación según sus **características**
> (comparada, anárquica, continua o permanente, de base, de masas, difusa o paralelas, extraescolar, funcional, liberaría, nueva, preescolar, política, social, etcétera).
>
> Educación según sus **contenidos**
> (artística, cívica, estética, musical, sexual, especial, etcétera).[4]

Queda entonces definido el proceso por la relación Institución–Resultados ¿Qué enseñar y cómo aprender? Todo indica que esta secuencia es un patrón difícil de romper, adaptándose a las diferentes formas en las que se ha manifestado el poder. El siguiente ejemplo puede ayudarnos a comprender mejor este proceso. Platón en *La leyes*, apuntó:

[4] Fullat, Octavi (1992), *Filosofía de la educación: Paideia*. Barcelona, Ediciones CEAC, pp. 35-36.

> Llamo educación a la primera adquisición de virtud que hace un niño; si el placer, el amor, la amistad, la tristeza y el odio, nacen debidamente en sus almas antes que despierte en ellas la razón, y si, una vez en posesión de la capacidad de razonar, esos sentimientos se armonizan con la razón, reconociendo que han sido formados por los hábitos correspondientes, esa armonía constituye la virtud completa.[5]

Dos mil trescientos cincuenta años después, el premio Nobel de medicina, el francés François Jacob, afirmaría en su libro *La estatua interior*:

> Llevo en mí, esculpida desde la infancia, una especie de estatua interior que proporciona continuidad a mi vida...Me he pasado la existencia entera modelándola... Es el resultado de todas las emociones y coacciones, de las señales que han dejado unos y otros, que han modelado la vida y las ilusiones.[6]

En ambos textos encontramos explícito el término *Educación* como producto y como proceso. El hombre se vuelve humano y libre a través de la educación, habría que evaluar si los modelos educativos han cumplido con lo que el término Educación demanda. Actualmente se está adoptando el modelo educativo por **competencia**, y desde mi perspectiva, el modelo provoca incertidumbre al ente educacional, despoja al hombre el derecho de ser humano y lo proyecta como una extensión, un apéndice de la máquina, apropiándose de las virtudes e ilusiones de las que hablan Platón y François Jacob.

Así pues, el concepto *Educación* en su vasta complejidad ha sido desbastada, jugueteada por la Ciencias de la Educación y materias afines hasta el hartazgo, se ve reducido a un cumulo de información mas o menos acordes a la modernidad pero que ha perdido su virtud, una educación que ha perdido su esencia, que ha dejado de formar de manera integral, reproduciendo una educación no al crecimiento de los seres humanos para el beneplácito de la familia y la sociedad, sino para el servicio de empresarios y, el monstruoso aparato burocrático que todos criticamos pero aceptamos incondicionalmente.

Sin un nuevo paradigma educativo que mitigue las contradicciones se continuará produciendo modelos pedagógicos que den puntual oficio lo que con profunda insatisfacción he dado en llamar la "Educación Infeliz". La educación en la actualidad ha perdido ese sentido que propusiera Paulo Freire como una práctica hacia la libertad,

[5] *Idem*, p. 31. Cfr. Platón *(1985), Las leyes, Epinomis y El político.* México, Porrúa.
[6] *Idem*, p. 32. Cfr. Jacob, François (1989), *La estatua interior*. Barcelona, Tusquets Editores.

contrariamente ha evolucionado en el sentido de una educación de la sumisión. El Estado tiene la obligación urgente de recuperar el verdadero sentido del concepto para propiciar una educación plena, auténtica, que recupere la certidumbre y reintegre ese sentimiento de identidad y, cierro, aludiendo al título de una de las obras de J. L. Borges, poniendo fin a esta *Historia Universal de la Infamia*.

Desarrollo y transformación del mercado de la educación comercial privada en Costa Rica (1950–1985). Una perspectiva desde la publicidad de las escuelas[1]

Gustavo Sánchez Carballo[2]

Introducción

Hasta ahora la educación privada comercial ha permanecido en el total desconocimiento por parte de la historiografía costarricense, esta es una observación que, contadas algunas excepciones, debe extenderse a muchos de los procesos de cambio social y económico de los últimos sesenta años. Al intentar estudiar de forma problematizada la educación comercial como parte de un mercado competitivo de instituciones educativas que se forman en un momento crucial de la historia contemporánea de Costa Rica, se trata no solo de visibilizar el desarrollo institucional de las escuelas como integrantes de un sistema educativo que adquiría nuevas funciones en el plano económico, social y cultural, sino también de abrir un nuevo camino a la comprensión de ese periodo determinante en la formación de la actual sociedad costarricense.

La elección de delimitación temporal obedece a que la formación de un mercado educativo comercial es un fenómeno reciente que antes de 1950 no se había dado en Costa Rica, pero que comienza a ser notable en los medios de comunicación de la época de manera creciente. El año de 1985 es relevante y adecuado para cerrar el periodo investigado, porque permite comprender el comportamiento de las escuelas comerciales ante un brusco cambio en las condiciones imperantes durante su emergencia y consolidación. Por tanto, el periodo permite observar el contexto en el que nacen las escuelas, las condiciones que permiten la formación de un mercado competitivo y su reacción ante la decadencia de dichas condiciones favorables a su desarrollo.

[1] Este trabajo abarca solo una parte de una investigación mayor, iniciada en el 2010 durante el curso de Taller de Investigación del bachillerato en Historia y continuada en los cursos de Taller de Graduación y Seminario de Investigación Histórica en el 2011, ambos de licenciatura. Los objetivos originales utilizan una perspectiva mucho más amplia, junto con datos que informan sobre la relación entre el desarrollo del mercado de educación técnica y comercial y la dinámica de cambio cultural en la Costa Rica de la segunda mitad del siglo XX. Por cuestión de espacio este trabajo no profundiza en esos aspectos culturales, quedándose en un análisis institucional de las escuelas y su comportamiento en el mercado.

[2] Estudiante de Historia, Universidad de Costa Rica.

Aunque el trabajo lleva en el título el nombre de Costa Rica, lo cual indica una escala nacional, es necesario aclarar que el proceso estudiado se desarrolló principalmente en los alrededores de San José, en un momento de expansión de la zona urbana relacionada a una centralización de las actividades productivas y de servicios. Por tanto, queda aclarado en cuanto a territorio, la escala es más reducida de lo que el título indica, pero no en cuanto a la importancia del área abarcada en el desarrollo de los procesos de cambio de la sociedad de entonces. Es probable que existieran escuelas comerciales, o que por lo menos se impartieran cursos de este tipo, en las cabeceras de provincia en especial las que contaban con puerto, como Puntarenas y Limón, así como en las cabeceras de los principales cantones del país, pero ante la limitación de las fuentes utilizadas, el trabajo se centra en el desarrollo de un mercado educativo localizado en la región central del país.

La educación comercial en ausencia de un mercado educativo competitivo en Costa Rica (siglo xix-1950)

La educación privada no necesariamente forma un mercado competitivo, solo lo hace en determinadas condiciones que se analizarán en el transcurso de este trabajo, cuando esas condiciones no existen o no se han desarrollado completamente dentro de una sociedad, permitiendo la formación de una amplia demanda educativa y de una oferta competitiva, la educación privada permanece como una *marca de clase*, cumpliría la función que Bourdieu asigna a la educación elitista, la reproducción de la jerarquía social mediante la adquisición de un capital cultural que permite el consumo de una cultura propia de las clases altas (Bourdieu, 1979: I-VIII). Dichas instituciones privadas, aunque también las públicas, establecen conexiones con el mercado mediante la generación de una demanda de insumos educativos, pero no llegan a constituir ellas mismas un mercado.

El sistema educativo en la Costa Rica anterior a 1950 no había desarrollado las condiciones necesarias para crear una competencia entre escuelas privadas, se trataba de un sistema totalmente segmentado en el que se había comenzado una expansión de la escuela primaria y la creación de unos pocos colegios públicos, al tiempo que se deterioraba el acceso a la educación superior con el cierre definitivo de la Universidad de Santo Tomás en la década de 1880 (De la Cruz, 2003: 3-70; Molina, 2007: 3-68). La enseñanza pública era para entonces muy básica y su principal objetivo lejos de ser la formación de profesionales era la formación de ciudadanos, la difusión del credo nacionalista en un periodo de construcción de la nación costarricense en el marco del proyecto político y económico liberal (Molina, 2007:

32-68). Paralelo al sector público se desarrolló un sector privado acaparado por la burguesía y que generalmente finalizaba con estudios superiores en el extranjero y el ejercicio de una profesión liberal o la participación en un cargo gubernamental (Quesada, 2002: 363-408).

En su *Teoría de la clase ociosa*, Vebblen propone que este tipo de sistemas educativos eran creados con el fin de mantener la estratificación de la sociedad, ya que el sector público no estaba diseñado para permitir la movilidad social, sino más bien para instruir a los individuos de las clases bajas en una serie de conocimientos básicos para cumplir sus funciones como mano de obra y ciudadanos amantes de su patria, mientras que el sector privado y la educación superior son marcadamente elitistas y permiten a las clases altas acaparar profesiones y puestos de dirigencia dentro de la sociedad (Vebblen, 2004: 309-336).

Siendo Costa Rica un país con una economía agroexportadora en acelerado crecimiento en la segunda mitad del siglo XIX, con una temprana centralización de la actividad económica en la capital y algunas cabeceras de provincia cercanas y por ende una progresiva complejización de las relaciones sociales y laborales (Molina, 2002: 84), pronto se necesitó de trabajadores cada vez más calificados en el área comercial. Es por tal motivo que coincidiendo con el proceso antes descrito comenzaron a aparecer los primeros cursos en materia comercial de carácter privado en la ciudad de San José y en Alajuela, sin embargo, fueron esfuerzos aislados y efímeros (Chávez, 1983: 9; Calvo, 1971: 1-33). Los políticos liberales percatados de la necesidad de un tipo de trabajador especializado, intentaron impartir la enseñanza comercial como parte de los programas de secundaria, sin embargo, nunca existió el interés político para consolidar esos esfuerzos, que además, se veían limitados por la poca cobertura de la educación secundaria (Calvo, 1971: 1-33).

Cabe suponer a partir de lo anterior, que la transmisión de conocimientos comerciales se llevó a cabo en los mismos trabajos, mediante la adquisición de experiencia en el ámbito de los negocios o como una tradición familiar en la que el padre prepara a su descendiente en cuestiones administrativas. Las escuelas comerciales debieron esperar hasta la década de 1920, cuando en el contexto de la rápida recuperación económica de posguerra se dio un importante crecimiento en las actividades comerciales producto de la recuperación en los precios del café, en 1922 se crea la Escuela de Comercio Manuel Aragón, en 1929 la Escuela Gregg y en 1936, la Escuela Castro Carazo, esta última en medio de la recuperación de la crisis económica iniciad en 1929 (López, 2001: 161). Aunque estas tres escuelas probablemente no conformaron un mercado educativo competitivo, su creación en esos periodos de expansión o recuperación capitalista, permite entender que tales instituciones

necesitan de un ambiente económico favorable capaz de generar la demanda de trabajadores cualificados y por consiguiente una demanda educativa muy específica que el Estado no proporciona.

Lo que puede extraerse de la creación de tales escuelas en esos determinados momentos históricos, es que existe una relación entre el crecimiento económico y el nacimiento y consolidación de ese tipo de establecimientos. Esta relación ya ha sido propuesta por teóricos de la llamada *economía de la educación*, sin embargo, han considerado a la educación como un motor del crecimiento económico, ya que entienden la educación como una inversión en habilidades y conocimientos que aumentan la productividad del individuo, provocando así una mejora económica y la consiguiente movilidad social ascendente, en este caso dependiendo de los alcances del sistema educativo, tal patrón se extendería a la economía nacional dando como resultado el crecimiento económico (Vitarelli, 2010; Bianchetti, 2007: 8-16).

Tal perspectiva es muy limitada, ya que simplifica un complejo proceso alimentado por un sinnúmero de factores a una fórmula determinista en la que la educación genera el crecimiento económico que a su vez crea la demanda de educación, la educación sería generadora de su propia demanda. Esta politizada afirmación ha sido puesta en duda por otros autores que tratando de entender el crecimiento económico basado en la creación y alcance de sistemas educativos, no han podido determinar que fueran éstos los causantes de dicho comportamiento económico (Sanderson, 2007: 429-445). Esta forma de entender la relación entre educación y economía ha seguido utilizándose para explicar el ascenso económico de algunos países asiáticos, entre los que destacan Singapur (Song Seng, 2007), Corea del sur (Lee, 2006: 1-14), China y la India (Tilak, 2002), sus autores han reconocido que aunque la educación ha sido un factor determinante en el desarrollo de tales economías emergentes, primero fue necesario crear las condiciones para que la educación cumpliera ese papel y pudiera darse el proceso de retroalimentación en la que el sistema educativo contribuye al crecimiento económico y éste a su vez a generar una demanda educativa.

La fórmula sigue siendo muy simple y el proceso muy complejo, no se puede explicar el desarrollo de un mercado de educación comercial en Costa Rica después de 1950, solo como un producto del crecimiento económico, a lo sumo sirve para entender por qué surgieron unas pocas escuelas en la década de 1920, el proceso que se explicará en el siguiente apartado fue alimentado por una serie de factores que rebasan el ámbito económico, relacionados con un proceso de cambio dentro de la sociedad costarricense que tiene también matices políticos, económicos y culturales.

La adaptabilidad institucional ante un contexto cambiante (1950-1985)

De más estaría extenderse en detalles sobre la convulsa década de 1940, durante la que se desarrollan en Costa Rica, hechos políticos que culminan en una guerra civil y un desplazamiento del poder de la añeja burguesía agroexportadora a un grupo de políticos y empresarios aglomerados alrededor del proyecto socialdemócrata del Partido Liberación Nacional, nacido del grupo vencedor en el enfrentamiento armado. Sin embargo, sí es necesario entender los alcances de ese proyecto político, que al generar importantes cambios en la sociedad costarricense, sentó las bases para que se dieran las condiciones necesarias para la formación de un mercado de educación comercial.

Dicho proyecto tuvo como piedra angular la nacionalización bancaria y el crecimiento estatal, con la primera el gobierno tenía la posibilidad de dirigir de manera planificada el capital financiero a los sectores de la economía considerados como fundamentales para desarrollar el país según sus parámetros, el segundo punto les permitía regular y participar activamente en ese desarrollo a través de instituciones muy diversas (Rovira, 2000: 34-117; Barahona, 1999: 97-106). Los principales sectores que al nuevo grupo dirigente le interesaba desarrollar eran la industria, los servicios y el agro en sus dos vertientes, para la exportación y el consumo interno, por tanto fue hacia esos sectores que la banca nacionalizada dirigió el capital (Rovira, 2000: 34-117; Solís, 1981: 115-130). Los resultados que interesan a este análisis fueron: la generación de nuevos empleos especializados para los que se necesitaba cierto grado de calificación y el proceso de conurbación que experimentaron las principales ciudades de la Meseta Central, que poco a poco ha ido conformando la actual Gran Área Metropolitana (Carvajal y Vargas, 1987: 71-94), ambos procesos se complementan entre sí para permitir el desarrollo de un mercado de educación comercial tal como se dio en Costa Rica.

La canalización del capital hacia los sectores agropecuario, industrial y de servicios, así como el aumento del tamaño del Estado, propiciaron desde inicios de la década de 1950 una progresiva transformación del mercado laboral en Costa Rica, se pasa de una sociedad mayoritariamente agrícola a una con mayor diversificación laboral. La inversión en el sector agropecuario con el interés de aumentar la productividad en el uso de los suelos y de la fuerza laboral, mediante la tecnificación de las labores, sumado a la sustitución de antiguas explotaciones agrícolas por pastos para la exportación ganadera, da como resultado una expulsión de campesinos que no pudieron competir con los grandes capitalistas que recibían la mayor parte de la ayuda estatal, provocando un proceso de descampesinización de las zonas rurales

costarricenses (Rodríguez, 1993: 21-109). Al mismo tiempo las zonas urbanas de la Meseta Central comenzaron a aglomerar la mayor parte de las actividades de los sectores secundario y terciario que junto con el sector estatal, se fueron convirtiendo en las principales fuentes de nuevos empleos (Meza, 1999: 197-238; Carvajal y Vargas, 1987: 71-94). La migración interna estimulada por tales cambios y un sostenido crecimiento demográfico, contribuyeron a que la ciudad de San José y sus alrededores crecieran de una manera acelerada y desordenada, pero al mismo tiempo convirtió esa parte del país en una zona propicia al desarrollo de un sector privado de educación comercial.

La urbanización y el aumento demográfico contribuyen a hacer más complejas las relaciones sociales, volviéndose cada vez más funcionales, más ocupacionales, ya no se trata con el dueño de un negocio, sino con una recepcionista, un encargado en ventas o algún otro empleado calificado, esto sumado a la formación de centros industriales y a políticas de expansión estatal, da como resultado una mayor nitidez en la estructura ocupacional y la necesidad de conocimientos especializados para incorporarse a dichas actividades (Rury, 2002). Fue esto lo que comenzó a suceder en Costa Rica a partir de la aplicación de las políticas económicas del grupo encabezado por José Figueres Ferrer. Entonces es necesario analizar el estado del sistema educativo de entonces, para determinar si estaba a la altura de las exigencias laborales de los distintos sectores de la economía.

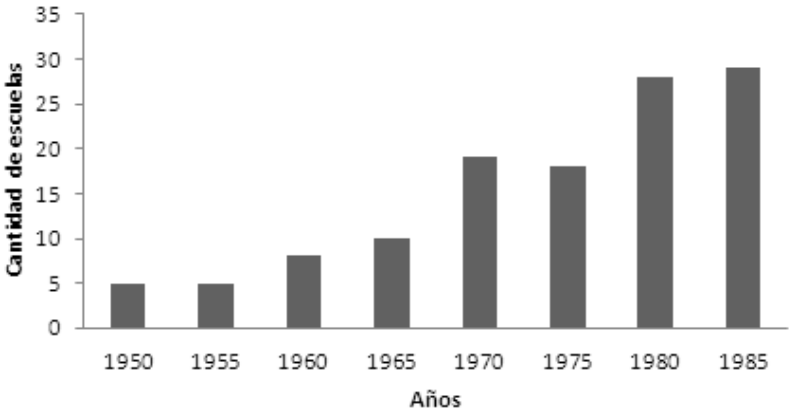
Ya se mencionó que el sistema educativo costarricense antes de 1950 estaba segmentado de una forma que no le permitía funcionar como un canal de movilidad social ascendente, era determinado por la necesidad de la burguesía cafetalera de acaparar los puestos de administración y dirigencia dentro de la sociedad, así como de incorporar a los individuos de las clases subalternas en su proyecto nacional. Obviamente, un sistema así comenzaba a ser incompatible con un modelo de desarrollo económico que necesitaba de una clase media con un peso importante en la estructura de la sociedad, ya que ésta debía convertirse en consumidora de los bienes producidos por los sectores económicos en ascenso y de las importaciones de bienes manufacturados que en parte financiaban la expansión estatal a través de la recaudación fiscal.

La estrategia del gobierno consistió en expandir la educación secundaria y en medio de eso crear colegios vocacionales, que tenían como objetivo preparar estudiantes en una carrera técnica o comercial, sin embargo, estos últimos tuvieron una cobertura muy limitada (Molina, 2007: 32-74; Calvo, 1971: 1-33). La ampliación de la secundaria, combinada con las políticas elitistas de admisión que caracterizaron a la Universidad de Costa Rica hasta bien entrada la década de 1970, provocaban

una demanda de educación postsecundaria que el estado no estaba en capacidad o no tenía interés de proporcionar (Molina, 2007: 70-84). Es muy probable que un bachillerato de segunda enseñanza alcanzara en la década de 1950, para ocupar uno de esos nuevos espacios laborales que se abrían en las zonas urbanas, pero conforme fue avanzando el proceso de complejización de las relaciones socioocupacionales se creó el ambiente propicio para el desarrollo del mercado educativo comercial en ese espacio vacío entre la secundaria y la universidad.

Ya se mencionó que al finalizar la década de 1940 existían solamente tres escuelas comerciales privadas en el país, resulta difícil conocer el número exacto de escuelas de este tipo en las décadas siguientes debido a que este trabajo es un acercamiento preliminar utilizando la publicidad como fuente, por lo que las estadísticas aquí utilizadas están subvaloradas, resulta obvio que ante la poca regulación gubernamental la cantidad de escuelas era mucho mayor a las que tenían la capacidad de anunciarse en un diario de circulación nacional, pero el recuento de las escuelas publicitadas ya es bastante revelador en cuanto al comportamiento del mercado. El gráfico 1, muestra cómo nuevas escuelas van apareciendo anunciadas en los periódicos, con un avance tímido en la primera mitad de la década de 1950, pero con crecimiento sostenido que va siendo cada vez más acelerado hacia la década de 1960 conforme avanza el proyecto liberacionista y se mantiene el crecimiento económico.

Gráfico 1. Costa Rica. Cantidad de escuelas comerciales privadas publicitadas por año (1950-1985)



Fuente. *La Nación,* **enero-febrero 1950, 1955, 1960, 1965, 1970, 1975, 1980, 1985.**

En el primer lustro de la década de 1950 se publicitaron cinco escuelas, tres de ellas las que habían sido creadas en la primera mitad del siglo, la explicación a este estancamiento del sector reside en varios factores, uno de ellos es que el proyecto político liberacionista se encontraba en sus primeros años, luego del gobierno de Otilio Ulate en el que no se pudieron aplicar las reformas perseguidas por la nueva élite política (Rovira, 2000: 119-133), estaba apenas en sus inicios el proceso de desplazamiento de la mujer del espacio hogareño al laboral (González, 2005: 150-240), que luego se convertirían en las principales usuarias de la educación privada comercial, en resumen, era una coyuntura aun poco favorable, heredada de la dinámica económica y social de la década anterior.

Pero hay una causa que es necesario destacar y que además es intrínseca al funcionamiento institucional de las escuelas. Para esos primeros cinco años del periodo en estudio, las escuelas más importantes no habían previsto el cambio en el mercado laboral que se avecinaba con las reformas liberacionistas, seguían ofreciendo los clásicos cursos comerciales que se impartían incluso desde la segunda mitad del siglo XIX, cursos diseñados en función de un capitalismo liberal agroexportador propio de esa época, teneduría de libros, contabilidad, redacción comercial, cálculo mercantil, redacción y caligrafía, entre otros (anexo 1). Un mercado competitivo y expansivo solo fue posible cuando las escuelas comenzaron a adaptar sus programas de forma acelerada a los cambios en el mercado laboral, producidos por la aplicación del programa liberacionista, al estado expansivo de la economía nacional e internacional y a los cambios sociales y culturales que se suscitaban con gran rapidez.

Este momento histórico particular, exigía a las escuelas ya consolidadas y a las nacientes que apenas buscaban introducirse en el mercado, una rápida adaptación a cambios acelerados pero más o menos previsibles a mediano plazo. La adaptabilidad de su oferta de cursos era una capacidad necesaria par cimentarse y competir en un mercado cada vez más competitivo. Diversos autores han observado en instituciones educativas similares un comportamiento organizacional muy flexible, ya que tales instituciones están guiadas por el oportunismo en la maximización de las ganancias y no por valores fundacionales. A esta característica la han llamado *amorfismo institucional* o *institucionalidad incompleta* (Meier, 2008: 360). En las escuelas comerciales costarricenses, dicho comportamiento aparece con mayor nitidez en los programas educativos y en los contenidos de la publicidad, pero esta última se analizará más adelante.

Anexo 1. Costa Rica. Cursos comerciales según a cantidad de apariciones en la publicidad (1950-1970). Cifras absolutas y relativas

Curso	1950		1955		1960		1965		1970		Totales	
	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.
Mecanografía	19	10,2	5	15,2	20	17,2	44	20,2	74	21,7	162	18,1
Secretariado	0	0,0	0	0,0	13	11,2	33	15,1	51	15,0	97	10,8
Taquigrafía	21	11,2	4	12,1	14	12,1	18	8,3	28	8,2	85	9,5
Contabilidad	21	11,2	2	6,1	4	3,4	22	10,1	26	7,6	75	8,4
Teneduría	23	12,3	3	9,1	7	6,0	18	8,3	8	2,3	59	6,6
Cont. superior	12	6,4	1	3,0	5	4,3	22	10,1	6	1,8	46	5,1
Inglés	6	3,2	3	9,1	8	6,9	7	3,2	16	4,7	40	4,5
Auditoría	19	10,2	1	3,0	0	0,0	6	2,8	10	2,9	36	4,0
Redacción	17	9,1	5	15,2	7	6,0	5	2,3	1	0,3	35	3,9
Archivos	0	0,0	2	6,1	8	6,9	3	1,4	12	3,5	25	2,8
Ventas	0	0,0	0	0,0	7	6,0	10	4,6	7	2,1	24	2,7
Taq. inglés	15	8,0	0	0,0	8	6,9	0	0,0	0	0,0	23	2,6
Prác. oficina	0	0,0	1	3,0	0	0,0	5	2,3	15	4,4	21	2,3
Secret. bilingüe	0	0,0	0	0,0	6	5,2	8	3,7	7	2,1	21	2,3
Cálculo	13	7,0	2	6,1	4	3,4	0	0,0	0	0,0	19	2,1
Asistente adm.	0	0,0	0	0,0	0	0,0	7	3,2	11	3,2	18	2,0
Administración	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	14	4,1	14	1,6
Perforación	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	14	4,1	14	1,6
Secret. ejecutiva	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	14	4,1	14	1,6

Curso	1950		1955		1960		1965		1970		Totales	
	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.
Ortografía	4	2,1	0	0,0	5	4,3	0	0,0	2	0,6	11	1,2
Relac. human.	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	8	2,3	8	0,9
Secret. inglés	0	0,0	0	0,0	0	0,0	8	3,7	0	0,0	8	0,9
Cont. de costos	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	7	2,1	7	0,8
Caligrafía	4	2,1	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	4	0,4
Matemáticas	4	2,1	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	4	0,4
Mecanog. inglés	4	2,1	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	4	0,4
Program. IBM	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	4	1,2	4	0,4
Redacción inglés	4	2,1	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	4	0,4
Estenotipia	0	0,0	3	9,1	0	0,0	0	0,0	0	0,0	3	0,3
Mercadotecnia	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	2	0,6	2	0,2
Otros	1	0,5	1	3,0	0	0,0	2	0,9	6	1,7	11	1,2
Totales	187	100,0	33	100,0	116	100,0	218	100,0	341	100,0	895	100,0

Fuente. *La Nación,* enero-febrero 1950, 1955, 1960, 1965, 1970.

El rápido y sostenido aumento que se aprecia en la cantidad de escuelas publicitadas después del segundo lustro de la década de 1950 y que se intensifica durante toda la siguiente década hasta llegar a diecinueve en 1970, se da luego de una adaptación de los programas educativos a los acelerados cambios que atravesaba el país. Al observar la oferta educativa para 1960, es notable que cursos como mecanografía, taquigrafía y en especial secretariado aparecen anunciados una mayor cantidad de veces, superando en relevancia a los cursos comerciales heredados de una época anterior, algunos de los cuales, como contaduría, permanecerán, mientras que otros como cálculo mercantil o redacción comercial pasarán a formar parte de otros cursos más complejos o desaparecerán de la oferta (anexo 1). Este cambio está relacionado con el avance del proyecto político y económico liberacionista y con un mayor desplazamiento de las mujeres al ámbito laboral, dos procesos que apenas estaban iniciando en la década de 1950.

El cambio en el predominio de cursos comerciales a cursos dirigidos al trabajo de oficina en puestos subordinados, muy marcado ya en 1970, fue la manera de cómo las escuelas se adaptaron a la expansión estatal por medio de las instituciones autónomas, que primero se crearon y en el trascurso de la década se fueron regionalizando. La creación de cursos secretariales bilingües o en inglés, fue también la manera en que estas instituciones aprovecharon la penetración del capital trasnacional en el marco del Mercado Común Centroamericano a partir de la década de 1960.

Fue este un momento de expansión del nicho femenino dentro del mercado laboral, y gracias al *amorfismo institucional*, las escuelas trataron de llevar a sus aulas a todo ese grupo de mujeres deseosas de contradecir los valores de la sociedad burguesa de la primera mitad del siglo, un proceso que está según González Ortega, muy relacionado con la difusión de nuevos modelos femeninos en la cultura de masas de la posguerra, la "emancipada mujer dominante" que junto a su "exitoso y esforzado esposo" construyen un hogar provisto de un sinfín de maravillas tecnológicas, es la época en la que el salario del esposo ya no es suficiente para proveer las necesidades del "hogar moderno" debido al aumento en el consumo de electrodomésticos (González, 2005: 150-240).

Lo anterior interesa porque muestra que el desarrollo de un mercado de educación comercial, pudo haber sido un factor importante y aun no estudiado en la transformación de los roles femeninos dentro de la sociedad costarricense, tan temprano como en 1964 ya el 49% de la matrícula en las escuelas comerciales era ocupada por mujeres (Gill, Clark, 1980: 19), y desde una perspectiva aún más amplia, en conformación de la clase media costarricense que en ese mismo periodo se convirtió en la base electoral del partido Liberación Nacional, ya que eran en gran parte em-

pleados públicos que debían su ascenso en la jerarquía de la sociedad, al aprovechamiento de los cambios ya mencionados en la estructura ocupacional propiciados por el proyecto de dicho partido.

Volviendo al gráfico 1, para 1975 se frena la tendencia al alza en la cantidad de escuelas anunciadas y más bien hay una ligera disminución, podría atribuirse a la reciente crisis económica, sin embargo es sabido que la economía costarricense logró sortear dicha coyuntura negativa aumentando la participación estatal en rubros de la economía en los que no había participado hasta entonces, es la época conocida como de *Estado empresario* (Vega, 1982; Estrada, 1986), por tal razón lo lógico era que se mantuviera el crecimiento en lugar de frenarse, la causa hay que buscarla en factores intrínsecos al sistema educativo.

Diversos estudios han demostrado que las políticas educativas estatales son un factor decisivo en la formación de mercados educativos privados, cuando el Estado ha estado dispuesto a invertir en la ampliación del sistema educativo, se han creado sectores públicos consolidados y expansivos, esto fue muy evidente en países como en Suecia (Rubenson, Kjell, 1994: 367-386), pero no en Costa Rica, posteriormente, con la llegada del neoliberalismo se da una menor inversión en el sector público de la educación y se va creando el espacio para que surjan las instituciones privadas (Bianchetti, 2007: 8-16; Rubenson, Kjell, 1994: 367-386). Entre 1950 y 1970 no existió en Costa Rica una política de fortalecimiento y ampliación de la educación pública capaz de evitar en desarrollo de instituciones privadas, por lo que fue posible que existiera un espacio entre la secundaria y la universidad lo suficientemente amplio para que se desarrollara un mercado educativo al margen del sector público.

En la década de 1970 se da un proceso de ampliación de la cobertura universitaria en el país, luego de enconadas luchas internas la Universidad de Costa Rica suaviza sus políticas de admisión elitistas ampliando el cupo y creando sedes regionales (Molina, 2007: 79-84; Araya, 1990: 49-62), de manera casi simultánea el Estado crea tres nuevas universidades públicas, la Universidad Nacional Autónoma en Heredia, el Instituto Tecnológico de Costa Rica en Cartago y la Universidad Estatal a Distancia, a lo que se suma la fundación en 1975 de la Universidad Autónoma de Centroamérica, la primera universidad privada de Costa Rica (Araya, 1990: 49-62). Ese espacio vacío que las escuelas comerciales habían aprovechado para cimentarse y expandirse, se vio súbitamente invadido por la posibilidad de acceso a la educación superior.

Para 1980 es visible un nuevo crecimiento en el número de escuelas comerciales anunciadas, esto puede deberse a dos factores distintos, el primero es que la reducción de la demanda educativa derivada del aumento de la matrícula universitaria, obligara

a escuelas que antes no se habían anunciado a hacerlo como forma de sobrevivir a la coyuntura más difícil que había afectado su mercado hasta entonces, esto es muy posible ya que, como se analizará más adelante, para este periodo hay un recrudecimiento de la competencia reflejado en un considerable aumento de la publicidad en medios escritos y en una cada vez mayor adaptación de los programas de estudio. El otro factor importante es que la mayoría de los empleos generados por la nueva fase de expansión estatal durante el gobierno de Daniel Oduber eran en su mayoría puestos subordinados en la burocracia de las instituciones autónomas o administrativos de menor rango en las empresas con participación estatal (Estrada, 1986; Castro, 1994: 17), esto habría provocado que las universidades estatales no absorbieran la mayor parte de la demanda educativa de entonces, especialmente entre las mujeres, lo que se verá reflejado en la adaptación de la oferta de cursos entre 1970 y 1980.

A partir de la información del anexo 2, en la que se muestra que son las carreras secretariales y sus complementarias, como mecanografía y taquigrafía, las que dominan la oferta académica, es posible inferir que hay una feminización de la educación comercial, esto a causa de la expansión de las instituciones autónomas y empresas de carácter estatal, que se convirtieron en una importante fuente de empleo de este tipo. Por tanto entre 1970 y 1980 se consolida la tendencia que había iniciado en la década de 1960, en la que las escuelas comerciales adaptaron sus programas para satisfacer la demanda de trabajadores en el sector público. Lastimosamente no se cuenta en este momento con datos sobre la cantidad de mujeres en la educación comercial, pero basándose en datos de 1975, en los que se demuestra que la escuela con mayor número de alumnos era la American Business Academy con 1,100 alumnos, mientras que otras como la Escuela Boston con 207 y el Centro de Estudios del Istmo con 112, se encuentran entre las escuelas más concurridas (Gill, Clark, 1980: 19), es posible inferir que la mayoría eran mujeres ya que la publicidad de estas escuelas va dirigida principalmente a jóvenes mujeres mediante el ofrecimiento de cursos secretariales, esas escuelas antes de comenzar un ciclo lectivo publicaban fotos con los graduados el año anterior y la presencia de mujeres siempre era dominante y a veces absoluta.

Anexo 2. Costa Rica. Cursos comerciales según la cantidad de apariciones en la publicidad (1975-1985). Cifras absolutas y relativas

Curso	1975		1980		1985		Totales	
	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.
Mecanografía	86	20,6%	155	18,3%	88	13,9%	329	17,3%
Contabilidad	41	9,8%	107	12,6%	74	11,7%	222	11,7%
Oficinista	35	8,4%	118	13,9%	56	8,8%	209	11,0%
Secretariado	39	9,3%	111	13,1%	28	4,4%	178	9,4%
Taquigrafía	39	9,3%	46	5,4%	41	6,5%	126	6,6%
Secretariado ejecutivo	36	8,6%	19	2,2%	43	6,8%	98	5,5%
Secretariado bilingüe	34	8,1%	49	5,8%	13	2,0%	96	5,0%
Auxiliar de contabilidad	0	0,0%	30	3,5%	54	8,5%	84	4,4%
Administración	14	3,3%	23	2,7%	22	3,5%	59	3,1%
Programación	3	0,7%	18	2,1%	38	6,0%	59	3,1%
Computación	0	0,0%	11	1,3%	46	7,2%	57	3,0%
Auditoría	3	0,7%	29	3,4%	5	0,8%	37	1,9%
Técnicas recepción	0	0,0%	11	1,3%	25	3,9%	36	1,9%
Contabilidad de costos	11	2,6%	19	2,2%	3	0,5%	33	1,7%
Secretariado ejecutivo bilingüe	4	1,0%	6	0,7%	21	3,3%	31	1,6%
Perforación IBM	12	2,9%	9	1,1%	1	0,2%	22	1,2%
Técnico en ciencias económicas	0	0,0%	18	2,1%	0	0,0%	18	0,9%
Secretariado inglés	5	1,2%	6	0,7%	6	0,9%	17	0,9%

Curso	1975		1980		1985		Totales	
	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.
Ventas	7	1,7%	8	0,9%	0	0,0%	15	0,8%
Archivos	3	0,7%	6	0,7%	5	0,8%	14	0,7%
Organización de bodegas	0	0,0%	9	1,1%	4	0,6%	13	0,7%
Administración de personal	0	0,0%	7	0,8%	3	0,5%	10	0,5%
Asistente administrativo	0	0,0%	7	0,8%	3	0,5%	10	0,5%
Técnicas de estudio	6	1,4%	0	0,0%	4	0,6%	10	0,5%
Contabilidad mercantil	5	1,2%	5	0,6%	0	0,0%	10	0,5%
Taquigrafía ingles	0	0,0%	0	0,0%	9	1,4%	9	0,5%
Redacción comercial	0	0,0%	5	0,6%	4	0,6%	9	0,5%
Relaciones públicas	5	1,2%	3	0,4%	0	0,0%	8	0,4%
Análisis de sistemas	0	0,0%	0	0,0%	7	1,1%	7	0,4%
Oficinista inglés	0	0,0%	0	0,0%	6	0,9%	6	0,3%
Otros	30	7,2%	13	15,3%	26	4,1%	69	3,6%
Totales	418	100,0%	848	100,0%	635	100,0%	1901	100,0%

Fuente. *La Nación*, enero-febrero 1975, 1980, 1985.

Las escuelas también debieron adaptar su oferta de cursos al los cambios tecnológicos, que se hacían cada vez más acelerados, aunque distaban mucho de la rapidez con la que se suceden en la actualidad, sin embargo ya para el año 1970 hacen su aparición los primeros cursos que especializados en la utilización de tecnologías informáticas, entre los que podemos incluir perforación de tarjetas IBM, programación de computadoras, procesamiento de datos en máquinas IBM y computación básica. Estos cursos no podían ser impartidos por cualquier escuela, obligó a varias de ellas entre las que destaca la Castro Carazo a realizar inversión en equipo de alta tecnología, también propició la creación de centros especializados en tecnología informática, como fue el caso de SERCOFI, una institución que brindaba servicios particulares a empresas y que al mismo tiempo era un centro de capacitación en el uso de tecnología informática. A partir de esto se abre la opción de que en la década de 1970, las escuelas comerciales encontraran otro vacío educativo en el que finalmente pudieron insertarse exitosamente a pesar del agotamiento del modelo de expansión estatal, ya que las tecnologías informáticas llegaron a ocupar un papel central en las nuevas actividades económicas de la Costa Rica de tendencia neoliberal de los años siguientes.

Según la información del gráfico 1, el crecimiento en el número de escuelas publicitadas tiende a frenarse, comportamiento que puede deberse a causas externas, los efectos de la crisis de inicios de la década de 1980, tuvo consecuencias desastrosas para los sectores económicos que se habían beneficiado del proyecto liberacionista, en especial para las instituciones y empresas que formaban parte del sector público, y que además eran las principales fuentes de empleo para los egresados de las escuelas comerciales. El Estado costarricense frenaba su proceso expansivo que había sido sostenido en los últimos gobiernos mediante un excesivo endeudamiento, la tendencia a la desarticulación de numerosas instituciones públicas tuvo un efecto negativo en el mercado laboral (Castro, 1994: 27), perdiéndose así muchos de los puestos de trabajo dentro de la burocracia estatal y personal secretarial y de asistencia en el sector privado, además de una considerable reducción de los salarios que restaba atractivo a las carreras ofrecidas por las escuelas comerciales.

Pero es necesario tener en cuenta que las escuelas comerciales tenían la capacidad de responder con modificaciones institucionales, que adaptaban la manera en que la escuela funcionaba de acuerdo a las condiciones imperantes en el mercado (Meir, 2008: 360-366). En otras coyunturas ya habían demostrado una gran capacidad de adaptación, pero esta era diferente ya que se trataba de un proceso que parecía no tener retroceso a mediano plazo, la desarticulación estatal era un hecho y la penetración de capital extranjero en el ámbito empresarial del sector terciario parecía ser la vía que recorrería el país en los años siguientes (Barahona, 1999: 97-140). Por tal motivo la

información correspondiente a los cambios en la oferta de cursos entre 1980 y 1985, no debe interpretarse como un reflejo de la demanda existente en el mercado de la educación comercial, sino más bien como el intento de las escuelas con mayor capacidad económica y de adaptación, de ir relegando a un segundo plano su participación en el ya poco atractivo mercado de educación comercial, para comenzar a incorporarse al de la educación superior privada.

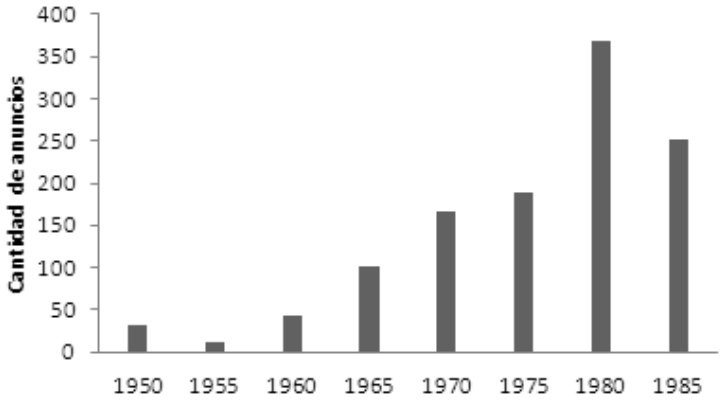
Cursos independientes o carreras cortas, como mecanografía, taquigrafía, secretariado, oficinista, auxiliar de contabilidad, siguieron estando entre los más anunciados, pero no porque la demanda haya aumentado necesariamente, sino porque el nicho que ocupaban dentro de la demanda educativa se ha reducido y la publicidad se hace muy necesaria al hacerse más intensa la competencia. Los salarios de los trabajos burocráticos subordinados eran bajos, la universidad aunque no garantizaba un empleo mejor remunerado en épocas de crisis, por lo menos brindaba una preparación que le daba esa posibilidad, con la ampliación de la matrícula en las instituciones estatales y en la UACA, la educación comercial comenzaba a dejar de ser ese canal de movilidad social que hasta cierto punto fue para los sectores medios durante la época entre 1950 y 1980, las carreras universitarias comenzaban a ser una opción viable. La educación comercial se convirtió en un sector marginal del sistema educativo y en un mercado poco atractivo en el que las escuelas menos flexibles intentaron mediante el bombardeo publicitario, acceder a lo que quedaba de la demanda de educación comercial.

Las escuelas más importantes trataron de sacarle provecho al cambio tecnológico que ya para entonces se veía inevitable, la introducción de sistemas informáticos en el quehacer de las instituciones y las empresas con capacidad de hacerlo. Castro Carazo, Boston y Ávila, invirtieron en laboratorios de cómputo para impartir cursos de programación y operación de computadoras, junto con algunas instituciones especializadas ya consolidadas, como SERCOFI y Burroughs, y algunas nuevas como ENCE e ILAC, también dedicadas a la difusión de conocimientos informáticos, si se observa en el anexo 2, son los de mayor crecimiento entre 1980 y 1985. Otras escuelas también importantes como American Business Academy, Manuel Aragón; ITEA, Atenaia e ITAN, optaron por profesionalizar aun más sus cursos al igual que Castro Carazo, se fue dando una transformación de escuelas comerciales en instituciones parauniversitarias, al tiempo que continuaban impartiendo cursos independientes al estilo de las escuelas comerciales, junto con las carreras que el Estado reconocía a nivel parauniversitario.

La función de la publicidad en la construcción de una institucionalidad adaptable a los cambios en el mercado

Antes de 1950, en una sociedad costarricense con características aldeanas y con una estructura productiva poco diversificada (Molina, 2002: 82-100) y un aparato estatal relativamente pequeño (Rovira, 2000: 39-63), la educación no era la principal vía de movilidad social, sino que había otras que generalmente estaban más relacionadas con el talento y los conocimientos adquiridos en la práctica de un oficio, sin embargo después de la década de 1950, las escuelas se valieron de la progresiva diversificación y complejización de la estructura productiva y el mercado laboral, para justificar la necesidad de estudiar como requisito para conseguir un trabajo. A partir de esta justificación, trataron de construirse una imagen que les permitiera presentarse como las mejores opciones educativas, para esto se publicitaron con bastante frecuencia en los principales medios de comunicación de la época, especialmente en la prensa escrita. El gráfico 2 muestra el comportamiento de la publicidad de las escuelas comerciales durante todo el periodo en estudio, esta información será analizada de manera conjunta con el cuadro 1, en el que se ha cuantificado la información que es presentada en la publicidad como ventajas comparativas frente a las escuelas competidoras, lo que permite entender la construcción de una distinción como una herramienta que junto con el *amorfismo institucional*, ayudó a las escuelas a cimentarse en medio de una intensa competencia y una época de cambios en el mercado laboral.

Gráfico 2. Costa Rica. Cantidad de anuncios de escuelas comerciales privadas por año (1950-1985)



Fuente. *La Nación,* **enero-febrero 1950, 1955, 1960, 1965, 1970, 1975, 1980, 1985.**

En la década de 1950, la cara de la institución era mucho más humana, en los anuncios aparecía el nombre del director o de los profesores, incluso algunos datos biográficos que respaldaban la calidad del cuerpo docente. Esta práctica era importante en una época en la que no existían regulaciones estatales a este tipo de educación, la garantía de calidad era la palabra del director y la respetabilidad de los profesores, además en una sociedad todavía aldeana el honor, la respetabilidad y la honradez, era valores que se tenían en muy alta estima, y que funcionaban muy bien en el establecimiento de relaciones interpersonales (González, 2005: 15), al parecer esta costumbre aun regulaba las relaciones entre la sociedad y algunas instituciones. La publicidad era también muy escasa por la poca competitividad que había entonces en el mercado, debido a factores analizados en el punto anterior.

Conforme el Estado trató de regular este tipo de educación en la década de 1960 (Calvo, 1971: 1-33), el pacto entre caballeros o damas, fue perdiendo importancia hasta ser casi sustituido por una leyenda que indicara el reconocimiento por parte del Estado, se trataba de una manifestación de este último interviniendo en las relaciones entre personas e instituciones privadas, algo que fue común y necesario en muchos casos. Sin embargo, en un mercado en el que participaban tantas instituciones en un espacio territorial tan reducido, el reconocimiento estatal no era una garantía de superioridad, así que pronto tomaron importancia otros aspectos, como el establecimiento de lazos con escuelas o asociaciones extranjeras, algo que solo estaba al alcance de las instituciones más consolidadas, como la American Business Academy, con lo cual lograban distanciarse de sus competidores menos organizados y consolidarse como una academia de élite.

Por otra parte las escuelas más pequeñas optaron por ofrecer numerosas ventajas a los estudiantes, como facilidad de horarios, becas, facilidades de pago, precios accesibles y una preparación completa en el menor tiempo posible. Conforme avanza el periodo el asunto del tiempo se hace cada vez más importante y comienza a estar presente también en la publicidad de las escuelas más consolidadas.

La década de 1970 enfrentó a las escuelas con nuevos desafíos, el principal de ellos fue la ampliación de la matrícula universitaria, ya que la educación superior ofrecía mejores expectativas de movilidad social, una educación considerada como más prestigiosa y además con la garantía del Estado en el caso de las universidades públicas. Ya se explicó antes que esto reducía el segmento del mercado acaparado por las escuelas privadas, ya que llenaban un vacío institucional entre una secundaria expandida y una universidad cerrada a las mayorías, su reto estaba ahora en sobrevivir ante la reducción de ese espacio.

Cuadro 1. Costa Rica. Características institucionales de las escuelas comerciales según cantidad de apariciones en anuncios (1950-1985). Cifras absolutas y relativas

Característica	1950		1955		1960		1965		1970		1975		1980		1985		Totales	
	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.	Cant.	Porcent.
Rapidez	4	2,9%	2	5,0%	16	13,8%	52	15,8%	96	18,6%	67	12,4%	176	20,2%	139	18,6%	552	16,7%
Metodología	12	8,7%	0	0,0%	3	2,6%	23	7,0%	49	9,5%	75	13,8%	114	13,1%	121	16,2%	397	12,0%
Horarios	24	17,4%	8	20,0%	22	19,0%	23	7,0%	44	8,5%	36	6,6%	71	8,2%	90	12,0%	318	9,6%
Reconocimiento	1	0,7%	1	2,5%	3	2,6%	35	10,6%	54	10,4%	30	5,5%	62	7,1%	65	8,7%	251	7,6%
Experiencia	10	7,2%	4	10,0%	12	10,3%	11	3,3%	23	4,4%	27	5,0%	63	8,4%	73	9,7%	223	6,8%
Calidad	11	8,0%	4	10,0%	8	6,9%	34	10,3%	25	4,8%	62	11,4%	53	6,1%	5	0,7%	202	6,1%
Nombre resp.	23	16,7%	6	15,0%	19	16,4%	19	5,8%	42	8,1%	18	3,3%	20	2,3%	16	2,1%	163	4,9%
Buenos prof.	2	1,5%	2	5,0%	7	6,0%	17	5,2%	21	4,1%	29	5,4%	46	5,3%	28	3,7%	152	4,6%
Precios bajos	10	7,2%	3	7,5%	15	12,9%	39	11,9%	18	3,5%	13	2,4%	41	4,7%	8	1,1%	147	4,5%
Promociones	0	0,0%	0	0,0%	5	4,3%	18	5,5%	27	5,2%	32	5,9%	38	4,4%	6	0,8%	126	3,8%
Especialización	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	0,2%	31	5,7%	41	4,7%	48	6,4%	121	3,7%
Fundación	6	4,3%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	2	0,4%	12	2,2%	20	2,3%	46	6,1%	86	2,6%
Buena org.	4	2,9%	0	0,0%	0	0,0%	17	5,2%	15	2,9%	15	2,8%	23	2,6%	1	0,1%	75	2,3%
Éxito de estud.	15	10,9%	1	2,5%	0	0,0%	0	0,0%	10	1,9%	24	4,4%	12	1,4%	12	1,6%	74	2,2%
Prestigio	2	1,5%	1	2,5%	0	0,0%	0	0,0%	13	2,5%	5	0,9%	38	4,4%	2	0,3%	61	1,8%
Estudiar en casa	6	4,3%	3	7,5%	6	5,2%	7	2,1%	13	2,5%	3	0,6%	15	1,7%	7	0,9%	60	1,8%
Innovación	5	3,6%	0	0,0%	0	0,0%	2	0,6%	12	2,3%	12	2,2%	6	0,7%	17	2,3%	54	1,6%
Edificio	0	0,0%	3	7,5%	0	0,0%	5	1,5%	0	0,0%	5	0,9%	11	1,3%	28	3,7%	52	1,6%
Otros	3	2,2%	2	5,0%	0	0,0%	27	8,2%	52	10,1%	46	8,5%	20	2,3%	37	4,9%	187	5,7%
Totales	138	100,0%	40	100,0%	116	100,0%	329	100,0%	517	100,0%	542	100,0%	870	100,0%	749	100,0%	3301	100,0%

Fuente. *La Nación,* enero-febrero 1950, 1955, 1960, 1965, 1970, 1975, 1980, 1985.

La disminución brusca en la cantidad de anuncios de ciertas escuelas nacionales importantes para 1985, obedece también a la necesidad de estas escuelas de encontrar un nicho más adecuado dentro del sistema educativo. Una manera de distinguirse era disminuir la frecuencia con la que se publicitaba, esto daba a entender que la escuela ya había adquirido cierto prestigio como institución y no necesitaba de anunciarse constantemente, esto se complementaba con el aumento del tamaño del anuncio y el énfasis en los contenidos del programa de carrera, dejando otros datos como los costos, promociones, horarios, entre otros a disposición de quien estuviera interesado en comunicarse telefónicamente con las oficinas, esta práctica los acercaba a los anuncios puramente informativos de las universidades públicas y de la UACA y sus colegios asociados.

El cambio en los contenidos de la publicidad se debe a que ya para la década de 1980, se estaba dando una transformación en la que las escuelas comerciales buscaban organizar institucionalmente de una manera más compleja y convertirse en instituciones parauniversitarias. Este proceso se dio con mayor nitidez en escuelas dedicadas a las ciencias contables y la administración de negocios, entre las que podemos contar al Instituto Técnico de Administración de Negocios (ITAN), el Instituto Superior de Administración de Empresas (ISAE), la Escuela Superior de Administración de Negocios (ESAN), el Instituto de Tecnología Administrativa y el Instituto de Profesionalización en Ciencias Contables (IPECCO) el cual era una división con grado parauniversitario de la Escuela de Comercio Manuel Aragón. Pero además de estas instituciones parauniversitarias, otras escuelas como la Castro Carazo, Boston, American Business Academy, entre otras, seguían presentándose como reconocidas por el Estado, pero algunas de ellas ya trataban de equiparar tanto sus programas como su publicidad a los estándares que el mercado exigía a las instituciones parauniversitarias.

El ofrecimiento de un rápido aprendizaje fue sin duda una característica de este tipo de instituciones desde sus inicios, sin embargo para este periodo hay que hacer una distinción, porque un rápido aprendizaje en la Escuela Castro Carazo o en el ITAN, donde se estudiaba una carrera de entre dos y tres años, con posibilidades de especialización o convalidación universitaria, era una estrategia para atraer a recién graduados, que se quedaban sin cupo en la universidad o que optaban por un periodo de estudios más corto que el universitario. Mientras que el rápido aprendizaje de "mecanografía en un mes" de la Escuela Smith Corona o de CELEM, buscaba más bien atraer a jóvenes con menores posibilidades económicas y que ya trabajaban en algún puesto subordinado y necesitaban mejorar sus conocimientos básicos con un curso acelerado.

Las instituciones que buscaban destacarse hicieron un uso cada vez más frecuente del recuerdo de sus orígenes, se hablaba de los años de experiencia, se incluía la fecha de fundación o se difundían anuncios conmemorando aniversarios, la permanencia en el tiempo era ya una marca de distinción que hablaba muy bien de la solidez de la institución, a lo que se le sumó la mención no solo que los profesores eran buenos, sino que eran también profesores universitarios, por lo que la vieja práctica de incluir el nombre del responsable del curso fue retomada incluyendo además en muchos casos la fotografía y el currículum. El poseer modernas y amplias instalaciones se convirtió en una característica necesaria para las escuelas que buscaban competir al nivel paruniversitario, esto se demostraba enfatizando en la existencia de laboratorios de cómputo, parqueos, aulas espaciosas o simplemente incluyendo una foto o dibujo del edificio en el que se ubicaba la escuela. La especialización en una o dos carreras fue una de las características propias de las instituciones parauniversitarias, mientras que otro tipo de escuelas ofrecían una serie de cursos diferentes, pero sin la profundidad de las instituciones especializadas.

Las nuevas condiciones que el mercado exigía a las instituciones hicieron que algunas de ellas tuvieran que realizar inversiones importantes en equipos de cómputo, instalaciones, contratación de personal mejor cualificado, entre otros gastos, que contribuyeron a elevar los costos del servicio, por lo que lograron que algunas de sus carreras fueran financiadas por CONAPE, como lo hizo el ITAN con su carrera de administración de negocios. Éste puede verse ya como el inicio de la transformación que llevó a varias de estas instituciones parauniversitarias a convertirse en universidades privadas, una legislación permisiva, una capacidad de adaptación que descansaba en la ausencia de valores fundacionales y en la necesidad de aprovechar espacios y condiciones favorables dentro del mercado educativo, hicieron de estas escuelas cambiaran conforme los sectores medios comenzaban a ver en las carreras universitarias más rápidas una opción más atractiva que los estudios comerciales tradicionales.

El auge de las universidades privadas en la década de 1990 no debe verse solo como una transformación dentro de la UACA, cuando sus colegios asociados comenzaron a independizarse, sino también como un proceso en el que las más importantes de las escuelas comerciales aprovecharon su flexibilidad institucional y los recursos económicos con los que contaban, para mudarse de nicho dentro del sistema educativo, abandonando la competencia con escuelas menos consolidadas y adaptadas, que siguieron sobreviviendo en un mercado que se hacía cada vez más pequeño para tantas escuelas, por lo que tuvieron que bajar los precios, ofrecer promociones, aportar materiales gratis, y otras estrategias que evidenciaban que ya no competían por satisfacer la misma demanda.

Conclusión

La presencia de la educación comercial dentro del sistema educativo costarricense se remonta hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando convencidos de la necesidad de difundir conocimiento acorde a las exigencias de la incorporación de Costa Rica al mercado mundial, mediante la agroexportación y la importación de bienes manufacturados y de consumo de lujo, algunos individuos deciden impartir cursos de ese tipo, al tiempo que los políticos liberales intentan incluir dichas asignaturas en los programas de secundaria. Ambos esfuerzos fueron efímeros o inconstantes y la educación comercial permaneció por varias décadas como un sector marginal del sistema educativo.

En la década de 1920, unas pocas escuelas lograron consolidarse amparadas en el crecimiento económico que siguió a la Primera Guerra Mundial. Ya para una época tan temprana, las escuelas comerciales muestran una característica dependencia a factores externos capaces de generar dentro de la sociedad y la estructura económica, las condiciones necesarias para el sostenimiento de dichas instituciones. A pesar de que la primera posguerra permitió la aparición de escuelas, sería necesario esperar hasta la década de 1950, cuando en medio de la recuperación económica de otra guerra mundial y de cambios importantes en la política, la economía y la sociedad costarricense en general, para que se formara un mercado educativo competitivo, con la creación de numerosas instituciones de ese tipo.

El modelo de desarrollo liberacionista que tuvo como resultado además de un marcado crecimiento económico basado en la maximización de la productividad a través de la planificación y la regulación de las relaciones capitalistas, un acelerado proceso de concentración de las actividades productivas y de la población en un espacio muy reducido del territorio nacional, haciendo que las relaciones socio-ocupacionales fueran cada vez más complejas, haciendo necesaria la preparación previa al trabajo. En un momento de crecimiento estatal si precedentes en la historia nacional, se propició una importante demanda de trabajadores de oficina, principalmente en el campo secretarial. Las escuelas comerciales aprovecharon esta coyuntura para consolidarse y multiplicarse, creando un competitivo mercado que se expandió de manera constante hasta el inicio de la década de 1970, el cual participaba de una relación de retroalimentación con otros procesos como la expansión estatal, la incorporación de la mujer al mercado laboral y la urbanización.

A partir de mediados de la década de 1970 el sector empieza a perder su fuerza expansiva, en parte por la apertura de nuevas opciones académicas con la ampliación de la educación superior y luego con el final de la época expansiva del Estado, lo cual resta posi-

bilidades de conseguir empleo a los graduados de las escuelas comerciales. Ambos factores provocaron que el mercado de la educación comercial perdiera su atractivo económico y se intensificara la competencia para captar una demanda cada vez más reducida.

En resumen, el mercado de la educación comercial era muy vulnerable a los cambios en el contexto social y económico, por tanto las escuelas crearon estrategias de transformación acelerada y algunas veces anticipada, gracias a que su organización institucional era susceptible a cambiar de acuerdo a las exigencias del entorno. Al mismo tiempo las escuelas más importantes lograron a través de la publicidad, construir una imagen institucional más atractiva a un segmento de la población que ya no encontraba atractivas las ofertas de la educación comercial, con lo cual se inició el proceso de transformación que originó la educación parauniversitaria ayudando a la creación y expansión de un mercado de educación superior en Costa Rica.

Bibliografía

Araya Pochet, Carlos (1990), "Las transformaciones de la educación superior estatal en la década de los 70", en *revista de Ciencias Sociales,* núm. 49-50, pp. 49-62.

Barahona Montero, Manuel (1999), "El desarrollo económico", en Juan Rafael Quesada Camacho, *et al*., *Costa Rica contemporánea, raíces del estado de la nación*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, pp. 97-140.

Bianchetti, Gerardo (2007), "De la educación como 'capital humano' a la educación como 'accountability': un sinuoso periplo que señala los cambios en la relación educación, economía y trabajo en las sociedades capitalistas", en *Trabalhonecssário*, vol. 5, núm. 5 pp. 8-16.

Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement.* Paris, Les éditions de minuit.

Calvo Jiménez, Hilda (1971), *Cien años de la educación comercial pública en Costa Rica: 1870-1970.* Tesis de licenciatura en Administración de Negocios, Universidad de Costa Rica.

Carvajal Alvarado, Guillermo y Jorge Vargas Cullel (1987), "El surgimiento de un espacio urbano metropolitano en el Valle Central de Costa Rica, 1950-1980", en *Anuario de Estudios Centroamericanos,* vol. 13, núm. 1, pp. 71-94.

Castro, Carlos (1994), *Estado y sectores medios en Costa Rica: el redimensionamiento de un pacto social, 1980-1992.* Tesis de maestría en Sociología, Universidad de Costa Rica.

Chávez Villalobos, Flor (1983), *La carrera de contador privado en las escuelas de comercio de Costa Rica.* Tesis de licenciatura en Administración de negocios, Universidad de Costa Rica.

De la Cruz, Vladimir (2003), "La educación y la cultura costarricense en el siglo XIX: de las Cortes de Cádiz a las reformas educativas", en Jorge Mario Salazar Mora (ed.), *Historia de la educación costarricense*. San José, Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, pp. 1-71.

Estrada, Carlos, *et al* (1986), *Crecimiento burocrático del Estado durante el periodo 1970-1985*. Tesis de Licenciatura en Administración Pública y Administración de Negocios, Universidad de Costa Rica.

Gill, Clark (1980), *The educational system of Costa Rica.* Washington D. C., U.S. Dept. of Education.

González Ortega, Alfonso (2005), *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense: 1950-1960.* San José, EUCR.

Lee, Jeong Kyu (2006), "Educational fever and South Korean higher education", en Revista *Electrónica de Investigación Educativa,* vol 8, núm 1, pp. 1-14.

López Oviedo, Xinia (comp.) (2001), *Educación técnica y formación profesional en Costa Rica.* San José, SINETEC.

Meier, Kenneth (2008), *The community college mission: theory and history, 1930-2000.* UMI, Ann Arbor.

Meza, Tobías (1999), "Ecología y población", en Juan Rafael Quesada Camacho, *et al*., *Costa Rica contemporánea, raíces del estado de la Nación.* San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, pp. 197-238.

Molina Jiménez, Iván (2007), *Educación y sociedad en Costa Rica: de 1821 al presente (una historia no autorizada).* San José, Centro de Investigaciones en Identidad y Cultura Latinoamericanas UCR.

—, (2002), *Costarricense por dicha. Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX.* San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Quesada Camacho, Juan Rafael (2002), "Un siglo de educación costarricense: 1814-1914", en Ana María Botey Sobrado (coord.), *Costa Rica. Desde las sociedades autóctonas hasta 1914.* EUCR, pp. 363-408.

Rodríguez, Carlos (1993), *Tierra de labriegos.* San José, FLACSO.

Rovira Mas, Jorge (2000), *Estado y política económica en Costa Rica, 1948-1970.* San José, EUCR.

Rubenson, Kjell (1994), "Adult education policy in sweden", en *Policy Studies Review,* vol. 13, núm. 3, pp. 367-386.

Rury, John L. (2002), *Educational and social change: themes in the history of american schooling.* Erlbaum Associates.

Sanderson, Michael (2007), "Educational and economic history: the good neighbours", in *History of education,* vol. 36, núms. 4-5, pp. 429-445.

Solís Avendaño, Manuel (1981), *Desarrollo rural.* San José, EUNED.

Song Seng, Law (2007), "Vocational technical education and economic development - The Singapore experience", in *ITE Paper, vol.* 9.

Tilak, Jandhyala (2002), "Vocational education and training in Asia", in John Keeves y Rye Watanabe (eds.), *The handbook on educational research in the Asia Pacific Region.* Kluwer Academic Publishers.

Vebblen, Thorstein (2004), *Teoría de la clase ociosa.* México, Fondo de Cultura Económica.

Vega, Mylena (1982), *El Estado costarricense de 1974 a 1978: CODESA y la fracción industrial.* San José, Editorial Hoy.

Vitarelli, Marcelo Fabián (2010), *Economía, sociedad y educación.* Ediciones EUMED.NET.

Pensar históricamente: aportaciones del cine para la enseñanza de la historia

Horacio Meléndez López[1]

Reflexiones sobre el pensamiento histórico

Desde el siglo XIX la enseñanza de la historia, que nace con las escuelas, se convierte en uno de los principales propósitos de los gobiernos nacionales, ya que la narración histórica se considera esencial en la obtención de pertenencia a un "pueblo", territorio o nación y desde esa época hasta la actual, la enseñanza de tal asignatura se convierte en un problema álgido a resolver para todos los docentes de todos los niveles educativos pero sobretodo de los de educación básica. Despertar el interés de sus alumnos por la historia se convierte, a veces, en un insuperable reto, al igual que los que tienen los alumnos del sexto grado al *comparar formas de vida de distintos pueblos y culturas a lo largo de milenios y siglos y de distinguir cómo han influido en la conformación de los rasgos culturales que nos dan identidad y diferencian como seres humanos* (Programa 2010: 193). Desde el discurso del programa actual de la Reforma Integral de la Educación Básica (RIEB) el enfoque de la enseñanza de la historia es formativo, lo que implica evitar prácticas que privilegien la memorización de nombres y fechas para priorizar la comprensión temporal y espacial de sucesos y procesos. Desde la RIEB en lo que respecta a historia, considera que los conocimientos históricos no son una verdad absoluta y única y por tanto recurrir a diversas fuentes y a diferentes puntos de vista sobre un mismo acontecimiento, es ayudar a formar un "espíritu crítico", reconocer pero sobretodo analizar que estudiantes y maestros comúnmente comparten nociones y representaciones de los acontecimientos. Ayudar a formar este espíritu crítico, base para la obtención de "conciencia histórica", es lo que se entiende como pensamiento histórico.

Pero ¿qué es pensar históricamente? Parece que la respuesta a esta pregunta fuera sencilla, desde el sentido común se responde de manera inmediata y sin mucha reflexión. La concepción de que la historia es guía para la acción, es lo que de manera implícita se encuentra en la idea de que la historia es "maestra de la vida" como acontecimientos "memorables" e inamovibles, es bastante popular y nos llega de los viejos anales de la Roma clásica, que se testimonian en documentos que son narraciones como las de Cicerón o Tácito o en documentos oficiales de Estado, base de las "verda-

[1] Maestro en Educación. Escuela Normal Rural Mactumactzá, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

des históricas" difundidas por el positivismo desde el siglo XIX y que imparten lecciones como el que "no conoce la historia está condenada a repetirla". Por tanto, pensar históricamente bajo este enfoque es conocer el pasado, para de ello deducir lo que las experiencias de la humanidad nos "enseñan", entendiéndose como humanidad lo que se ha considerado importante para incluirse según la opinión de los que seleccionan los acontecimientos para ser "memorables". Estas interpretaciones han llegado a nosotros en forma de relatos y en éstos hay una inducción a "pensar históricamente", de trasmitir un discurso que generalmente (sobre todo en los textos escolares) emplea un lenguaje que divide a los acontecimientos en dignos de ser recordados u olvidados, personajes en héroes y villanos o pueblos civilizados o bárbaros. Una historia decimonónica que pretende que el pensar históricamente arribe a la aceptación del presente como fin de la historia, como culminación del "progreso" y por tanto en la aceptación del *status quo* y del poder en turno.

¿Es esto lo que los escolares deben saber o tener como pensamiento histórico cuando ellos culminen el ciclo básico? ¿Qué deben ser capaces de hacer? Seguramente la respuesta más adecuada a esta pregunta no es que los hechos deben ser recordados. La acusación más reiterativa de lo que la historia es, y sobre todo de cómo se enseña en el nivel educativo básico y (no solo en él) es el de la memorización de datos y fechas. Definir lo que es el pensamiento histórico también definirá que debe evaluarse en el aprendizaje de esta asignatura. La forma más común de abordar los acontecimientos históricos es el de la progresión acumulativa, una visión lineal impuesta desde occidente. Se llega en el caso de nuestro país que los estudiantes de secundaria tendría que ver un conjunto de acontecimientos imposibles por su cantidad de ser apresables por los estudiantes y posiblemente por los propios maestros.

Pensar históricamente según Peter Seixas, coincidiendo con el británico Ken Osborne, se pueden resumir en seis nociones:

- Establecer el significado histórico, ¿por qué nos importa hoy ciertos acontecimientos?, es decir entender ciertas tendencias y temas históricos desde el presente.
- Utilizar la evidencia como principal fuente (cómo hacerlo, cómo seleccionar). Interpretar y contextualizar las fuentes de un evento histórico.
- Identificar continuidades y cambios.
- Analizar causas y consecuencias (Cómo y porqué ciertas condiciones y acciones provocan otras).
- Tener una perspectiva histórica la comprensión del pasado como "un país extranjero", con sus diferentes contextos sociales, culturales, intelectuales, emocionales.

- Entender la dimensión moral de las interpretaciones históricas que atraviesa los otros aspectos. ¿Cómo consideraban los valores en el periodo histórico estudiado? ¿Qué se diferencia de hoy?

Seixas reconoce que estos elementos del pensamiento histórico empatados con las competencias de la alfabetización histórica, no son la última palabra con respecto al pensamiento histórico ni la única manera de acercarse a él, señala que no son técnicas sino *un conjunto de conceptos básicos que guíen la práctica y la forma de la historia, a fin de comprender la continuidad y cambio* (p. 3). Comenta además que el pensamiento histórico alcanza sentido solo con el contenido sustantivo.

En este tiempo educativo de ponderación de las competencias, con una fuerte tendencia a desarrollar las habilidades cognitivas y destrezas para la eficiencia y la eficacia de la formación del nuevo "capital humano". Y donde de manera marginal se trata la formación de un pensamiento crítico, es momento de que la nueva historia y sobre todo su enseñanza a estas generaciones, aporte con el desarrollo del concepto de *pensamiento histórico*, la actitud social necesaria para una convivencia humana más justa y democrática. El cine puede ser un artefacto de comunicación que apoye a los docentes a tener éxito en este propósito.

El cine como herramienta didáctica

Las cualidades del cine como artefacto motivador para la reflexión o la enseñanza tienen un amplio antecedente. En México en una revista editada por la dirección de Instrucción Pública de Distrito Federal en 1907, ponderaba el empleo de "vistas" y del cine en la ilustración de las "clases", señalando la cercanía que estas imágenes daban al alumno de lo que no podía ver por su lejanía o por otro motivo. La posible razón es que este espectáculo remueve a partir de las emociones, elementos cognitivos y reflexivos que pueden aprovecharse para promover la comprensión. Henry Giroux en *Cine y entretenimiento* (2003) comenta que utilizar películas en sus clases permite que sus estudiantes conecten distintas experiencias que oscilan entre lo atractivo del filme como entretenimiento y la provocación de las películas como práctica cultural. La clave del cine consiste en un acercamiento a la realidad, a su conciencia y como dice Edgar Morin: *El arte del cine se capta como la parte emergida de la conciencia de nuestra cotidianeidad [...] y por tanto hay que interrogar al cine considerándolo en su totalidad humana* (p. 33). Ya en *El arribo del tren a la gáre de la Ciotat* de los hermanos Lumiére filmada en 1895 expone esta doble experiencia de acercamiento a la realidad a través de la ficción de las imágenes.

El cine es un extraordinario testimonio visual: artístico, sociológico, testimonio del imaginario, y por tanto el cine es la reunión de todo; un testimonio histórico. El cine también es un discurso coherente en su propia racionalidad, y está dispuesto a ser desentrañado, generalmente es una narrativa (que ha expuesto en múltiples formas) y que reconozco, más apunta a la emoción que a la razón del espectador-lector. De lo que estoy seguro es que es una herramienta que en buenas manos puede conducir al pensamiento crítico, que en nuestra disciplina sería el pensamiento histórico. El empleo del cine en este siglo XXI sigue siendo básico como material para documentar la historia, porque no solo los acontecimientos más importantes de los dos anteriores siglos han sido registrados por el magistral invento de los Lumiére, sino la vida cotidiana y la cultura de muchos pueblos nos llegan al presente con la luminosidad de las imágenes en movimiento. También sus posibilidades didácticas son invaluables porque nos permite entender a partir de un lenguaje icónico, símbolos que tienen distintas significaciones para el espectador, y que podría ayudar al entendimiento de los acontecimientos narrados y a formular juicios sobre éstos. El cine nos permite comprender las visiones de los procesos sociales que narran de la época en que fueron hechas, un extraordinario ejemplo es el de *Tiempos Modernos* (1935) del genial cineasta Charles Chaplin, este filme nos hace entender, de la manera más brillante, la humorística, los procesos del impacto social que la gran depresión del 29 tuvo en el mundo de la época.

La referencia de un filme hecho para el entretenimiento, como varios realizados por este genio de la cinematografía mundial señalando sus posibilidades de documento histórico, nos indica una paradoja, ¿cómo una película que es ficción puede utilizarse como documento para la historia? La respuesta está en que en ella se refleja no solo lo que el director nos quería comunicar (y que en Chaplin se explica por sus convicciones políticas), sino también la época en que esta película fue realizada. Como documento para testificar la historia, como fuente primaria, bien empleada por un docente puede encausar a la reflexión crítica de sus alumnos.

Y no saliéndonos de la época pero en Alemania, el escritor S. Kracauer comenta en el clásico libro *De Caligari a Hitler* (1961) que el filme *El gabinete del doctor Caligari* y otras joyas de la cinematografía alemana de la corriente artística "expresionista" nos hace comprender lo que en ese país fue la República de Weimar, y como en ellos, los filmes ponía al desnudo un alma alemana que preludió al nazismo. Escribe Krancauer: *Lo que reflejan los filmes no son tanto credos políticos como disposiciones psicológicas, esas leyes profundas de la mentalidad colectiva que se ramifican más o menos bajo la dimensión de la conciencia* (1961: 35).

Otro ejemplo lo encontramos en los comentarios tan acertados de Carlos Monsiváis, cuando se refiere a la llamada *Época de oro del cine mexicano* en los años 40 e inicios de los 50. El cine documenta la vida y las representaciones sociales y culturales de esa época como se señala en la exposición *Del rancho a la capital* (Museo del Estanquillo, Ciudad de México, enero-agosto 2012) con documentos, películas y textos de este gran conocedor de la cultura nacional, que refiriéndose a los procesos de urbanización, nos comenta sobre las vecindades y el arrabal: *Las vecindades las comunas al alcance de los pobres que requiere para concretarse de los géneros corales: el melodrama, donde el barrio es la fatalidad y la comedia, donde la imposibilidad de abandonar el barrio es el principio y fin del relajo [...] Durante 30 años el cine de barrio es el genuino "castillo de la pureza", la catarsis múltiple de los que gozan el solitario en la oscuridad de la sala que sueña con la beldad inaccesible...*

Las posibilidades que tiene el cine en relación con la enseñanza de la historia se multiplican como en los dos casos comentados anteriormente con las "mentalidades" de dos pueblos y casi la misma época. En conclusión, como señala Jackson Martin, *en la vida de muchos contemporáneos el cine se convierte en un poderoso medio de acción en los asuntos humanos* (1983: 13).

EL CINE ENSEÑA

El cine comercial, entre otros aspectos que son necesarios reflexionar, enseña. Su penetración ideológica es indudable, pero el cine ha sido, es y puede ser aprovechado como propaganda, como en la Alemania nazi, con Goebbels, o el reconocimiento de Lenin en la construcción del régimen soviético que en el decreto de 1919 se reconocía al cine como, de todas las artes, el cine es el más importante para la revolución.

Imagen, movimiento y sonido –en un segundo 24 fotogramas pasando por la luz de un proyector que el ojo percibe como un segundo de movimiento– ha cautivado a las masas, es un espectáculo accesible para todos, el más popular. En el mundo social capitalista cubre varios propósitos, los grandes consorcios deben educar a las masas pero esto no es explícito, y como en la historia se construyen arquetipos, héroes y villanos, desde Tom Mix hasta Batman, o Pedrito Infante el carpintero de Ismael Rodríguez, en *Nosotros los pobres* y en *Ustedes los ricos*. El cine es sutilmente didáctico cuando, por ejemplo, en las películas de Hollywood, exhibe *el American way of life* como modelo a seguir en el mundo.

Los noticiarios, y las "actualidades" que, comúnmente se exhibían antes de la película principal, son ahora valiosos documentos históricos que se analizan para comprender los procesos sociales y culturales de la época en que fueron filmados. Éstos que tenían el propósito de no ser "ficción", sino de documentar la realidad se cons-

truían con fines propagandísticos durante la segunda guerra mundial, en donde sobre un mismo evento había dos versiones, uno de ellos será la del enemigo. Destaca por la calidad de su factura las realizadas por el genial cineasta norteamericano John Ford.

El cine que generalmente no pretende historiar sino solamente narrar, dramatizar o poetizar sobre un hecho o impresión, posiblemente puede obtenerse de él mas valores de interpretación histórica, que muchas "biografías" de gentes históricas o de versiones amañadas sobre hechos o acontecimientos.

Todo filme de décadas pasadas pueden considerarse documentos históricos, pero también lo son aquellos que marcaron hitos en el lenguaje cinematográfico o porque son extraordinarias obras de arte, los filmes de esta categoría son innumerables, como ejemplo damos *Metrópolis*(Lang Fritz, 1927), *Ciudadano Kane* (Welles O., 1941), *Cantando en la lluvia* (Donnen, 1952).

Dentro de la filmografía mundial hay muchos temas de corte histórico, algunos de gran calidad, pero otros, la gran mayoría, presentan acontecimientos o recreaciones de época con gran fantasía. Del primer tipo tenemos muchos ejemplos, desde *Napoleón* (Gance, 1927); *Octubre* (Eisenstein, 1927); *La batalla de Argel* (Pontecorvo, 1956). Del segundo tipo encontramos mucho mas, usan el tema histórico como pretexto para el espectáculo o la trasmisión explícita de ideologías, como los filmes anteriormente muy populares de B. De Mille, como *Los diez mandamientos* o *El manto sagrado*. ¿Cuántas versiones fantásticas hay sobre la edad media? Son generalmente espectáculos muy lejanos a la recreación y acontecimiento histórico. El cine mexicano también ha tratado el tema histórico, donde destaca la Revolución mexicana con filmes de muy variada calidad desde *El compadre Mendoza* (De Fuentes, 1933) hasta *La cucaracha* (Rodríguez, 1958). Los siglos XIX, la época colonial son poco tratados, pero la más escasa producción es sobre el periodo prehispánico. La filmografía norteamericana también ha tratado temas de nuestra historia como *Juárez* (Vidor, 1939); *Viva Zapata* (Kazan, 1952). Este cine manejado con sentido didáctico puede darnos a los profesores excelentes alternativas para motivar el aprendizaje en los estudiantes.

Modalidades, usos y aprovechamiento del cine comercial

Para aprovechar el cine es necesario tener ciertos conocimientos básicos; los críticos del cine tienen bastante información sobre él, base fundamental de sus comentarios. Pero la crítica es una habilidad que se puede compartir entre estudiantes y profesores, cuando se emplean nuestros propios conocimientos –por ejemplo, sobre el tema histórico de que trata la película–, las experiencias nacidas de la propia observación de las películas, etcétera. Esto nos ayudará de inicio a aprovechar el uso de

esta herramienta para ilustrar nuestros propósitos en la enseñanza de la historia. Si el estudiante no desarrolla el espíritu crítico, su credulidad natural de espectador o la "credibilidad" de la versión cinematográfica podría conducir a la fijación de errores o a una distorsión estética. Un director con la libertad que le da el arte, puede emplear –y lo emplea muy recurrentemente– metáforas con respecto al propósito que pretende, el docente debe interpretar con sus alumnos esas metáforas. Por eso es recomendable que prepare al alumno sobre las razones de la exhibición y en algunos signos en los que hay que fijarse, pero cuidando que no se limite el descubrimiento que el propio alumno puede tener del filme. Es decir una cosa es llamar la atención en los puntos clave de la película y otra es limitar "la libertad de mirada"

Para un taller daría algunas recomendaciones para aprovechar la película y su uso didáctico:

- Definir el tema para emplear la película.
- Definir su uso: como fuente primaria o secundaria y narrativa a interpretar.
- Buscar opciones entre varias películas.
- Se presenta el tema o el asunto a los estudiantes (conocimientos previos).
- Se dan elementos claves sobre técnica, género o estilo del filme.
- Se hace la exhibición y el docente puede observar las reacciones de los alumnos.
- Se inicia el diálogo en lo general a base de preguntas.
- Si es posible se regresa a ver algunas escenas.
- Se establecen tareas como: ficha mínima del filme, la construcción de un escrito (ensayo o reseña, etcétera). En este se vierten comentarios sobre el tema y sobre el filme en elementos dialécticos, estéticos y éticos, entre otros.

Este es un esquema y puede variar según intenciones o posibilidades. Entiendo que el uso de películas para ilustrar o descubrir un tema sirve para despertar en los estudiantes intereses nuevos y aún en algunos caso extraordinariamente originales y eficaces.

LA PROPUESTA

Introducción. Para el sexto grado, el programa señala que el enfoque será formativo, que significa priorizar la comprensión temporal y espacial de procesos y acontecimientos, evitando la memorización de datos y fechas. Las estrategias recomendadas deben permitir el análisis de los acontecimientos históricos al mismo tiempo que su

empatía, con características distintas a la suya en tiempo y espacio. El empleo del cine puede cumplir con estos propósitos.

El enfoque de la RIEB señala para historia en el ciclo básico tres competencias genéricas:

- *Comprensión del tiempo y el espacio histórico.* El empleo del cine favorece que los estudiantes comprendan el contexto de los acontecimientos y procesos como relaciones entre los seres humanos.
- *Manejo de información histórica.* El cine hace posible la comparación con otras fuentes primarias o secundarias o interpretaciones, ayuda a formular preguntas al pasado y responderlas.
- *Formación de una conciencia histórica para la convivencia.* La más compleja de las competencias, el visionado del filme como una narrativa completa, que exhibe valores, acciones y decisiones, puede fomentar la empatía y el aprecio por la diversidad cultural y del pensamiento, además de que ayuda a desarrollar la imaginación y la creatividad, relacionando el tiempo en sus tres dimensiones: pasado, presente y futuro, y por lo tanto es un excelente medio en el desarrollo del pensamiento histórico del niño.

Con este ejemplo del programa de sexto grado, quiero ilustrar el discurso que pondera al cine como un recurso didáctico y que posibilita la obtención de las competencias enumeradas.

Inicios de la época moderna: expansión cultural y demográfica

El encuentro de un territorio imprevisto

Propósitos

- Ubicación espacial y temporal del acontecimiento: descubrimiento de América.
- Valorar la trascendencia desde el punto de vista científico, cultural y social.

Antecedentes

- Ubicar en el mapa las exploraciones previas al "descubrimiento" de América.
- Revisar consecuencias de la "caída de Constantinopla" y las concepciones populares sobre el mundo en la época.

Aprendizaje esperado

- Reconozca la trascendencia del descubrimiento de América.

Actividades didácticas

Diálogo para recuperar saberes previos y antecedentes del "descubrimiento de América":

- Preparar para el visionado de la película con claves y datos mínimos.
- Visionado del filme, registrar actitudes de los estudiantes.

Diálogo y debate sobre la visión de los "descubridores" y de los "descubiertos" sobre el mundo, la vida, los valores, las actitudes, etcétera. Valorar y analizar otros aspectos sobre la ciencia y la tecnología en "el nuevo mundo" y Europa. Papel y actitud de los personajes:

- Colón, la reina, los monjes, Pinzón, Moxica, etcétera, compararlos con la actualidad. Descubrir el valor de los personajes en el contexto.
- Construir una reseña comentada, incorporando conclusiones colectivas de diálogos y debates, o construir un pequeño ensayo.

Ficha mínima de la película a utilizar

- 1492 La conquista del paraíso.
- Dirección: Ridley Scott.
- Producción: Ridley Scott y Alain Goldman.
- Intérpretes: Gérard Depardieu (Colón), Sigourney Weaver (reina Isabel), Armand Assante (Sánchez), Frank Langela (Moxica).
- Música: Vangelius.
- Compañía productora: Quality Films Co. (EEUU) .
- Año: 1992.
- Duración aproximada: 145 min.

Sinopsis

Colón en edad madura demuestra a su hijo la redondez de la tierra en el horizonte del mar, es España en 1492. El ambiente entre la toma de Granada y la "Santa Inquisición"

no es favorable al proyecto de Colón de llegar a la India por occidente, la reina desoyendo consejos de los monjes de Salamanca, apoya al proyecto. Con el apoyo económico de Pinzón, y después de que pide se le nombre virrey de las tierras a descubrir, parte del puerto de Palos, en una travesía de muchos problemas llega al "paraíso" (isla de Guanananí). Se comunican de manera cordial con los nativos, se regresa a España llevando objetos y personas de las nuevas tierras, que le parecen poco a ojos de la Corte y empiezan las intrigas. A su retorno encuentra destruido el fuerte que construyó y sus hombres muertos, es pretexto para que Moxica cambie de política al de extorsión y violencia a la población nativa. Después de otros viajes y de su encarcelamiento Colón sufre el hecho de que el continente descubierto lleve el nombre de "América" en honor a otro navegante. Colón muere y antes dicta a su hijo Fernando sus memorias.

Cuestionario para el taller. Algunas preguntas que pueden hacerse para los integrantes del taller:

- ¿La película tiene posibilidad de obtener las competencias en historia?
- ¿Cómo describirían los ámbitos económico, político, social y cultural de la época?
- ¿Qué actitudes destacarías de personajes como Colón y otros y cómo los evaluarías?
- ¿Hay posibilidad de comparar lo que la película narra con otras fuentes?
- ¿Cuál es la trascendencia o el valor histórico del descubrimiento para niños de sexto grado?

Bibliografía

Kracauer, S. (1961), *De Caligari a Hitler. Historia psicológica del cine alemán*. Buenos Aires, Ed. Visión.

Giroux, Henry A. (2003), *Cine y entretenimiento: elementos para una crítica política del filme*. Barcelona, Paidós comunicación 146, cine.

Jackson Martin, A. (1983), "El historiador y el cine", en Rumaguera y Esteve Riambau*, La historia y el cine*. Barcelona, Ed. Fontamara.

Meléndez López, Horacio (1997), *Cine, historia y Chiapas: el cine como recurso para la reflexión de la historia y sociedad de Chiapas. Tesis de maestría*, IPECH.

Morin, Edgar (2001), *El cine o el hombre imaginario*. Buenos Aires, Paidós, Comunicación 127, cine.

Porter i Moix, Miguel (1983), "El cine como material para la enseñanza de la historia", en Rumaguera y Esteve Riambau*, La historia y el Cine*. Barcelona, Ed. Fontamara.

Pérez Monfort, Ricardo (1990), "El cine en la enseñanza de la historia", en Victoria Lerner (comp.) *La enseñanza de Clío: prácticas y propuestas para una didáctica de la historia*. México, UNAM.

Seixas, Peter (2006), *Puntos de referencia del pensamiento histórico: un marco de referencia para la evaluación en Canadá*. Del Centro de Estudios de la Conciencia Histórica UBC. DGESPE, mat., mim.

SEP (2010), *Programa de Reforma Integral de Educación Primaria.*

SEP (2009)*, Guía articuladora de materiales educativos de apoyo a la docencia*.

SEP (2009), "Historia", en *Libro del alumno* (sexto grado).

Fuente de internet

Del rancho a la capital. Exposición en el Museo de Estanquillo, México, del 2 de enero al 30 de agosto de 2012, en http//rusopedia.rt.com/cultura/cine/issue_109.htlm (consultado el 3 de agosto de 2012).

LOS JUEGOS DE ROL Y LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA

Jordi Torres Serra[1]

Un juego de rol es un juego colaborativo y narrativo con elementos fantásticos en que los jugadores interpretan un papel a lo largo de una historia. Hay diversos tipos de juegos de rol: fantásticos, de terror, futuristas e históricos. Los juegos de rol pueden ser una excelente herramienta para la enseñanza en general, y para la historia en particular. Didácticamente pueden ayudar a desarrollar competencias (conceptos, procedimientos y actitudes) y a promover un aprendizaje significativo por parte de los alumnos. Se realizó una prueba con alumnos de segundo semestre de historia con el juego *Requiem for Rome*, una ambientación romana de Vampiro: El *Réquiem*, de White Wolf, obteniendo excelentes resultados.

LOS JUEGOS DE ROL Y LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA

Esta ponencia pretende analizar el uso que se le puede dar a los llamados juegos de rol para emplearlos como una herramienta didáctica destinada a la enseñanza de la historia.

A nivel teórico, en un primer momento hablaré acerca de qué son los juegos de rol (para la gente que desconoce en qué consisten), tras lo cual pondré unos pocos ejemplos de juegos de rol históricos. En segundo lugar hablaré de las diversas ventajas didácticas que pueden ofrecernos los juegos de rol, tanto en lo general como su aplicación concreta al estudio de la historia. Para concluir, terminaré hablando de la experiencia que tuve con un grupo de alumnos de segundo semestre (actualmente en tercero) de la licenciatura en Historia de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

¿QUÉ ES UN JUEGO DE ROL?

Primero de todo, es necesario aclarar que los juegos de rol se han practicado desde siempre, aunque no recibieran este nombre. Cuando de niños nosotros jugábamos a *policías y ladrones* o a *indios y vaqueros*, ya estábamos jugando a interpretar roles. Los juegos de rol también tienen una aplicación extendida en el ámbito de la Psicología, con diversas finalidades. Pero no me refiero a ellos. Mi intención para esta ponencia es centrarme en un tipo muy concreto y definido de juego de rol.

[1] Licenciando en Historia por la Universidad de Barcelona. Docente de la Escuela de Historia, UNICACH.

La RAE define un juego de rol como a*quel en que los participantes actúan como personajes de una aventura de carácter misterioso o fantástico.* Extendiéndonos un poco más en la definición diríamos que un juego de rol es un juego que consta de elementos tanto interpretativos como narrativos, donde los jugadores, a lo largo de una historia, interpretarán a unos personajes determinados, describiendo sus acciones e interpretando sus diálogos. Es un juego en el que la imaginación y el ingenio juegan un papel fundamental. Aunque puede tener un guion predeterminado (que puede ser básico o complejo), el desarrollo final de la historia se determinará por las acciones de los jugadores, de manera que un mismo guion puede dar lugar a diversas variantes de la historia.

En el juego de rol, nos encontramos con dos tipos de jugadores, por un lado, el Narrador (Máster, Director de juego, Guardián, etcétera.) y por otro lado, los jugadores propiamente dichos. Si hiciéramos un símil con una obra de teatro o película, podríamos decir que el Narrador sería el equivalente al director de la obra o película, mientras que los jugadores serían los equivalentes a los actores, solo que con un desarrollo mucho más libre.

El Narrador es el conductor de la historia. Él es quien plantea la trama a seguir (en mayor o menor grado) por los jugadores, les describe la historia e interpreta a los personajes no jugadores (PNJs) que aparezcan en ella. Sería un intermediario entre los personajes jugadores y su entorno en la historia. Muchas veces el Narrador actúa con una pantalla de juego que tapa sus notas y apuntes, al igual que las tiradas de dados. Es quien más debe conocer las reglas del juego, y suele poseer en las partidas el manual del juego (y a veces un suplemento con una crónica) para resolver dudas.

Los jugadores son aquellos que llevan a personajes concretos, los llamados Personajes Jugadores (PJs), que pueden ser creados por ellos mismos o pueden emplear personajes pregenerados que aparezcan en libros publicados. Estos personajes tienen unas características y capacidades determinadas (definidos en mayor o menor grado por el azar o creados concienzudamente por el jugador, depende del juego) y hasta una personalidad definida (normalmente determinada por el jugador). Todos estos rasgos de los personajes vienen en una ficha de juego, donde está definido lo bueno y capaces que son estos personajes en diversos elementos. Una vez en el juego, los jugadores reaccionan ante la trama descrita por el Narrador, éste, explica qué hacen sus personajes e interpretando sus diálogos. Si han de hacer una acción determinada consultan su ficha y hacen una tirada de dados para ver si tienen éxito (las reglas para tales acciones son variadas y dependen del juego en cuestión).

A medida que el tiempo avanza y se van jugando más partidas, el Narrador va otorgando puntos de experiencia a los jugadores según su desempeño en la partida. Cuando se tienen suficientes puntos de experiencia, éstos se pueden emplear para mejorar

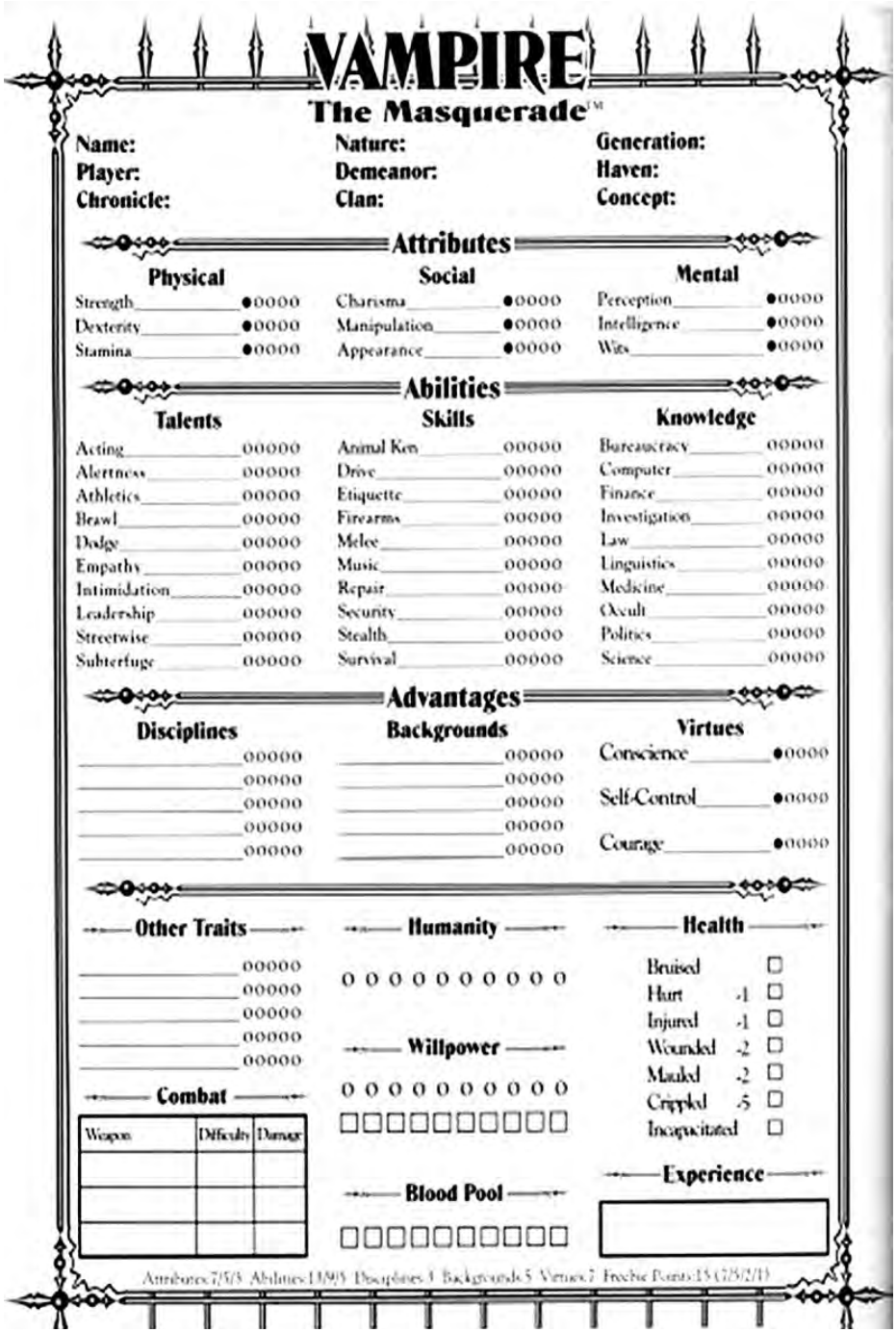
los rasgos de los personajes jugadores (las reglas para ello varían según el juego en cuestión). No obstante, depende de la actuación (y de los dados), una partida puede llevar a la muerte de los personajes (jugadores), momento en el que éstos deberán crearse nuevos personajes para futuras partidas.

Un aspecto fundamental a tener en cuenta es la separación entre el jugador y su personaje. Dicho en otras palabras, el jugador y su personaje son dos personas distintas. Del mismo modo que no acusamos de nazi al actor que interpretó a Hitler en *La Caída*, tampoco se debe juzgar a los jugadores por su papel en el juego. Los jugadores pueden interpretar a personajes completamente distintos a ellos, siendo conscientes de que están interpretando un papel, sin que ello nos tenga que sugerir nada acerca de cómo son en la vida real. Asimismo los elementos fantásticos o sobrenaturales en un juego de rol son puramente ficticios (y los jugadores son plenamente conscientes de ello), y no deben generar la idea de que estos juegos promueven el uso de la magia o cosas por el estilo.

Una partida de rol convencional requeriría, por tanto, fichas de personajes, lápices y gomas para anotar y borrar, y dados para realizar las acciones (que pueden ser de diversos tipos, de 4, 6, 8, 10, 12, 20 o incluso de hasta 100 caras). Normalmente, también se necesita al menos un libro en el que se encuentren las reglas del juego, u otro que describa la aventura que vivirán los personajes de los jugadores, pero si el Narrador es bueno y es un buen conocedor de las reglas (o si la aventura que juegan es creación suya) no es necesario llevarlos (aunque siempre es recomendable tenerlos a mano para resolver dudas por parte de los jugadores).

TIPOS DE JUEGOS DE ROL

Hay varios tipos de juegos de rol. El clásico por excelencia son los juegos de rol de mesa (también llamados juegos de rol de lápiz y papel), que es el tipo de juego que vengo explicando. Nacieron en 1974 cuando Gary Gygax publicó el célebre *Dungeons & Dragons (Calabozos y Dragones)*. En estos juegos, lo idóneo es tener entre 3 y 5 jugadores (más el Narrador), aunque a veces hay más y otras veces menos jugadores. Estos juegos requieren dados, lápiz y goma, fichas y (no siempre) el libro de reglas del juego. Contrariamente a lo que mucha gente cree, estos juegos no requieren el uso de tablero, dado que la acción y la historia trascurre en la imaginación del Narrador y de los jugadores, aunque algunos Narradores los emplean para dar más realismo, especialmente en las escenas de combate (algunos juegos muy centrados en combate, incluso, pueden ofrecer tableros prediseñados para ello).



VAMPIRE
The Masquerade™

Name: **Nature:** **Generation:**
Player: **Demeanor:** **Haven:**
Chronicle: **Clan:** **Concept:**

Attributes

Physical		Social		Mental	
Strength	●○○○○	Charisma	●○○○○	Perception	●○○○○
Dexterity	●○○○○	Manipulation	●○○○○	Intelligence	●○○○○
Stamina	●○○○○	Appearance	●○○○○	Wits	●○○○○

Abilities

Talents		Skills		Knowledge	
Acting	○○○○○	Animal Ken	○○○○○	Bureaucracy	○○○○○
Alertness	○○○○○	Drive	○○○○○	Computer	○○○○○
Athletics	○○○○○	Etiquette	○○○○○	Finance	○○○○○
Brawl	○○○○○	Firearms	○○○○○	Investigation	○○○○○
Dodge	○○○○○	Melee	○○○○○	Law	○○○○○
Empathy	○○○○○	Music	○○○○○	Linguistics	○○○○○
Intimidation	○○○○○	Repair	○○○○○	Medicine	○○○○○
Leadership	○○○○○	Security	○○○○○	Occult	○○○○○
Streetwise	○○○○○	Stealth	○○○○○	Politics	○○○○○
Subterfuge	○○○○○	Survival	○○○○○	Science	○○○○○

Advantages

Disciplines	Backgrounds	Virtues	
____	○○○○○	____	○○○○○	Conscience	●○○○○
____	○○○○○	____	○○○○○		
____	○○○○○	____	○○○○○	Self-Control	●○○○○
____	○○○○○	____	○○○○○		
____	○○○○○	____	○○○○○	Courage	●○○○○

Other Traits

____ ○○○○○
____ ○○○○○
____ ○○○○○
____ ○○○○○
____ ○○○○○

Combat

Weapon	Difficulty	Damage

Humanity

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

Willpower

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

□□□□□□□□□□

Blood Pool

□□□□□□□□□□

Health

Bruised		□
Hurt	-1	□
Injured	-1	□
Wounded	-2	□
Mauled	-2	□
Crippled	-5	□
Incapacitated		□

Experience

Attributes:7/5/3 Abilities:13/9/5 Disciplines:3 Backgrounds:5 Virtues:7 Freebie Points:15 (2/5/2/1)

Aunque la imaginación sigue siendo un elemento muy importante, se busca un mayor realismo, y los jugadores se disfrazan como sus personajes, moviéndose por el entorno en el que se desarrolla la partida.

Otra variante son los llamados juegos de rol en vivo o Live Action Role Playing (LARP), que llevan al extremo muchas de las premisas de los juegos de rol y que permiten interactuar a un gran número de jugadores. Aunque la imaginación sigue siendo un elemento muy importante, en estos juegos se busca un mayor realismo, por lo que los jugadores se disfrazan como sus personajes y ya no se limitan a describir sus acciones ni a decir a dónde se dirigen, sino que se mueven en un entorno predeterminado (un gran escenario, que puede consistir en un par de habitaciones, una casa, un parque entero) comportándose como su personaje. No obstante, una de las reglas básicas es que está completamente prohibido tocar a otros jugadores, y hacerlo en lugares cerrados, sin la presencia de personas ajenas al juego (o si las hay, que estén avisadas de éste) para evitar conflictos innecesarios y confusiones. Hay organizaciones internacionales dedicadas a este tipo de juego, como La Camarilla, que en México tiene sedes en Monterrey y el Distrito Federal.

Imagen cedidas por La Camarilla, México.

Finalmente están los juegos de rol por computadora, tanto en su variante para un jugador: Diablo, Neverwinter Nights, Dragon Age, como las variantes para múltiples jugadores, los llamados Massively multiplayer online role-playing game (MMORPGS) en que a través de internet se conectan varios jugadores e interactúan en un mundo común, como el World of Warcraft o el EVE Online. Nos centraremos aquí, como ya lo dijimos antes, en los juegos de rol clásicos, los de mesa.

JUEGOS DE ROL HISTÓRICOS

Los juegos de rol pueden tener diversas temáticas, tan diversas como lo puede ser la imaginación. De hecho, muchas de estas temáticas a veces se mezclan en un mismo juego de rol. Así, podemos encontrarnos con un juego futurista con elementos fantás-

ticos como *Shadowrun*, o un juego medieval con elementos de terror, como *Edad Oscura: Vampiro*.

La temática clásica por excelencia es la fantástica. Entre ellos se encuentran el ya mencionado *Dungeons & Dragons* (el origen de los juegos de rol de mesa), con sus múltiples ambientaciones (*Forgotten Realms*, *Dragonlance*, *Dark Sun*). Otros juegos de rol de ambientación fantástica son *La Tierra Media*, *Runequest*, *Pathfinder*, entre otros.

Otra temática es la futurista o de ciencia-ficción. Entre los juegos de esta temática nos podemos encontrar con *Traveller*, *Cyberpunk*, *Shadowrun*, *Mechwarrior* o *Star Wars*.

También nos encontramos con juegos de rol de terror, como la *Llamada de Cthulhu* (basado en el universo creado por H. P. Lovecraft), *Kult*, *Ragnarok* o los distintos juegos del llamado *Mundo de Tinieblas* (vampiro, demonio, mago, hombre lobo...).

La lista de juegos y temáticas sería interminable, de manera que vamos a centrarnos ya en los juegos de rol de temática histórica, que son el eje de esta ponencia. Algunos de estos juegos son exclusivamente históricos, mientras que otros se mezclan con géneros variados.

La editorial White Wolf, con su *Mundo de Tinieblas* (una serie de juegos con ambientaciones del género de terror) es uno de los que más ha apostado por el rol histórico, encontrándonos para sus diversos juegos varias ambientaciones históricas: así tenemos *Réquiem por Roma* (vampiros en la antigua Roma); *Edad Oscura* (vampiros, hombres lobo, magos, inquisidores y hadas en la Edad Media); *Mago: La Cruzada de los Hechiceros* (magos en el Renacimiento); para el siglo XIX, nos encontramos con *Hombre lobo, salvaje Oeste*, *Vampiro, Edad victoriana* y *Victorian Lost* (changelings –humanos feéricos– en la Edad victoriana). Para el siglo XX nos encontramos con *Wraith: La Gran Guerra* (fantasmas durante la primera guerra mundial), *Mage Noir* (magos durante los años 40 y 50, con una ambientación del género Pulp), y *New Wave Requiem* (vampiros en los años 80).

Otro juego que ha apostado mucho por el rol histórico es Generic Universal Role Playing System (GURPS), un sistema de juego genérico con numerosas ambientaciones de todo tipo, desde futuristas a fantásticas, pasando por las históricas. La lista de ambientaciones históricas de GURPS es enorme. Para citar unos pocos ejemplos, podemos nombrar ambientaciones del Imperio Azteca, Egipto, Grecia, Roma Imperial, China, Japón, India, Edad Media, Vikingos, Edad de Hielo, antigua Arabia, etcétera.

Otro juego de ambientación histórica (que también está mezclado con el terror) es el clásico *La Llamada de Cthulhu*. Este juego está ambientado principalmente durante los años 20 del siglo pasado, aunque también se ha ambientado para la Era victoriana, la Edad Media, e incluso, para el presente y de corte futurista.

Finalmente, otros juegos de rol históricos son *Aquelarre* (España Medieval), *Alatriste* (España del siglo XVII), *1808* (España durante la invasión napoleónica, creado como instrumento didáctico), *Pendragon* (Inglaterra artúrica), *Sengoku* (Japón feudal), *Ars Magica* (Edad Media), *Oráculo* (antigua Grecia), *Deadlands* (Oeste), *Testament* (tiempos bíblicos), *Comandos de Guerra* (Segunda Guerra Mundial), entre otros.

LOS JUEGOS DE ROL COMO HERRAMIENTA DIDÁCTICA

Pablo Giménez,[2] un maestro de primaria, analizó hace unos años las ventajas didácticas del rol y su uso en la pedagogía. Desde un punto de vista pedagógico, los juegos de rol pueden ayudar a desarrollar varias competencias en los alumnos: conceptos, procedimientos y actitudes.

En cuanto a los conceptos, fomenta el aprendizaje significativo proporcionando a los alumnos una motivación para aprender e investigar de tal manera que relacionen todo aquello que aprendan con algo que consideren interesante (que no lo vean como si fuera una simple acumulación de conocimientos). Es posible que a un alumno en condiciones normales le aburriría estudiar e investigar la conspiración de Catilina en la antigua Roma, pero si en una partida de rol los alumnos interpretan a los conspiradores (o a patricios o senadores que tratan de descubrir la conspiración), esa misma información les resultará más atractiva y útil que en una clase normal.

En cuanto a los procedimientos, en un juego de rol los alumnos procesan una gran cantidad de información de forma intuitiva, sin ser conscientes de ello. Gracias a los juegos de rol, los alumnos también pueden desarrollan sus facultades de expresión oral, al tener que interpretar a los personajes. También fomentan su capacidad de comprensión por la gran cantidad de información que reciben, y, más importante aún, aprenden a organizar esta información, realizando mapas mentales y conceptuales, y separando lo relevante de lo intrascendente. Dado que el rol es un juego colaborativo y no competitivo, aprenden a trabajar en equipo, y es normal que compartan sus notas con sus compañeros para trabajar en común.

Los juegos de rol también fomentan la lectura: alumnos que normalmente rechazarían leer un libro, tal vez leerán diversos manuales de rol e incluso leerán otros libros para investigar acerca del tema de la partida. De esta manera se desarrolla el hábito de la lectura, que eventualmente puede extenderse a otros campos de su vida. También fomentan el ingenio, animando a los jugadores a desarrollar soluciones creativas para

[2] Maestro de primaria. *Los juegos de rol: hacia una propuesta pedagógica*, en http://dreamers.com/defensadelrol/articulos/propuesta.htm (revisado el 26 de septiembre de 2012).

los retos que se encuentren. Es decir, les permiten aplicar las conocimientos que ya saben a situaciones fuera de lo teórico y académico (uno de los objetivos de la educación por competencias).

Finalmente, en cuanto a las actitudes, los juegos de rol fomentan la empatía (al permitir a los jugadores interpretar a otras personas y plantearse qué hacer desde el punto de vista del otro), la sociabilidad y la tolerancia. El rol es un juego colaborativo, no competitivo, que fomenta que los jugadores colaboren en equipo en vez de enfrentarse unos contra los otros. En un juego de rol no hay vencedores ni vencidos, y el Narrador no debe actuar como enemigo de los jugadores (algo que no siempre pasa), sino, ser quien les proporcione los retos para que el juego cobre sentido.

Sin embargo, no es fácil aplicar el rol a las aulas. Para una experiencia óptima, se debería plantear en pequeños talleres, en equipos de entre 4 y 6 miembros, y con el maestro supervisando sus actividades (lo óptimo es que fuera el Narrador, al menos en sus comienzos, pero es materialmente imposible). El juego de rol puede fomentar la motivación en los alumnos, incitándoles a adquirir nuevos aprendizajes y competencias de un modo lúdico (que de otra manera les resultarían aburridos y sin interés). También puede fomentar su capacidad de comprensión de los temas que investiga, y al ser un juego esencialmente oral, puede desarrollar su capacidad de expresarse en público.

No obstante, como bien dice Pablo Giménez, no hay que considerar los Juegos de Rol como la panacea universal para la enseñanza, y tampoco se debe abusar de ellos, sino simplemente emplearlos como una de tantas herramientas útiles para el proceso de enseñanza-aprendizaje. En este sentido, no recomiendo emplearlos como un sustituto de las clases tradicionales, sino más bien, como un complemento a ellas (o si queremos emplearlos como sustituto, que tan solo sea en ocasiones puntuales).

Los juegos de rol aplicados a la historia

Los juegos de rol pueden aplicarse a la enseñanza de la Historia de manera diversa. Una de ellas sería el rol en vivo (ya comentado antes). Se puede pedir a los alumnos que representen un papel de modo parecido a una obra de teatro, pero con mucha más libertad y capacidad de improvisación. Por ejemplo, los alumnos pueden representar la convocatoria de los Estados Generales en Francia en 1789, o la reunión del Senado romano en que se ordenó a Julio César licenciar sus legiones o ser declarado enemigo de Roma. Para ello, el docente deberá indicar a los alumnos el papel que habrán de interpretar (éste puede ser desde algo muy vago, como "representante del Tercer Estado", hasta algo mucho más concreto, como "Marco Tulio Cicerón"). Los alumnos no tendrán un diálogo ni un papel predefinido, sino que deberán estudiar el funciona-

miento de la Asamblea francesa o del Senado romano, y las posiciones defendidas por el grupo o personaje que les ha tocado representar, y a partir de allí actuar como ellos consideren que es lo adecuado.

Otra manera es mediante pequeños grupos, en un juego de rol de mesa, ambientado en un periodo histórico. En este tipo de juego, los alumnos deberán investigar sobre la época para crearse su personaje e interpretarlo, y el Narrador puede aprovechar su papel para presentarles el periodo histórico a los alumnos. Un ejemplo de ello, aplicado a la historia de México podría ser la Conspiración de Querétaro. Si los jugadores prefieren más bien una crónica de acción, podrían interpretar a mensajeros de Josefa Ortiz, con la misión de advertir a Hidalgo y Allende, mientras tratan de esquivar o combaten contra los soldados españoles que tratan de detenerlos. Si los jugadores están más bien interesados en una crónica social y política, podrían interpretar a los conspiradores, quienes tratarían de organizar el alzamiento y lograr adeptos para su causa. Si prefieren una historia más detectivesca, podrían interpretar a los soldados españoles, a quienes han llegado rumores de una conspiración pero no saben quién la organiza o dónde se está fraguando, y deben encontrar a los conspiradores a tiempo antes de que se alcen en armas. Todo ello puede implicar una investigación por parte de los jugadores (dirigida por el maestro o libre) acerca de los personajes que interpretan y la situación histórica del momento.

Sobre los juegos de rol históricos se ha dicho que *la Historia no es importante, pero contar una historia sí lo es*. Para los antiguos romanos la Historia no tenía que ser factual, pero sí verdadera (es decir, aunque los hechos no eran importantes, tenía que contar verdades). Según esta interpretación, el objetivo final de un juego de rol es contar entre todos una historia, que además, nos divierte. Pero en nuestro caso añadimos también la función de enseñar o aprender historia, por tanto nuestra exigencia por el rigor histórico debe ser mayor. No obstante, si buscamos una rigurosidad histórica absoluta y olvidamos el aspecto lúdico, si interrumpimos continuamente la historia para corregir errores históricos o dar una cátedra por nuestra parte, corremos el riesgo de aburrir a los alumnos y que dejen de interesarse por el juego. Tampoco podemos pasar al otro extremo, que con la intención de pasarlo bien, dejemos el elemento histórico a un lado. Lo óptimo es encontrar un equilibrio entre ambos extremos, entre la diversión y el aprendizaje histórico.

EXPERIENCIA CON LOS ALUMNOS

Para escribir este artículo, decidí dirigir una crónica de rol con varios alumnos de segundo semestre de la licenciatura en Historia de la UNICACH. Les ofrecí a todos ellos

participar en la crónica, y siete de ellos accedieron. Como condición, les exigí una asistencia más o menos regular, y que al final del semestre me entregaran por escrito un informe acerca de todo aquello que habían aprendido acerca de la historia a través de las sesiones de juego.

Dado que eran alumnos míos en Historia e Historiografía de Grecia y Roma, decidí que la partida sería del juego *Réquiem por Roma*, una ambientación en la antigua Roma (en tiempos del Emperador Constantino el Grande) del programa *Vampiro: El Réquiem*, publicado por la editorial White Wolf. La crónica consistió en un total de siete sesiones (en principio iban a ser semanales, pero circunstancias diversas impidieron una regularidad absoluta) entre tres y cuatro horas durante un periodo de tres meses.

A lo largo de esas sesiones, los personajes fueron "Abrazados" (convertidos en vampiros), se integraron en La Camarilla (la organización que dirigía la sociedad vampírica romana), acudieron a fiestas, participaron en sesiones del *Senex* (el Senado vampírico), se volvieron clientes de un vástago influyente que les pedía algún encargo a cambio de su apoyo, trataron de resolver un asesinato y defendieron La Camarilla de una rebelión interna de tipo religioso.

A través de estas historias, los alumnos tuvieron la oportunidad de aprender diversos aspectos de la sociedad de la antigua Roma. No todos los aspectos aprendidos eran nuevos, algunos fueron tratados ya en el salón de clase, pero en el juego pudimos profundizar más en ellos, y los alumnos pudieron experimentar su funcionamiento mediante sus personajes.

La mayoría de estos aspectos fueron de tipo social: Roma como una gran ciudad cosmopolita (con gente de todos los rincones del Imperio y de más allá), la importancia de las *cauponae* (tabernas) como centros sociales de ciertos grupos, Las Termas (los baños públicos) también como grandes centros de reuniones sociales, los *collegia* (medio gremios, medio bandas criminales), las grandes aficiones lúdicas de los romanos (gladiadores, carreras de cuadrigas), la estratificación social romana entre patricios y plebeyos, y el sistema del clientelismo (una forma de esclavitud social encubierta, que los personajes experimentaron personalmente). Otros aspectos tratados fueron el funcionamiento del Senado romano (en plena decadencia respecto a tiempos de la República), de algunas magistraturas romanas (como los Tribunos), del ejército y del sistema judicial romanos, o las reformas religiosas de Constantino el Grande (que convirtieron al cristianismo en una Iglesia Imperial). También escucharon descripciones detalladas de ciertos monumentos romanos en los que se adentraron, como el Anfiteatro Flavio (el Coliseo), la Basílica de Majencio o las Termas de Caracalla.

Además de lo aprendido durante el juego, los alumnos también se animaron a investigar otros aspectos por su cuenta, para mejorar su interpretación del personaje o su conocimiento del entorno por dónde se movían (produciéndose de este modo un aprendizaje significativo en el que los alumnos ven un sentido y una utilidad a la información histórica). Por ejemplo, investigaron por su cuenta el funcionamiento del Senado y del sistema judicial romano, y el ambiente político de la época del Emperador Constantino el Grande y sus sucesores, sobre todo en lo referente a los edictos religiosos de oficialización del cristianismo y de persecución de los paganos y de otras iglesias cristianas (consideradas heréticas) al margen de la católica-ortodoxa. Los alumnos también investigaron acerca de la estructura, funcionamiento y evolución del ejército romano a lo largo de los siglos y, acerca de algunas campañas militares romanas, como las Guerras de las Galias emprendidas por Julio César; la revuelta de Boudica en Britania (en que los britones se alzaron contra la ocupación romana) o los enfrentamientos militares que llevaron a Constantino al trono romano. Otros aspectos que fueron investigados por los jugadores (en ocasiones ampliando información ya dada durante las sesiones de juego) fueron el estilo de vida de la plebe (en contraposición a la historia de los grandes personajes); las aficiones lúdicas de los romanos (como las luchas de gladiadores); el funcionamiento de los *collegia* romanos; el sistema monetario romano, o a algunos de los grandes personajes de la antigua Roma, como Catón o Constantino.

En conclusión, el juego resultó ser efectivo como herramienta didáctica, generando en los alumnos una motivación hacia el aprendizaje significativo. No solo aprendieron mediante el juego, sino que éste también les motivo a investigar por su cuenta

numerosos aspectos de la vida romana, que si se los hubiese encargado como tarea, no dudo de que lo realizarían igualmente, puesto que son un grupo excelente (responsable y trabajador), pero probablemente lo hubieran hecho a regañadientes, como una "obligación", como una tarea más. De este modo, su investigación fue espontánea, significativa, y contemplada como un aspecto lúdico y entretenido.

Tal fue el interés, que este año (2013) trataremos de seguir la crónica (dentro de las limitaciones del horario disponible), y hasta me han sugerido la idea de desarrollar entre todos una ambientación del juego *Vampiro: El Réquiem* en México, durante los tiempos del Porfiriato y la revolución. Lo que también acabará traduciéndose en una investigación por parte de los alumnos acerca de esos periodos, que igual de otra manera no harían tan espontáneamente ni con el mismo interés.

Conclusión

La teoría de los juegos como herramienta de aprendizaje no es novedosa, siendo ya formulada por Vygotski. Sin embargo, muchas veces nos centramos en los juegos como herramienta de aprendizaje para los niños, cuando pueden ser igualmente útiles para adolescentes, jóvenes o incluso adultos. Como dijo el escritor irlandés George Bernard Shaw (Premio Nobel de Literatura): *El hombre no deja de jugar porque se vuelve viejo. Se vuelve viejo porque deja de jugar.*

Cambios en los valores de la identidad nacional en estudiantes de tercer año de secundaria de la Ciudad de México[1]

Julia Salazar Sotelo[2]

Las condiciones impuestas por la globalización modifican el contexto explicativo en lo que se interpreta la identidad nacional y la memoria histórica. En primer lugar, habría que precisar que las élites políticas que han gobernado nuestro país desde la década de los ochenta han sostenido un proyecto de sociedad que diluye los principios nacionalistas en las políticas neoliberales, y el debilitamiento del Estado, que ha perdido márgenes de acción frente a las políticas impuestas por los organismos internacionales, los poderes fácticos que dominan la economía mexicana, y el flujo de información (que va más allá del control del Estado), permite un rápido acceso a todo tipo de información. Todo ello, ha confluido en el resquebrajamiento de la identidad nacional impuesta desde el Estado.

Por otro lado, los proyectos en común que se encuentran en algunos sectores o comunidades –que pueden dotar de sentidos de pertenencia–, no son compartidos por la mayoría de la sociedad, ni han logrado derivar en acciones que coadyuven a la construcción de un proyecto de sociedad, que no necesariamente tiene que emanar del Estado, sino de esas acciones en común sociedad (las cuales son fundamentales para salir de atraso cultural económico en el que se encuentra inmersa la sociedad mexicana). Si bien, por parte del Estado no ha habido el interés por crear valores éticos y cívicos que se encuentren a la altura de las circunstancias para apoyar e impulsar proyectos en común, la sociedad tampoco ha logrado construir algunas coordenadas o referentes que posibiliten la aceptación de ciertos valores y principios que den sentido de pertenencia y convivencia cívica y política –que tanta falta nos hace.[3]

[1] Esta ponencia forma parte de mi investigación de doctorado en Historia intitulado *La importancia de la historia en la sociedad globalizada*. Por otra parte, agradezco los comentarios del los participantes del Seminario Enseñanza de la Historia (SPIEHCS) integrado por maestros interesados en la problemática sobre la enseñanza de la Historia, quienes nos reunimos una vez al mes para analizar nuestros avances de investigación. Comentarios que me fueron de mucha utilidad, para continuar con el desarrollo de este apartado.

[2] Maestra en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras UNAM. Profesora de tiempo completo de la Universidad Pedagógica Nacional (Unidad Ajusco México, Distrito Federal).

[3] No se puede dejar de considerar en la definición de nuevos sentido identitarios -incluido el nacional-, es el hecho de que grupos políticos y una parte de la sociedad civil reclaman la preservación de la soberanía y el nacionalismo como condiciones inherentes para sacar a México del atraso y la definición de nuevas formas de construir lo identitario, que como puede suponerse, no se concreta a la identidad nacional, sino que le apuestan a una

En el análisis del debilitamiento de la identidad nacional, es necesario considerar el desplazamiento o desaparición de los ejes que lo articulan: el mestizaje, tan importante en las primeras décadas del siglo XX, deja de ser la condición *sine qua non* de la mexicanidad; la defensa de la nación y sus recursos naturales se convierte en una entelequia para la élite gobernante; Estados Unidos deja de ser el enemigo y se convierte en un amigo comercial, la enseñanza de la historia, no pone énfasis en las acciones de los personajes históricos, sino en los procesos históricos o categoría que es información abstracta para los jóvenes estudiantes; la historia política pierde fuerza ante la historia económica[4] y frente al discurso psicopedagógico, pero lo más importante, el sentido de la enseñanza de la historia no está definido por las elites gobernantes, pero tampoco por la sociedad: la función ideología política de la historia se ve desplazada por un discurso psicopedagógico que dice, aspira a desarrollar habilidades y competencias en los alumnos.

En esta investigación se partió del supuesto que la identidad nacional creada por el Estado, se expresa en la aceptación de ciertos valores cívico-históricos que dan sentido de pertenencia –los símbolos patrios, la identificación con las acciones de algunos personajes históricos, los valores cívicos, la lengua el territorio–, que a su vez, interactúan con las tradiciones y el sistema de creencias de cada comunidad, a partir de los cuales, se establecen los vínculos internos de aceptación y la relación con los "otros" (la identidad nacional tiene que ver con los procesos mediante los cuales las naciones se apropian de las instituciones que constituyen el estado nación. Por ello, se considera que los valores nacionalistas, son expresión de una forma de control que se impone a los ciudadanos de una nación para lograr la interacción y el entendimiento entre los mismos –de acuerdo a lo que mencionan R. Béjar y H. Capello (1996)–, dicho de otra manera, no se pertenece si no se comparte en mayor o menor grado un conjunto de ideas. Este planteamiento, es importante, ya que como plantea G. Giménez (2005), la identidad se encuentra en estrecha relación con un proyecto, es decir, el proyecto (personal o colectivo) está muy ligado con la percepción de nuestra identidad, porque deriva de la imagen que tenemos de nosotros mismos y, por ende, de nuestras aspiraciones. Así, la pertenencia expresada a través de los valores nacionalistas y de la memoria histórica, expresa de alguna manera lo que se espera del futuro en la medida que la identidad colectiva nos abre la posibilidad de ser.

Por ello, en este último apartado de este capítulo, se pretende valorar sí la identidad nacional sigue asociada al repertorio creado por el discurso nacionalista o bien, si en los adolescentes de secundaria se están formando otros valores más *ad hoc* a los

identidad cultural diversa e inclusiva. La identidad no como un lastre del pasado que hay que seguir cargando a cuestas, sino rescate y reconocimiento de lo que invisibilizó y se enterró en el olvido de la memoria oficial.

[4] Un ejemplo fehaciente de esta afirmación es el tiempo que se le dedica a las "Reformas borbónicas" en el Plan de estudio de Historia de México, en la reforma a la educación Secundaria.

valores impuestos por el mundo globalizado, ya que, en la más reciente Reforma a los programas de estudio de historia de secundaria (Reforma a la Educación Secundaria 2006), en sus fundamentos señala la necesidad de incentivar la *formación de una conciencia histórica para la convivencia democrática e intercultural* (RE, 2006: 9). Ante lo cual introduce contenidos temáticos como el de multiculturalidad, democracia, diversidad, etcétera, que estarían suponiendo otro paradigma en la enseñanza de la historia.[5]

Para aproximarnos a los cambios que se han experimentado en la identidad nacional, se creyó pertinente aplicar una encuesta a los jóvenes de tercero de secundaria, ya que, ellos y ellas han sido educados con las reformas, producto de los lineamientos educativos impuestos a partir de la globalización, amén de que han cursado en varios grados escolares la asignatura de Historia (cuatro años de educación primaria y dos de secundaria) y son precisamente quienes han enfrentado de lleno los cambios que ha traído consigo el mundo-globalizado, tanto en términos educativos, como en las representaciones culturales que se han gestado con la tecnología de la comunicación. Lo anterior nos podría llevar a valorar si estamos frente a una posible reconfiguración de las representaciones identitarias históricas en la sociedad (incluido el proyecto de futuro), o bien, sí los sentidos de identificación no logran desligarse a la visión del nacionalismo revolucionario que se introyectó en la sociedad en general.

El cuestionamiento a investigar era el de analizar en los estudiantes de tercer grado de secundaria se refleja una nueva forma de representarse la identidad nacional o siguen persistiendo los valores identitarios y de pertenencia impuestos por el nacionalismo, es decir, *la forma en que los integrantes de una nación sienten como propias el conjunto de instituciones que dan valor y significado a los componentes de su cultura, de su sociedad y de su historia* (Béjar, 1994: 102). La presunción se funda en el hecho, de que las reformas educativas para educación básica –desde el sexenio de Salinas de Gortari–, han intentado una enseñanza de la historia que hace énfasis en el desarrollo de habilidades y competencias,[6] más que

[5] Es importante señalar que los contenidos no se acompañaron de una propuesta educativa para viabilizar su enseñanza, se creyó que con la mención de éstos en el currículo era suficiente para mejorar el aprendizaje de la Historia. Junto a estos supuestos de renovación curricular, el discurso histórico sigue concebido bajo la perspectiva ideológica tradicional, pero con el agregado de que se han desvirtuado su función (aunque no desaparecido) de fortalecer la identidad nacional.

[6] En la introducción del *Programa Historia 1, Educación básica. Secundaria* se señala que hay que "hacer hincapié en el desarrollo de competencias encaminadas a la comprensión del mundo social" (SEP, 2006: 7). En el *Plan de estudios 2006. Educación básica. Secundaria* se precisa: "Se busca que los estudiantes analicen la realidad y actúen con una perspectiva histórica, por ello, se requiere concebir esta disciplina como un conocimiento crítico, inacabado e integral en sus múltiples dimensiones: política, económica, social y cultural. Esta percepción requiere de la enseñanza de la historia formativa, centrada en el análisis crítico de la información para la comprensión de los hechos y procesos" (SEP, 2006: 37). Discursivamente, las reformas educativas del neoliberalismo, perfilan un alumno que asuma sus responsabilidades como actor y no solo receptor de las acciones del Estado.

a los referentes ligados a los ideales románticos de la Nación. En los actuales planes y programas respecto a la historia, encontramos –tal como lo plantea M. Carretero–, una tensión entre las dos lógicas que han imperado en la enseñanza de la historia: la visón romántica que concita a la emoción y la formación de un pensamiento crítico, dicho de otra manera: la racionalidad crítica de la Ilustración y la emotividad identitaria del Romanticismo. Ambas han constituido la impronta de la historia escolar y definen sus objetivos, tanto *cognitivos* –destinados a la formación del conocimiento disciplinar–, y *sociales* o *identitarios*, dirigidos a la formación de la identidad nacional (2006: 15).

Es pertinente aclara que el centro de mi investigación no es la encuesta en sí, o presentar números o estadísticas para reafirmar el conjunto de ideas que dan cuerpo a la presente, sino a aproximarme a las representaciones que tienen los alumnos en torno a los valores de la identidad nacional, por ello, el carácter de la muestra no estuvo definido por criterios de representatividad numérica, sino el de obtener información que me permitiera dar cuenta de los cambios en la identidad nacional, con la intención de construir otro conjunto de hipótesis para continuar investigando.

La encuesta que se elaboró, estuvo acotada fundamentalmente por lo que se enseña en la escuela (incluso, es parte de los contenidos temáticos de los programas de historia) y de lo que se ha definido como los valores de identidad: se dividió en tres aparatados: la identidad nacional; sobre historia, nación y patria; promover y nuevos valores y prácticas culturales.

El primer apartado giró en torno a la identidad nacional (incluso la redacción de la preguntas estuvo matizada por la lógica del discurso del nacionalismo de estado, ya que en el piloteo con ocho alumnos, casi todos expresaban no entender cierto tipo de preguntas, como por ejemplo, ¿qué tan orgulloso estás de pertenecer a un país multicultural? los alumnos mencionaban que no entendían la pregunta), lo que crea un sesgo hacia las representaciones más cercanas al nacionalismo, que las que se oponen a esta visión. Así que la encuesta, no se alejó mucho de los ítems que comúnmente se manejan con respecto a la identidad nacional, aparte, la intención era muy específica: valorar si los cambios "modernizadores" (*sic*) en la enseñanza de la historia han tenido un impacto importante en la representación de la identidad nacional o sí persisten los valores intrínsecos al discurso nacional revolucionario. Las preguntas se construyeron con base a las acciones o representaciones del nacionalismo: de que se sienten orgullosos; qué significa ser mexicano; que define su identidad nacional, si el mestizaje sigue siendo parte de sus representaciones, etcétera. Un segundo apartado se concentró en la importancia de los contenidos temáticos que tradicionalmente refuerzan el nacionalismo, como el caso de la expropiación petrolera, con la idea de valorar, de cómo perciben los alumnos esos contenidos en función de una idea de Nación. Para cerrar este conjunto de ideas sobre la historia y la Nación, se

les cuestionó sobre la importancia de la historia en su formación y en su representación social. Un último apartado perfiló el impacto de las tecnologías en las prácticas culturas de los adolescentes. Se trataba de aproximarnos a la representación del sentimiento patrio, sentido de pertenencia, así como, lo nuevos valores que se incluyen, en los contenidos temáticos, como multicultural, diversidad, tolerancia, etcétera.

Es necesario señalar que el estudio estadístico me permitió llegar a ciertas apreciaciones, pero no a generalizaciones sobre los estudiantes de secundaria, ya que hablar sobre la sociedad mexicana hubiera implicado una encuesta de otras dimensiones en la que se contemplará la diversidad cultural, geográfica, educativa, de género, etcétera. Lo importante era captar algunas de las tendencias que están experimentando los adolescentes respecto a las nuevas prácticas que trae consigo la globalización. Por lo cual, la muestra se orientó hacia un contexto muy especifico; estudiantes de tercer año de secundaria de cinco secundaria públicas urbanas de diferentes delegaciones y zonas del Distrito Federal que en términos generales representan a la mayoría de la población de esta entidad federativa: estudiantes de ingresos bajos y medios, con poco capital cultural: se trabajó con un universo un tanto homogéneo, sin brechas socioeconómicas y culturales profundas entre los alumnos. [7] Es necesario señalar, que la encuesta se aplicó en la clase de historia y con la presencia de su profesora, lo cual también puedo haber cargado la información hacia respuestas de tipo escolar. Las encuestas aplicadas fueron 198, en cinco secundarias públicas de la Ciudad de México.

Para captar la representación que tienen los alumnos de secundaria sobre los elementos que han configurado el nacionalismo emanado del Estado, se le hizo el siguiente cuestionamiento: ¿De qué te sientes orgulloso como mexicano? para que lo representaran con una escala valorativa que va de muy orgulloso a nada orgulloso. El siguiente cuadro es muy ilustrativo para evaluar como perciben los adolescentes los valores que comúnmente se han tipificado como los valores del nacionalismo.

[7] Escuelas y características de las mismas: *a*) Escuela Secundaria # 10, T/M, Leopoldo Ayala (zona Insurgentes-Mixcoac). Perfil socioeconómico: clase media y media baja, sus padres en su mayoría son profesionistas. Los alumnos cuentan con recursos como computadora, tv, internet, celular y otros recursos tecnológicos; *b*) Escuela Secundaria # 06, T/M, Carlota Jaso (zona Centro). Perfil socioeconómico: clase media baja, la mayoría vive en el centro, son hijos de comerciantes, los dos padres trabajan. Tienen recursos económicos pero no lo gastan en cuestiones académicas. Los padres no son profesionistas, la mayoría solo cursaron secundaria y muy poco accedieron a la preparatoria; *c*) Secundaria # 152, T/M, Vicente Suárez (zona Iztapalapa). Perfil socioeconómico: clase media baja y bajo, 25 % cuenta con computadora. Ambiente de violencia y desempleo; *d*) Secundaria Diurna # 192, T/M, Vicente Riva Palacio (Unidad habitacional El Rosario). Los alumnos son de clase baja, dentro de su entorno existe la delincuencia organizada y un ambiente de agresividad; *e*) Secundaria Diurna # 91, T/M, República del Perú (Delegación Magdalena Contreras). Los alumnos son de clase media, media baja y baja, el perfil socioeconómico es variado hay desde profesionista hasta trabajadores manuales. La secundaria tiene prestigio en el ámbito local.

Tabla 1. Orgullo de ser mexicano

	Muy orgulloso	Regular	Poco	Nada orgulloso	No responde
De la educación que se imparte en nuestro país	3.1	48.6	36.9	11.4	0.0
De ser mestizos	42.6	39.1	14.9	3.4	0.0
De la solidaridad o ayuda que hay entre las familias y las comunidades	32.3	44.0	20.3	2.9	0.0
De nuestro pasado indígena	66.6	22.6	10.0	0.9	0.0
De la historia de nuestro país	65.1	26.3	6.6	1.1	0.9
De las bellezas y riquezas naturales del país	90.0	9.1	0.6	0.0	0.30
De los símbolos patrios: bandera, himno nacional, héroes	75.1	18.6	5.4	0.6	0.30
De la familia	73.1	20.3	4.6	1.1	0.90
De ser mexicanos	80.9	14.3	4.0	0.9	0.0
De los héroes nacionales: Villa, Zapata, Juárez	44.9	49.1	4.6	1.4	0.0

A pesar de que los datos hablan por sí mismos, se hace énfasis en el hecho de que los valores que predominan en los alumnos son los valores intrínsecos al nacionalismo revolucionario, muy alejados de lo que –en términos discursivos– plantean las reformas educativas que se han llevado a cabo desde el periodo de Salinas de Gortari a la Reforma a la Educación Secundaria (2006). El primer elemento que salta a la vista es el hecho de que los alumnos se sienten muy orgullosos de las bellezas y riquezas naturales con un 90%, que junto con el ser mestizo (valor que por cierto está fuera del discurso oficial en política educativa y cultural, ya que se considera discriminatorio y denigrante); el 42.6% se siente orgulloso de ser mestizo y el 39.1% con una valoración regular, en general se puede apreciar que el ser mestizo es un valor aceptado en la población encuestada, ya que solo el 3.4% que no tiene ningún orgullo frente a este valor. En esta misma lógica, la mayoría de los alumnos se sienten orgullosos del pasado indígena (66.6%). Respuestas que muestran dos de los logros históricos del discurso nacionalista; el territorio y la etnia, que representa respectivamente a la soberanía territorial y a la mexicanidad como producto del mestizaje (en el cual se valora positivamente las raíces indígenas, pero no así la herencia española, como se puede apreciar en la tabla 3, y en los datos relativos ante la pregunta ¿Consideras que el mestizaje fue

bueno para los que hoy somos mexicanos?, en donde los jóvenes respondieron con un 28% que "No, porque los españoles nos trajeron enfermedades que diezmaron a la población indígena", que llevan a la homogenización identitaria. Que por cierto fueron los propósitos que explícitamente pretendían la enseñanza y los textos escolares de historia hasta la década de los ochenta.

Con el fin de apuntalar con más elementos las respuestas de los adolescentes de esta primera gran interrogante, más adelante se les cuestionó sobre su identificación con el pasado indígena. Resulta interesante destacar que gran parte de los jóvenes (con el 59.3%) contestó que si había algo que los identificaba con nuestra raíces indígenas el 14.7% señalo que se identificaba mucho y, el 12.7%, señalo categórico que no se identificaba para nada con lo indígena: Si relacionamos el 66.6% que parece en la tabla 1 sobre el orgullo de nuestro pasado indígena y la información de la tabla 2, que cuestiona sobre la identificación con el pasado indígena, los alumnos mostraron una identificación "regular" en un 59.3%, y solo un 12% dijo no sentir ninguna identidad con nuestro pasado indígena; en general, se puede apreciar que se reconoce la importancia en nuestra identidad de las raíces indígenas. Así pues, nuestra noción de identidad nacional se desprende en buena medida en la conciencia de una historia común, en la que las vertientes asociadas a lo prehispánico y lo indígena tienen un lugar fundamental en nuestra definición como mexicanos, en la medida que poseen características relacionadas con la idea de un sustrato particular que nos distingue y nos hace diferentes de otros pueblos, de alguna manera las raíces indígenas nos definen como mexicanos, aún y a pesar de que la sociedad en general, no muestre aprecio por los indígenas vivos, tal como lo muestra la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (2005). Cabe aclarar que no son procesos que se correspondan, el primero está en relación a la valoración positiva de los indígenas en nuestras raíces (imaginario que es parte de la memoria histórica difundida por el poder) y, la segunda, se encuentra en relación a otro tipo de valores, como la tolerancia y la diversidad amplitud de horizontes de una sociedad, en la que la sociedad mexicana se ha caracterizado por ser conservadora y con un perfil de racismo de baja intensidad.

Tabla 2. ¿Te identificas con nuestro pasado indígena (%)

Mucho	14.7
Algo	59.3
No, para nada	12.7
No lo sé	13.3
No respondió	0.0

Frente a estas respuestas, uno se cuestiona cómo es que construyen sus imaginarios nuestros pequeños escolares, si revisando los textos escolares de historia tanto de primaria , como algunos de secundaria, encontramos que no hay la intención explícita de enseñarles una historia que ensalce las riquezas ni las bellezas de nuestro país (como lo fue el imaginario de México que mostraban los libros de Historia y Civismo conocidos como *Libros de la Patria* (1962), ni tampoco hay una política cultural de estado que dé a conocer la riqueza de nuestra biodiversidad, ni incluso en reportajes con afanes turísticos –al estilo de los documentales de Demetrio Bilbatúa, que se exhibían en las salas cinematográficas el cine en la década de los setenta–. Una posible respuesta, se encuentra en la importancia de la familia y de los valores de que ella emana y en el hecho de que los maestros que imparten historia fueron educados en la idea de que este conocimiento es útil para conocer el pasado memorable de nuestra nación, dicho de otra manera; la historia como *magister vitae*, que fue el *sancta sanctorum* en la formación docente por muchos años en nuestro país. Estas respuestas, nos llevan a coincidir con lo planteado por Benedict Anderson cuando señala que la nación es antes que todo imaginada, no importa qué factores separen a sus pueblos y grupos sociales; todas las naciones, son construcciones sociales o "comunidades imaginadas" en la que los más diversas comunidades poseen un sentimiento entrañable a su territorio.

Otro fenómeno revelador que se muestra con la encuesta, es que los valores asociados al supuestamente deshilvanado "nacionalismo revolucionario", sobresale en las preferencias de los alumnos. El 65% señaló que la historia de nuestro país es motivo de mucho orgullo (pero no en el mismo grado, de los héroes nacionales ya que al respecto solo el 44.9%, estuvieron muy orgullosos); de los símbolos patrios el 75.1% dice estar orgulloso, y de ser mexicano el 80.9%. Respecto a este último aspecto, habría que señalar que esta es una tendencia generalizada en la sociedad, según la información de algunas encuestas que se aplican en la sociedad.[8]

[8] Guadalupe Gonzáles (2009), afirma que un indicador en la orientación de la población mexicana es el orgullo nacional y el lugar que le asignan los entrevistados a México en la estructura del poder mundial. El 82% del público se siente muy orgulloso de ser mexicano; 52% opina que México es un país con mucha importancia a nivel internacional; 30% le atribuyen un grado medio de importancia y solo 15% piensa que su país es poco o nada importante. La visión de futuro refrenda las altas expectativas sobre la estatura de México en el mundo. Afirmación que realiza con base en la encuesta bianual México, las Américas y el Mundo 2008, en la que se pregunta a los mexicanos y a sus élites qué tan en contacto están con el mundo, qué amenazas y oportunidades perciben y qué papel creen que debe jugar México en el ámbito internacional. Gonzáles, Guadalupe, "Los mexicanos frente al espejo mundial", en *El Universal*, jueves 12 de marzo de 2009. Por su parte, Alducín (1999), afirma que el orgullo nacional y el patriotismo han aumentado. Respecto a la pregunta si es bueno o malo que haya disminuido el patriotismo, uno de cada cuatro piensa que es bueno que hay disminuido el patriotismo, y dos terceras partes creen que es malo. En relación a los símbolos patrios la mayoría de la gente piensa que deben de tener un sentido nacional, ya que de acuerdo a la pregunta de que si se "Está de acuerdo en que en su estado o región tenga un himno local, en vez de un himno nacional? Solo 10% responde afirmativamente 85% se opone y el resto no quiso contestar", (pp. 126-129).

Si partimos del hecho de los alumnos en su mayoría se sienten orgullos de ser mexicanos (80.9%), en una segunda pregunta se le inquirió sobre que significa para ellos ser mexicano y la respuesta volvió a ser contundente: el 82.8% está muy de acuerdo en depositar el "ser mexicano" en los orígenes y en estar orgullosos de ellos. Afirmación que se completa con los resultados obtenidos en relación si ser mexicano implica "amar a la tierra, a la Patria y a los símbolos patrios", en la cual el 60.8% estuvo muy de acuerdo.

Tabla 3. ¿Qué es ser mexicano? (%)

	Muy acuerdo	Regular acuerdo	Poco acuerdo	En desacuerdo	No responde
Respetar las leyes y la Constitución	41.6	38.0	20.4	0.0	0.0
Pertenecer a una comunidad que puede ser solidaria en momentos difíciles	48.0	37.6	14.5	0.0	0.0
Amar a la tierra, a la Patria y a los símbolos patrios	68.8	21.3	7.7	0.9	1.4
Tener identidad, conocer tus orígenes y estar orgullosos de ellos	82.8	13.6	2.7	0.0	0.9
Ser descendiente de las razas indígenas y de los españoles	33.5	40.3	19.0	7.2	0.0
Cuidar y amar nuestras tradiciones, como Día de Muertos	58.4	28.1	13.1	0.5	0.0
Haber nacido en México	74.2	17.6	7.7	0.0	0.5
Votar en las elecciones	23.5	33.0	28.1	14.0	1.4
Ser conformista y quejarse ante los problemas	18.1	15.8	19.5	45.7	0.9

Si bien, el apego a lo que encarna la Nación es algo impalpable, éste se manifiesta o se concreta en relación a los símbolos patrios, el territorio, el pasado en común, las tradiciones, las instituciones, etcétera. Para los alumnos encuestados, el ser mexicano se identifica, en primer lugar, con el hecho de tener identidad, de ser y sentirse parte de algo de una historia en común, con un 82.8%. En segundo término, se encontró que la relación con el territorio era fundamental ya que el 74.2% dijo estar muy de acuerdo ser mexicano es haber nacido en México.

Por ello, la respuesta de los alumnos no es muy sorprendente cuando señalan con un 68.8% que están muy de acuerdo en "amar a la tierra, a la Patria y a los símbolos

patrios", y un 21.3% optó por un acuerdo regular. [9] Lo que significa que la Patria sigue encarnando un sentimiento o ideal de pertenencia e identidad, en el sentido de amar y respetar los valores que nos dan identidad, lo que no necesariamente se corresponde a que los adolescentes tengan una comprensión del conocimiento histórico o desplieguen actitudes de ciudadanía plena. El "amor a la patria" no es una acción que interpele el pensamiento crítico o al conocimiento, interpela a la emoción: situación que refleja con nitidez la contradicción entre los propósitos identitarios que intrínsecamente ha tenido la enseñanza de la historia en México y los objetivos formativos –desarrollo de competencias– que se le han asignado en las últimas reformas educativas.

Si vemos el fenómeno opuesto, es decir, de cómo se expresan los valores asociados a un procesos de ciudadanización, impuesto en gran medida por lineamiento educativos de organismos meta nacionales, más que de procesos ligados a la democratización en a sociedad, los resultados arrojados nos mostraron que los alumnos tienen poco aprecio por las acciones con ciertos tintes de ciudadanía, solamente el 23% considero estar muy de acuerdo que el "votar en la elecciones" nos definía como mexicanos y el 33% en regular acuerdo y el 41.6% "respetar las leyes y la Constitución". Es interesante señalar que la información vertida cuestiona y problematiza la supuesta articulación que debería de haber entre la enseñanza de la historia y el desarrollo de competencias para la vida, tal como lo plantea la Reforma Educativa del 2006.

Tabla 4. ¿Qué es para ti la patria? (%)

No respondió	1.3
El pasado común, el idioma y la cultura que heredamos de nuestros antepasados	11.3
El territorio, el gobierno y el pueblo donde naciste	22.7
Un sentimiento de respeto a las personas que lucharon para que México fuera una nación libre	35.3
El respeto a los símbolos patrios: la bandera, el himno nacional	29.3

[9] Un ejemplo de ese amor a los símbolos patrios es la oposición de funcionarios públicos ante la campaña publicitaria en España de Burger King (2009), que ofrece el producto con la imagen de un texano vestido de vaquero y su lado un hombre de la mitad de su estatura, con máscara de luchador y una túnica hecha con la bandera mexicana, incluidas águila y serpiente, abriendo los brazos con actitud hostil. El embajador de México en España, manifestó su protesta; "muy respetuosamente quiero externarle que dicha publicidad denigra la imagen de nuestro país y utiliza indebidamente la bandera nacional mexicana", Aseguró que "el aprecio y respeto por nuestra bandera es tal, que en México existen normas legales claras que establecen el buen uso que se debe dar a nuestros símbolos patrios".

A la pregunta expresa ¿qué es la patria? las opciones que se anotaron corresponden todas a la idea de nación que ha planteado el Estado (a los alumnos se le pidió, que pusieran un X en la que consideraban más importante) coincidentemente, las respuestas se distribuyeron de manera equitativa, como lo muestra la gráfica; destacando a los personajes históricos "que hicieron patria" con un 35.3%: Incluso en las opciones no se nombró a ningún personaje histórico, sin embargo, para los alumnos lo importante es que lo que enseña la historia: "personajes históricos que hicieron patria".

De modo que en esta valoración, estamos partiendo del supuesto de que la escuela es fundamental en la representación de la memoria histórica, sin embargo, también se consideró los otros espacios donde se recrea la identidad nacional. Uno de los espacios fundamentales de cohesión social en la sociedad mexicana, es precisamente la familia y el medio social, en ellos, se concretan la transmisión de valores y la forma de relación tanto al interior como fuera de ella. Para los jóvenes estudiantes la familia representa la institución en que más seguridad les ofrece frente a las otras instituciones, como la Iglesia, los partidos políticos, etcétera.

Tabla 5. ¿Qué elementos definen tu identidad? (%)

	Mucho	Poco	Nada	No sé	No respondió
Mi familia es la que define mi identidad	32.7	48.0	18.0	0.0	1.3
Mis amigos y grupo de amigos de Internet, son los que definen mi identidad	6.0	28.0	64.7	0.7	0.0
Mis amigos y mi familia definen mi identidad	28.7	42.7	27.3	1.3	0.0
Mi familia, mi comunidad y las tradiciones culturales definen mi identidad	36.0	44.0	15.3	2.7	2.0
Las tradiciones culturales y la historia de mi país son los que definen mi identidad	33.3	38.7	22.7	4.0	1.3
La religión y el lenguaje definen mi identidad	32.0	40.0	22.7	4.0	1.3
Lo que define mi identidad, es mi familia, mi comunidad y mi país	49.3	36.7	11.3	2.7	0.0

La información vertida nos dice que los jóvenes consideran que lo que define su identidad es la opción en que aparece el país; "lo que define mi identidad, es mi familia, mi comunidad y mi país, con un 49.3%; le sigue en orden de importancia "las tradiciones culturales y la historia de mi país", y en seguida el 32.7%, consideró que solo la familia define su identidad. Como se puedo apreciar, en el imaginario de los jóvenes sigue prevaleciendo las instituciones que se han llamado modernas, como la nación, encarnada

en el país y la comunidad, la historia, las tradiciones culturales, el lenguaje e incluso la religión. Es menester señalar que en su imaginario, las comunidades virtuales, no se consideran como importantes en la definición de su identidad, ya que en la opción nada importante, los alumnos se manifestaron con un 48% y mucho muy importante solo el 6% manifestó este punto de vista. Dato que por cierto es muy revelador para analizar la convivencia de las prácticas impuestas por la globalización y la internas de cada sociedad, ya que se pensaría que la tecnología ha invadido las formas de vida de los jóvenes, sin embargo, aquí, solo se tomo una población con características muy homogéneas, tal vez, si la encuesta, se hubiera aplicado en colegios particular con un nivele medio y alto de ingresos, tal vez las respuestas hubieran variado un poco.

El hecho de que los alumnos sientan plena identificación con las instituciones como la familia, su comunidad y sobre todo su país, significa que de alguna manera, los dispositivos de "invención de la Nación", siguen siendo eficaces, a pesar, de que en los momentos actuales no haya un proyecto nacionalista y de bienestar social hacia las mayorías, impulsado por los poderes fácticos que gobiernan este país. Así que la permanencia de los valores nacionalistas se asocia por un lado al discurso histórico oficial, que no ha logrado desembarazarse del "nacionalismo revolucionario" y que sigue enseñándose en la escuela, pero sobre todo, a las prácticas de identificación que se encuentran en la familia, los medios de comunicación que en los pocos programas que manejan sobre contenido histórico y sus representaciones de México, se maneja el discurso tradicional sobre el nacionalismo. Por supuesto, que las repuestas de los alumnos son de llamar la atención ya que, en las condiciones de crisis económica, con una sociedad enferma por la violencia desatada por el narcotráfico, se podría esperar que los jóvenes estudiantes manifestaran una valoración negativa de su nacionalidad.[10]

En lo que muestran una valoración negativa, los jóvenes estudiantes de secundaria, es respeto a las instituciones inscritas en el ámbito político, por ejemplo, en los partidos políticos, solo el 4.7% expresó que le tienen bastante confianza y el 60% que no le tienen nada de confianza, en los mismo niveles de falta de confiabilidad se encuentra el poder legislativo y los sindicatos. Incluso la valoración hacia el ejército no es tan mala, ya el 26.7% dicen tener en esta institución bastante confianza. La respuesta que salta, por su contundencia, es la confianza que tienen a la familia con un 90.7%, lo que reafirma la percepción de que la familia es el elemento más importante en la formación de los individuos y en el espacio que dota de identidad.

[10] M. Kriger (2007), realizó un estudio sobre identidad nacional en adolescentes argentinos en el contexto de agudización de la crisis económica y política de Argentina y encontró que los adolescentes tenían una clara valoración negativa de su nacionalidad.

Tabla 6. Confianza en las Instituciones (%)

	Bastante	Poco	Nada	No lo sé	No responde
El ejército	26.0	58.0	10.7	4.7	0.7
La justicia	14.7	58.7	24.7	1.3	0.7
La Iglesia	20.7	47.3	29.3	2.0	0.7
Los medios de comunicación	12.0	52.7	26.7	8.0	0.7
Los sindicatos	6.0	52.7	34.7	6.7	0.0
Los partidos políticos	4.7	32.7	60.0	2.0	0.7
La cámara de senadores y diputados	6.7	36.7	53.3	3.3	0.0
La presidencia de la república	7.3	52.0	34.7	4.7	1.3
La escuela	41.3	52.0	5.3	0.7	0.7
La familia	90.7	7.3	0.7	0.0	1.3
La historia de México	38.7	47.3	9.3	4.0	0.7

Los elementos hasta aquí analizados me llevan a plantear que entre los adolescentes encuestados, siguen prevaleciendo los referentes culturales utilizados por la ideología "nacional revolucionaria" (ahora, sin los tintes patrióticos), ya que, la escuela no ha modificado en mucho su discurso histórico y la historia sigue concibiendo solo en su función ideológica-política. Lo cual pareciera un contrasentido, ya que no hay un proyecto de nación "nacionalista" que sustente esa función.[11] Por otra parte, en términos generales muestran una buena confiabilidad en la historia de México y en la escuela, solamente el 9.3% tiene una percepción negativa de la historia y sobre la escuela solo el 0.7%. Sin embargo, si a la expresado en el párrafo anterior, lo cruzamos con las respuestas de otras dos preguntas sobre su conocimiento de historia de México, se encuentra la evidencia de que la enseñanza tradicional es lo que prevalece en la educación básica. Ante la pregunta expresa, para ti, ¿qué representan los héroes en la historia? Sobresale la relación clásica entre héroes históricos y batallas, el 43.3% afirmó que los héroes son individuos que destacaron por su valor en las batallas y solo el 2%, dijeron que son individuos que destacaron porque sus cualidades eran adecuadas al momento que les tocó vivir. Tal como lo muestra la siguiente tabla.

[11] Esta percepción de la Historia, se expresa en algunas canciones de la década de los noventa, como por ejemplo, *Humanos mexicanos* de un grupo de rock llamado Control Machete, la canción dice: "Si recuerdas yo desciendo y tengo sangre Pancho Villa, y a caballo o en la troca tengo mi puntería, cuando quieras echarme un fonazo tú sabes compadre que si nos vemos en algún lado es para agarrarnos a chingazos".

Tabla 7. Representación de los héroes en la historia en los jóvenes (%)

Individuos que destacaron por su valor en las batalla	43.3
Personajes de gran inteligencia que aportaron grandes ideas a la humanidad	26.0
Gobernantes con gran poder y autoridad que controlaban a los pueblos	10.0
Individuos que destacaron porque sus cualidades eran adecuadas al momento que les toco vivir	20.0
No respondió	0.7
Toral	100.0

Siendo, más incisivos en la afirmación que he sostenido, en los siguientes resultados obtenidos se muestra claramente que los estudiantes tienen una percepción de los personajes históricos con base en lo manejado por la historiografía tradicional y las cualidades personales, pero no en la importancia que tuvieron en su momento histórico. Así ante la pregunta ¿cuál de las siguientes acciones o características de Benito Juárez ayudaron a consolidar una forma autónoma para gobernarse frente a otros países? Los alumnos contestaron con un 48% que sus ideales, honestidad y coherencia de sus acciones, que si bien podríamos estar de acuerdo si es que hacemos un perfil de este personaje que sus cualidades fueron fundamentales en la construcción de la nación, la información que ofrece los libros de texto lo explican en función a la defensa que hizo Juárez de la nación frente a la intervención francesa.

Tabla 8. Acciones de Benito Juárez para consolidar la Nación (%)

Sus ideas, honestidad y coherencia de sus acciones	48.0
El combate al excesivo poder de la Iglesia	10.7
El que haya sido el primer y único indígena que ha gobernado México	19.3
La defensa de la república y su lucha en contra del Imperio de Maximiliano	17.3
El que haya sido licenciado en derecho	1.3
No respondió	3.3
Total	100.0

Si bien, nuestros adolescentes no muestran un amplio ejercicio de ciudadanía, ni un gran conocimiento de historia, si hay evidencia de los atributos que pueden tener ciertas prácticas sociales que implican a la comunidad, aún y a pesar de que los medios de comunicación hagan todo lo contrario para coadyuvar en la formación

de una ciudadanía. Así, ante la pregunta expresa, de sí la participación activa en la toma de decisiones que afectan a nuestra comunidad y exigir que los gobernantes –como el jefe de la delegación– hagan su trabajo y vigilar sus acciones para que no haya corrupción ayuda a consolidar, los alumnos contestaron con claridad que la democracia, con un 48.7%.

Tabla 9. La participación de la sociedad incentiva la ... (%)

El nacionalismo	6.7
La herencia cultural	2.7
La democracia	48.7
La soberanía nacional	24.7
La autodeterminación de los pueblos a gobernarse	13.3
No respondió	4.0
Total	100.0

Con el siguiente bloque de afirmaciones, se pretendió aproximarnos a la representación de futuro y en su vida cotidiana de los jóvenes estudiantes. La instrucción era que dijeran si estaban muy de acuerdo, de acuerdo, en desacuerdo o muy en desacuerdo con cada una de las afirmaciones que se muestra en la tabla 10. Las respuestas (aparte de que me sorprendieron, como casi todos los resultados de la encuesta), apuntan que entre los alumnos la idea de futuro está presente en su cotidianidad, ya que, por ejemplo depositan su confianza, en gran medida en la escuela, a pesar de que la realidad cotidiana les diga que ser profesionista no necesariamente implica el éxito. Por lo mismo, se esperaría que sus representaciones estuvieran más en la vivencia del presente, como dice el posmodernismo y estudios de corte psicologista o de antropología cultural. Los resultados arrojados, respecto a las afirmaciones "hay que vivir el momento presente y no pensar el futuro" y "estudia y serás alguien", muestran la importancia que se le atribuye a la idea de futuro. Sin embargo, es pertinente aclarar, que la encuesta no se enfocó a obtener información sobre la representación de cómo experimentan la vivencia del presente (que sería objeto de otro tipo de investigación). En este sentido, es interesante mencionar, que su opinión respecto a la formación de las redes sociales vía la tecnología, no es tan marcada, ya que privilegian la comunicación personal.

Tabla 10. Representaciones en su mundo cotidiano (%)

	Muy de acuerdo	De acuerdo	En desacuerdo	En total desacuerdo	No respondió	Total
Hay que vivir el momento presente y no pensar en el futuro	37.3	39.3	16.0	4.7	2.7	100
Es importante escribir la historia de grupos sociales (indígenas, mujeres) para crear la memoria histórica de la sociedad mexicana	17.3	64	14.0	1.3	3.3	100
Hay que saber escuchar la opinión de otros, aunque no estemos de acuerdo con ellos	67.3	26.7	2.7	0.7	2.7	100
Solo mirando hacia el pasado encontraremos soluciones a nuestros problemas actuales	16.7	43.3	30.7	6.7	2.7	100
La vida solo tiene sentido cuando una persona se entrega completamente a sus ideas	21.3	30	35.3	10	3.3	100
En esta sociedad no hay otro remedio que ser competitivo e individualista	16.0	31.3	39.3	9.3	4.0	100
Es mejor confiar en los medios de comunicación que en la gente que te rodea	7.3	12.0	45.3	32.0	3.3	100
La tecnología ayuda a comunicarnos, pero todos necesitamos un contacto más humano y personal	44.7	41.3	8.0	3.3	2.7	100
Estudia y serás alguien	69.3	20.7	4.0	3.3	2.7	100

Si observamos detenidamente, un porcentaje considerable plantó que “hay que saber escuchar la opinión de otros, aunque no estemos de acuerdo con ellos”, digamos que en principio muestran una actitud responsable frente a los otros, sin embargo, no sé exactamente el porqué de esa respuesta, ya que en general son educados bajo siste-

mas autoritarios donde el poder descansa en el profesor y la autoridades educativas,[12] y en la familia prevalece el autoritarismo (no en balde, todos de alguna manera, en nuestras prácticas ciudadanas somos producto del sistema político impuesto por el partido en el poder que gobernó por más de setenta años el país, o como se diría jocosamente; "todos somos hijos del PRI". Pero más allá de este comentario, la respuesta es interesante porque muestra un espacio de posibilidades para elaborar programas educativos que incentiven la tolerancia como una forma de convivencia democrática. En esta misma batería de afirmaciones, se incluyó una afirmación que hacía referencia a la importancia del pasado para la comprensión del presente, solo el 16.7%, contestó estar muy de acuerdo, que "solo mirando hacia el pasado encontraremos soluciones a nuestros problemas actuales": Si analizamos la siguiente pregunta se rea-afirma, que para los estudiantes la historia, es información del pasado, sin relación con el presente.

Tabla 11. ¿Qué estudia la historia (%)

No respondió	3.3
El desarrollo de la sociedad humana en el tiempo	30.0
Las acciones políticas de los personajes históricos	8.0
Los documentos antiguos	5.3
Todo lo que sucedió en el pasado	50.0
Las ruinas o vestigios arqueológicos	3.3
Total	100.0

Como es evidente, la historia no ha logrado trascender como un conocimiento que desarrolle habilidades cognitivas que soporten el pensamiento histórico, como lo hemos reafirmado sigue atada la función político-ideológica que se le asignó en el siglo XIX. Será por ello, que el nacionalismo que se percibe, manifiestan los estudiantes de secundaria, no es el del deber cívico, es más bien ese sentimiento o vivencia de ser mexicano, que se despliega en la practicas del nacionalismo ramplón de los medios de comunicación y que se hace parte de la vivencia cotidiana de la sociedad, por supuesto esa visión de la historia ésta desligada de la política y el compromiso social. Como afirma Carlos Monsiváis, el nacionalismo que persiste es ruidoso, beligerante, cursi, áspero, devoto, bravero, apretujado,

[12] Véase el libro de Rodríguez, Lucía (2009), *La configuración de la formación de ciudadanía en la escuela. Análisis de un caso de educación secundaria*. México, Universidad Pedagógica Nacional. En esta obra encontramos narrativas de los alumnos en que se muestra claramente las formas que asume el poder en la escuela.

sentimental de a madres. Es el nacionalismo de los excluidos de la Nación Visible, o de los solo incluidos en los acarreos. Es el nacionalismo del futbol, de la música popular, de las evocaciones regionales, del antimperialismo de sobremesa o de madrugada, de las reflexiones vacías y circulares sobre el carácter de los mexicanos, de los reflejos condicionados de un patriotismo no muy claro en su registro histórico. Es el nacionalismo que obedece ciegamente a las instituciones. Por ello, al decir de Manuel Castells:

> La separación entre estado y nación conlleva la crisis de la identidad nacional como principio de cohesión social, al desligar dicha identidad de su sujeto (el estado), para la mayoría de la población la identidad nacional se convierte en un principio débil, en un principio que no basta para construir el sentido de la vida. La identidad nacional tiende a ser suplantada por dos fuentes distintas de sentido. Por un lado, el individualismo (incluido el familismo), legitimado por el mercado, se convierte en fuente de racionalidad y de proyecto. Por otro lado, el repliegue hacia identidades comunitarias más fuertes que una identidad nacional en crisis, lleva hacia un resurgir religioso y hacia el renacimiento de las identidades étnicas y regionales para quienes no las han perdido.[13]

Sin embargo, no podemos soslayar, que el principio identitario dominante, desde que somos Nación, ha sido la identidad nacional (construida en torno a un proyecto en el que se reivindicaba dos principios básicos; el laicismo y la sociedad mestiza, éste no es un proceso que se haya definido exclusivamente a partir del discurso de legitimación construido por el Estado, también ha estado presente, ciertas características de las identidades locales, regionales y étnicas, que por decirlo de alguna manera son más concretas o cercanas a la realidad de los individuos (como la adhesión de los indígenas en el siglo XIX a las luchas liberales contra los invasores franceses o norteamericanos, las cuales respondía más s sus necesidad locales que a su sentimiento patrio). El partir de este reconocimiento, puede ayudar a tender el puente hacia el futuro, el construir ese sentido de pertenencia ligado al pasado, pero ya no a la memoria esencialista o teleológica, sino a nuevas escrituras de la historia (como se menciona en el primer capítulo de esta investigación), o tal vez como lo plantea un grupo de *ska* La Maldita Vecindad que en una de sus canciones dice: *Desgraciada la nación, sin memoria, sin historia.* Así las cosas, tendríamos la obligación de esas nuevas escrituras que doten de identidad y pertenencia.

[13] Castells, Manuel, Globalización, identidad y estado en América latina. Ponencia preparada para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Sede de Chile, en www.diplomasgobierno. uchile.cl/docs/castells.doc

BIBLIOGRAFÍA

Alducín, Enrique (1999), "Perspectivas de la identidad nacional en la época de la globalización", en Raúl Béjar y Héctor Rosales (coord.) *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural.* México, Siglo XXI Editores.

Béjar, Raúl y Héctor Capello (1996), "Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y de carácter nacionales", en *Identidad: análisis y teórica, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. III Coloquio Paul Kirchoff, México.

Béjar, Raúl (1994), *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*. México, Ed. UNAM.

Carretero, Mario, Alberto Rosa y María Fernanda González (comps.) (2006), *Enseñanza de la historia y memoria colectiva.* Argentina, Ed. Paidós Educador.

Giménez, Gilberto (2002), "Identidades en globalización", en Ricardo Pozas Horcasitas (coord.), *La modernidad atrapada en su horizonte.* México, Ed. Academia Mexicana de Ciencias-Porrúa.

—, (2005), "La cultura como identidad y la identidad como cultura". México, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Disponible en: http://sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc &table_id = 70 o en http://www.gimenez.com.mx/index.html

González, Guadalupe, "Los mexicanos frente al espejo mundial", en *El universal*, México, jueves 12 de marzo de 2009.

Kriger, Miriam (2007), Historia, identidad y proyecto: un estudio de las representaciones de los jóvenes argentinos sobre el pasado, presente y futuro de la Nación. Tesis de doctorado, Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Argentina, en http://www.flacso.org.ar/uploaded_files/Publi caciones/Tesis%20 Miriam%20Elizabeth% 20Kriger.pdf (consultado en febrero de 2010).

Martín-Barbero, Jesús (2002), "Jóvenes y comunicación e identidad", en *Pensar Iberoamérica. Revista de Cultura*, OEI, febrero 2002, en http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a03.htm (consultado el 3 marzo de 2009).

Mead, Margaret (2002), *Cultura y compromiso.* Madrid, Ed. Gedisa.

Saintout, Florencia (2007), Jóvenes e incertidumbres, percepciones de un tiempo de cambios: familia, escuela, trabajo y política. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Académica Argentina, 2007, en http://www.flacso.org.ar/uploaded_files/Publicaciones http://www.flacso.org.ar/uploaded_files/Publicaciones/Tesis_Florencia_Juana_Saintout.pdf (consultada el 22 diciembre de 2009).

SEP (2006), *Historia I.* Programa de Estudios en Educación Básica (secundaria).

SEP (2006), Plan de Estudios 2006 en Educación Básica (secundaria), México.

La enseñanza de la historia y la perspectiva de género. Algunas notas sobre la práctica docente en la Universidad de Colima (1990-2011)

Mirtea Elizabeth Acuña Cepeda[1]
Florentina Preciado Cortés[2]

Introducción

Presentamos la parte inicial de un trabajo que con enfoque de género pretende recoger las experiencias de mujeres profesoras, por ahora nos referiremos únicamente al caso de una mujer que durante más de veinte años (1990-2011) tuvo a su cargo la asignatura de Historia de la Educación, en la Facultad de Pedagogía, haciendo notar que también impartía las materias de Historia de México e Historia Universal en el bachillerato técnico núm. 4 de la misma Universidad de Colima. Los resultados de la investigación final serán el producto de una serie de entrevistas a docentes colimenses; en todas ellas el hilo conductor es la docencia con perspectiva de género, lo cual no significa necesariamente que las personas del estudio la compartan.

Como objetivo general nos hemos propuesto rescatar historias de la vida profesional de mujeres dedicadas al magisterio en Colima, quienes comparten sus experiencias, recuerdos y sobre todo, las conclusiones a las que ellas mismas han llegado sobre su actividad docente. Consideramos que cada una de estas historias requiere un capítulo aparte, por tanto, en este momento dedicaremos nuestra atención a una de las profesoras, a quien designaremos Hteb. Con el fin de resguardar su privacidad.

En el caso de Hteb la información procede de las entrevistas que se le hicieron, así como de las anotaciones registradas en su Diario de Campo y de otros documentos relativos al ejercicio de su práctica docente, los cuales fueron facilitados por la profesora.[3] Se podría decir que se rescató un proceso de investigación-acción pedagógica, lo cual se afirma con base en la conclusión a la que Hteb llegó:

[1] Maestría por la Universidad de Colima.
[2] Doctorado por la Universidad de Guadalajara.
[3] Las citas de la información proporcionada por la profesora (Hteb) es la base de este trabajo y con el entendido que solo provienen de una persona. Se indicarán únicamente por la fecha y procedencia de la información, Entrevista, Diario de Campo u otra.
Nota. La descomposición semántica por el mal uso de la sintaxis en la escritura en la lengua castellana es responsabilidad de quienes suscriben el artículo.

> Fui anotando en mi Diario de Campo los problemas que se presentaban en el aula, mis reflexiones sobre posibles causas y soluciones, leí autores buscando apoyo teórico en Historia, Pedagogía y otras, para aplicarlas en el aula, esto podría ser visto como una experimentación y [...] en cierta forma acepto que lo es, pero también es necesaria para mejorar, si no ¿cómo? Y así de grupo en grupo de estudiantes, cada uno distinto y con diversas demandas de aprendizaje, he ido observando la transformación de mi práctica docente, así como el análisis de mi Diario de Campo (Entrevista, 2012).

A esto respondimos que el desarrollo profesional fue una tarea que se impuso, a lo que agregó "sin estar plenamente consciente de ello, al inicio".

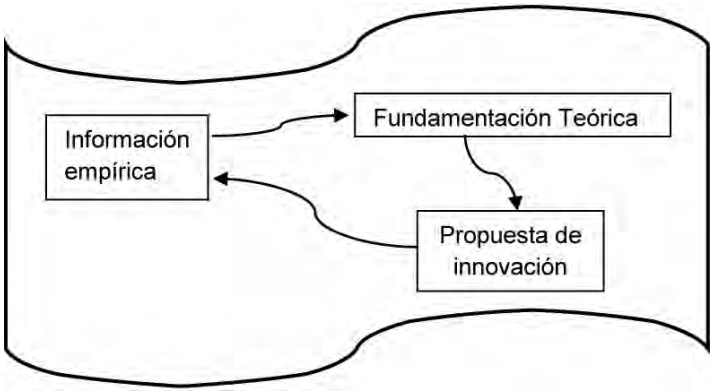
En lo que atañe a la investigación-acción de la práctica docente, es una metodología cualitativa, por tanto explicativa que combina la función investigadora con el desarrollo profesional, lo cual entraña un proceso dialéctico y para ello, se precisan dos condiciones mínimas: autoanálisis objetivo y realizarla durante un periodo lo suficientemente largo para que permita la observación de los cambios resultantes.

Desde un enfoque pedagógico, la investigación-acción pretende lograr el diseño de propuestas didácticas innovadoras, donde sea posible aplicar *teorías por medio del descubrimiento de generalizaciones o principios* (Best, 1982: 29); las teorías se analizan y revalorizan al confrontarse con los datos empíricos, obtenidos mediante observación directa o indirecta, de ahí que en cierta medida sean producto de la experiencia y experimentación cotidiana en el campo de trabajo, en este caso el aula.

La comprobación de los datos empíricos es una de las características de la investigación–acción, la cual propicia la contrastación de informaciones: práctica y teórica; la segunda difiere o sustenta la primera, lo cual sirve a la o el docente-investigador/a para tomar en consideración las discrepancias y coincidencias durante el desarrollo de su trabajo magisterial y actuar en consecuencia. Esto porque de los acontecimientos sucedidos durante el ejercicio docente, se toma la decisión de qué no y qué sí hacer, asimismo el cómo hacerlo, para lo cual obligadamente tiene que partir de la comprensión específica de la situación enfrentada; de ese modo puede llevar a cabo sus propias *propuestas de innovación que transformarán su práctica docente* (Elliott, 2005: 34).

Esto se traduce en un proceso cíclico: observar la práctica – revisar y aplicar la teoría – observar de nuevo la práctica– para confrontar la teoría (cuadro 1), que mediante el razonamiento lógico puede llegar a la espíteme. De ahí la afirmación: *cuando ha sido establecida una teoría, puede sugerir muchas aplicaciones de valor práctico. John Dewey dijo una vez que no había nada más práctico que una buena teoría* (Best, 1992: 22).

Cuadro 1. Investigación-acción



Fuente. Diario de Campo, Hteb.

De este modo, el proceso de la investigación-acción es un método que propicia los cambios en la práctica docente mediante el análisis y reflexión sobre la misma, lo cual permite conocerla a mayor profundidad. Desde la perspectiva cognoscitiva se fundamente al considerar que el proceso del conocimiento es resultado de la participación activa en la consecuente modificación. Se dice que la observación es empírica porque la información es *captada en sus órganos sensoriales, posibilitándole su anticipación a la realidad objetiva con el propósito de transformarla y no solo de adaptarse a ella [...] representa un sólido paso de avance hacia el conocimiento de los procesos sobre los cuales se sustentan el aprendizaje, la educación y la capacitación* (Alfonso y González, 2012: 13).

> En el contexto práctico cotidiano, el profesional tiene que actuar y reaccionar en relación con una situación particular, con personas concretas y con los hechos que se producen e implican a personas y situaciones. Necesita comprender las cosas en toda su especificidad (Elliott, 2005: 34)

Ahora bien, en relación con el caso que nos ocupa, con el propósito de analizar ese proceso, consideramos necesario periodizar el ejercicio de su labor docente, la cual puede ser de tipo cronológico o profesional; ambos son necesarios para conocer la historia de vida y comprender los cambios en la actividad profesional de la profesora.

Desde el punto de vista temporal se divide en tres fases, como profesora de distintas asignaturas en varios niveles educativos:

- Secundaria (1976-1981) y medio superior o bachillerato (1978-2004);
- Superior, al ser invitada a laborar en la Facultad de Ciencias Biológicas y Agropecuarias (1981-1996), en ese momento Escuela Superior de Ciencias Agropecuarias (ESCA), así como en la Facultad de Ciencias de la Educación, en ese tiempo Escuela de Ciencias de la Educación (ESCE), donde impartió varias materias (1987-2002); y
- Posgrado, en la maestría en Historia de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, después de obtener el grado de maestría en Historia (1992-1999). En 1996, ganó por oposición la plaza de profesora de tiempo completo de la Universidad de Colima (AUC-FP, PROMEP, 2002; Promejor, 2007).

Desde lo profesional cubre dos periodos los que hemos denominado: *a)* Formación, y *b)* Concientización o reflexión; de hecho "la práctica docente debería entenderse como un proceso de formación continua, sin embargo, para que esto suceda es preciso tomar conciencia de su importancia" (Diario de Campo, 1999); se constituye como un proceso al reflexionar y actuar sobra la misma.

Nos interesa de modo especial el periodo de concientización que comienza a gestarse en los primeros años de la década del noventa y sigue a lo largo de poco más de dos décadas (1990-2011), para Hteb esto ocurre cuando le ofrecen las cátedras de Historia de la Educación y Sociología de la Educación en la Facultad de Pedagogía (FdeP); sería un "hecho que marca un hito" (Entrevista, 2011) en su carrera profesional, pues vino a conjugar el enfoque pedagógico de las asignaturas en la FdeP y la de Historia y Didáctica de la historia en la ESCE, con las que ya impartía en el bachillerato, Historia de México e Historia Universal (AUC-FP, PROMEP, 2002; Promejor, 2007).

Este periodo que Hteb llama "de concientización" interesa en particular, pues es durante éste se que se observa el trabajo de investigación-acción al que antes hicimos referencia y que nos permite observar a través de la profesora misma, por medio de las entrevistas o la lectura del Diario de Campo o las libretas de notas, los cambios de actitudes respecto al proceso de enseñanza y aprendizaje, de una profesora que en primera instancia repiensa, como ella lo menciona, sobre el papel ideológico de la enseñanza-aprendizaje de la Historia y más tarde la tendrá que repensar de nuevo, desde un enfoque de género.

Resultados

De acuerdo a lo antes dicho, se hizo necesario agrupar los resultados en dos apartados, el primero corresponde a la primera fase, esto es la enseñanza y aprendizaje de la

Historia; en el segundo revisaremos lo correspondiente al enfoque de género, si bien no existe una línea clara que divida ambos momentos, para efectos de la presentación de los resultados pensamos en hacer esa demarcación.

Enseñando historia

La enseñanza de la Historia, como asignatura humanística, no puede desprenderse de la experiencia docente, es decir, de la actuación del o la docente como agente educativo en el más claro papel operativo, lo cual no significa que el o la profesora haya tomado consciencia de su papel como tal, pues las personas no siempre se plantean en forma consciente lo que hacen y menos aún por qué lo hacen; para Bourdieu (1980) el *habitus* aparece como un principio generador de determinadas prácticas, pero a su vez es resultado de la incorporación operada en el individuo de ciertos contenidos culturales, gracias a la permanencia prolongada en las posiciones que ocupa en la estructura social.

Los *habitus*, entendidos como sistemas de disposiciones durables y transferibles, son estructuras, estructuradas y estructurantes, es decir, funcionan como *principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar adaptadas a su objetivo sin suponer la conciencia de esos fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos* (Bourdieu, 1980: 88).

Lo anterior, porque se precisa comprender en los primeros años de su carrera Hteb no pensaba en "comprender la trascendencia de ser profesora" (Diario de Campo, 2001), más allá de la dedicación para "planear la enseñanza de un tema con el mayor cuidado posible, tanto en los contenidos como para que el grupo lo comprendiese". Esto porque el ejercicio docente al inicio de su carrera no se relacionaba con asignaturas del área de humanidades, sino de las ciencias de la salud (formación de licenciatura).

Relata que en ese tiempo ella pensaba que el conocimiento es neutro, libre de ideologías; pues de algún modo "los paradigmas científicos se entienden como explicación de la realidad y ésta, al observarse desde la biología o la química, por ejemplo, no tendría que manifestar ninguna tendencia... bueno, podría decir que la tendencia está en la persona, también en la aplicación tecnológica del saber, pero no en la ciencia por si" (Entrevista, 2012).

Por tanto, sería en la práctica docente cotidiana y al cursar la maestría en historia que da "el salto mortal de las ciencias de la salud a las de humanidades cuando inicia el proceso de reflexión, que me atreví a llamar pedagógico al versar sobre la enseñanza de la Historia", esto surgiría desde cuestionamientos distintos, entre otros, según Hteb:

> Privilegiar la historia nacional sobre la universal, que más bien sería occidental, pues lo de universal es inexacto y hasta pomposo [...] casi se reduce a Europa [...] otra cosa es desde cuáles enfoques impartirla, en esto me pongo a pensar en el cuánto pesa la propia ideología, ahí me topo con las miradas de colegas, entusiasmados por un personaje o enemistados con otro, entiendo que es producto de esa historia rígida, encuadrada en el "bronce" [que] cómo pasar de la historia anecdótica y protagónica a la social Sí, fueron muchas las preguntas que empezaron a bailar en mi cabeza, bueno, nunca han parado, a algunas les he dado respuesta, pero siempre quedo esperando volver a responderlas [...] luego surgió el enfoque de género [...] poco antes de formar parte del Cuerpo Académico de la Universidad (UCol, 62), estudios históricos y de género en educación, y [...] supongo que no puedo dejar de formular preguntas, los cambios, las personas, el conocimiento día a día son provocadores y renuevan las interrogantes (Entrevista, 2012).
>
> Me preguntan: ¿Cómo empezó todo? ¡No estoy segura! Quizá porque dudar es parte de mí misma, pero sin mucho temor a equivocarme y consultando mis recuerdos, podría señalar que fue en la FdeP, cuando me piden que imparta Sociología de la Educación y eso [...] ¿fue una coyuntura? ¡Quizá!, pues me obligó a prepararme para enseñar una materia que debía aprender primero, pues tenía la sensación que para enfrentar esa responsabilidad no sabía gran cosa, es cierto que había leído a varios sociólogos y discutido sus propuestas y corrientes de pensamiento, pero como parte de la maestría y no con apellido: de la educación ¡ufi (Entrevista, 2011).

Pensamos que cuando reflexionó sobre lo que implicaba "enseñar una materia que debía aprender", tuvo que prepararse y así pensar en otro tipo de estrategias didácticas, "distintas a las que se utilizan cuando se conoce el tema", pues tenían que favorecer esa doble cara del proceso de enseñanza-aprendizaje: "tenía que estudiar al mismo tiempo que mis alumnos, el quid estaba en que no se diesen cuenta que yo estaba estudiando" (Diario de Campo, 1992).Poco después se le presenta una oportunidad coyuntural, en 1999, el bachillerato de la Universidad de Colima donde impartía las materias de Historia es invitado a participar en un programa denominado Formación Pertinente en el bachillerato, coordinado por la Secretaría de Educación Pública y en el que participaron diez universidades del país durante un periodo de cuatro años, aproximadamente.

Hteb participó en una de las diez mesas de trabajo, la que correspondió a la enseñanza de Historia y Cívico-Económica (AUC-B4, 1999). Esto significó "debatir sobre

la importancia de la interdisciplinaridad, pues al integrarse docentes de las ciencias sociales, los temas y asuntos fueron tratados desde muy diversos ángulos, acentuando la diversidad al analizar el material presentado por los tres expositores,[4] primero como participante y luego como profesora, porque me invitaron a dirigir los talleres a los que asistían colegas de otras universidades" (Entrevista, 2012).

En la primera reunión, se propone el estudio del proceso histórico de México con un enfoque de globalidad y diversidad, por lo que se acuerda elaborar un programa cuyo contenido se dividió en cuatro unidades, siguiendo una secuencia lógica: *1.* Herencia clásica, dado el predominio de la cultura occidental; *2.* Caída del imperio romano al siglo XIX; *3.* Formación de los Estados nacionales; *4.* América y surgimiento de los países latinoamericanos. Además, se contemplaba que en cada unidad se revisaría el proceso del país, la región y el mundo, lo cual significa el estudio diacrónico y sincrónico de la Historia. Posteriormente, con base en este programa, la FdeP ofreció el diplomado "México en el Contexto de la Historia del Mundo" (AUC-FP, 2005).[5]

Al analizar este programa, dice Hteb que "se detectaron problemas, por citar unos, los programas de bachillerato de las universidades no contemplaban ese enfoque, la periodización histórica no correspondía a las semestrales, se complicaba la inserción de los periodos porfiriano y revolucionario de México, además, por si fuera poco, los y las docentes fueron estando en desacuerdo, pues tendrían que vincularse Historia de México e Historia Universal, así como otras materias cuyos programas contemplaban temas cívicos y económicos, por supuesto, estas materias impartidas por diferentes profesores (Entrevista, 2012). Otro desacuerdo se manifestó ante la propuesta de efectuar exámenes al profesorado que participaba en el proyecto que se mostró en la más franca oposición, lo cual es entendible, al saber que "la mayoría no tenía formación de historiadores, prácticamente en todas las universidades, la planta docente provenía de las profesiones más diversas: medicina, derecho, filosofía, militar, en fin, de todo menos historia" (Diario de Campo, 2000).

Por otra parte, "resultó interesante la perspectiva de diversidad y multiculturalismo, que mantenía los ejes temáticos de globalización, integración y percepción de la sociedad actual en su pluralidad tanto nacional como internacional, un enfoque no solo importante en la Historia, sino en otras materias, al exigir el análisis de valores,

[4] Expositores: doctor Armando Pavón Romero, doctora Margarita Zárate Vidal, doctora Clara Inés Ramírez González. Coordinadora, licenciado Maralá Goode Romero (Información del Diario de Hteb).

[5] Al diplomado asistieron 29 profesores del NMS y 10 alumnos de la licenciatura en Pedagogía. De acuerdo con la evaluación que se hizo al término del mismo, demostró que no solo cumplió sino que rebasó las expectativas de los asistentes (ponencia, VII Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana, Quito, Ecuador, del 13 al 16 de septiembre de 2005).

conceptos y categorías, por ejemplo: tolerancia y respeto a la diversidad" (Entrevista, 2012). Es posible que éste haya influido en el cambio de perspectiva en relación con la mujer y que luego llevaría a la profesora a visualizar la ausencia de la mujer en la historia.

Algo que cabe introducir aquí, es que, si *los métodos científicos han de ser empleados con mayor vigor e imaginación a los aspectos conductuales de nuestra cultura* (Best, 1982: 25), luego es aceptable entender el proceso de cambio en Hteb como una investigación–acción, pues su finalidad,

> Tanto del investigador especialista como del profesor de aula, en el estudio y aplicación de la investigación a problemas educaciones [...] se enfoca sobre la aplicación inmediata, no en el desarrollo de la teoría ni respecto a una aplicación general. Ha situado su énfasis sobre un problema, aquí y ahora, en una situación localizada. Sus hallazgos han de ser evaluados en términos de aplicación local, no en los de validez universal (Best, 1982: 30).

Hteb participó en reuniones científicas, donde presentó trabajos de investigación sobre la enseñanza de la historia, en unos cuestiona si la Historia es una materia de relleno, en otros se refiere al problema didáctico desde un enfoque filosófico y teórico así como a las nociones y conceptos necesarios para comprender y explicar el proceso histórico, igualmente, el análisis de la inserción curricular de esta asignatura y la formación del profesorado que la imparte; asimismo, impartió cursos y talleres en relación con estas y otras temáticas concernientes a la enseñanza y aprendizaje de la Historia.

La lectura de estos trabajos permite observar la preocupación por el cambio en el ejercicio docente, se nota el descubrimiento no solo de la importancia de la formación del profesorado, sino de la enseñanza de una historia androcéntrica, donde no solo la mujer, sino la sociedad en pleno está ausente, "al estudiar los libros de historia, sobre todo los de texto, parece que solo existen políticos y generales, el pueblo y la mujer no existen... pareciera que todo lo han hecho los líderes... de modo casi físico sentí el asalto de la otra historia ¿a quién lideran? ¿qué piensa la gente? o solo es una masa informe que sigue aborregada al guía" (Diario de Campo, 1999).

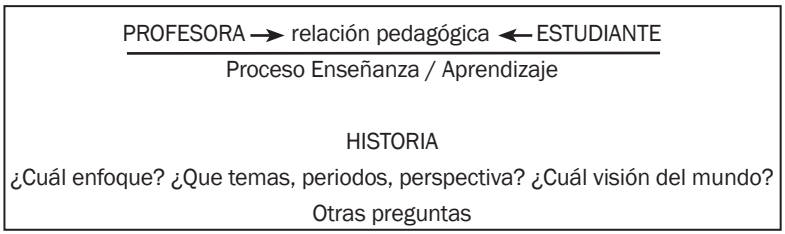
Los debates en las reuniones del Programa Pertinente y de la Academia de Historia le permitieron observar el posicionamiento ideológico de colegas que al impartir un tema defendían o trasmitían su visión del mundo, lo cual en su opinión, representa un peligro para un alumnado que aún está en proceso de formar criterio y que sin conocimiento profundo del tema es posible manipular.

Género e historia

Desde la pedagogía de género se puede reflexionar sobre la transformación e impacto de la práctica docente en el aula, así como de las estrategias didácticas que se realizan, con el propósito de comprender cómo se da el proceso de enseñanza-aprendizaje de la Historia, pero "desde la perspectiva histórica de dos enfoques divergentes: una historia donde la mujer está ausente u otra donde se destaque su presencia" (Diario de Campo, 2002).

Para ello es indispensable tomar en cuenta la relación pedagógica en el aula, resultado de la interacción entre profesora-asignatura-estudiantes. En un diagrama (cuadro 2) que Hteb diseñó, se plantea la práctica docente como el objeto de análisis, entendiendo que la relación pedagógica resulta del interés por la enseñanza-aprendizaje de un conocimiento, una disciplina –la Historia en su caso–, que conduce la interacción entre dos sujetos: docente y estudiantes; pero dicho interés se ve permeado por el discurso del o de la profesora, es decir de su ideología, creencias y hasta intereses personales que de algún modo concuerdan o antagonizan con los del grupo de estudiantes.

Cuadro 2. Práctica docente



Fuente. Diario de Campo, Hteb.

Además, en dicha relación pedagógica se presenta por un lado el enfoque, que incluye, por supuesto, al género, pero otro punto interesante es la transversalización del género en la docencia, indispensable para lograr sensibilizar y crear conciencia sobre la importancia de la temática, de tal forma vemos a Hteb, que desde dichos cursos fomentaría el desarrollo de la investigación sobre las mujeres y las relaciones de género.

Este interés inicial culmina con la realización de tesis de grado y posgrado, en esta etapa se destaca la formación del Cuerpo Académico Estudios Históricos y de Género en Educación (CA-62) de la Universidad de Colima, del cual sería integrante Hteb. Esto propició llevar a la práctica la estrategia de correlacionar docencia, perspectiva

de género e investigación, la cual se vio reflejada en la producción de trabajos de investigación desde la perspectiva de género, pues cabe señalar que la mayoría de profesoras investigadoras del CA-62 estaban plenamente conscientes de la importancia de difundir los estudios de género, desde la plataforma de la materia que impartían, pues en cada una de ellas era necesario incorporar la perspectiva de género. Lo anterior se tradujo en la "producción de trabajos de investigación que se realizaron en colaboración entre estudiantes y colegas del CA-62, mismas que se tradujeron en tesis de licenciatura y posgrado, cada una puso su granito de arena" (Entrevista, 2012; AUC-FP, Esdeped, 2001-2011).

Este es uno de los aspectos que interesa resaltar, porque se refiere directamente a la práctica docente, pues en el aula, Hteb encaminó las estrategias didácticas a la comprensión del papel histórico y social de la mujer mediante "las investigaciones documentales realizadas por los alumnos para acreditar las materias de Historia y Sociología de la Educación, los trabajos de los estudiantes, en algunos casos, presentaron aspectos inusitados en la sociedad de Colima [...] como el caso del pueblo de Tepames, Colima" (Entrevista, 2012).[6] Es fundamental comprender que la historia, como disciplina o como asignatura no debe estar desvinculada de la perspectiva de análisis de género, lo cual se extiende a otras perspectivas que permiten entender el proceso histórico de la humanidad; esto, porque los saberes no pueden estar aislados uno del otro, lo cual no excluye el análisis desde cualquier enfoque ideológico. Aquí abrimos un paréntesis, para decir que los estudios de género han implicado en ocasiones, enfrentamientos con las corrientes institucionales,[7] como se puede estudiar en Ramos (1977), Lau (2000) y más autores/as, lo cual es contradictorio, simplemente partiendo de que la humanidad no es solo masculina, sino también femenina: hombre y mujer integran al ser humano.

No obstante, hay que señalar otro aspecto de la historia, se podría confundir la mención de las mujeres en la historia con los estudios de género, porque se podría

[6] Este caso es interesante desde la perspectiva de género, porque Tepames es un lugar con fama de violento, donde los hombres se quitan la vida por una mirada equívoca. Se ha encontrado que mientras las mujeres estudian carreras universitarias y al egresar laboran en Colima, por lo que se trasladan cada día del pueblo a la ciudad, los hombres apenas terminan el nivel bachillerato y, lo más notable, se han convertido en "amos de casa", al grado de que en las despedidas de solteros se les regalan objetos para el hogar. Estos hombres laboran en su parcela ejidal o de su propiedad, lo cual les permite atender la familia. La información es resultado de un trabajo de investigación para la materia de Sociología de la Educación, realizado por un alumno originario de ese lugar (Diario de Campo, 2007).

[7] Lo institucional comprende la planta docente y alumnado; en el caso anterior sobre Tepames, el estudiante planeaba continuar proseguir el estudio para su tesis de licenciatura, pero la oposición de algunos profesores que objetaron su importancia y la burla de otros alumnos varones y hasta algunas de sus compañeras, lo llevó a la decisión de cambiar de tema de estudio (Entrevista, 2012).

caer en la trampa de "una historia que parecería referirse a las mujeres como sujetos de la Historia, pero resulta más una moda de personas que la aprovechan y se suben al tren, piensan que solo se trata de rescatar datos sobre mujeres" (Entrevista, 2012), pero al carecer de enfoque de género aparecen como versiones masculinas, con lo que el papel de la mujer históricamente queda en otro tipo de anonimato; la perspectiva de género es indispensable, porque desde esta se puntualiza que "...la historia y el género se demandan, establecen cuestionamientos que van de una al otro y viceversa" (Diariode Campo, 2000).

Después hubo que reconocer que "ambos saberes pueden permanecer indiferentes uno al otro, la historia al género y éste a la historia, olvidando el principio de historicidad que los vincula" (Diario de Campo, 2000). *En el caso de una ausencia de interpelación, sucede que la Historia borra el rastro de toda subalternidad y se escribe con mayúscula, mientras el género se estructura en función de la historia de la Mujer, escrita también con mayúscula. Entre estas dos posibilidades se mueve la relación entre historia y género* (Gorbach, 2008: 144).

Solo y cuando la mujer como sujeto histórico y social, es estudiada en tanto agente de cambio, analizando su hacer e implicación en las relaciones de poder, sean implícitas o explícitas, de la misma forma en que se han silenciado sus aportes sociales, culturales y lingüísticos, entre otros; esto es lo que pone el punto sobre la i en el caso de los estudios de género e históricos de la mujer, lo cual en gran medida tiene su raíz en los movimientos feministas que han marcado su impronta, *a veces contra la corriente predominante en las instituciones* (Fernández, *et al.*, 2006: 13).

Desde esa perspectiva histórica, de visualizar a la mujer como agente de cambio, es que Hteb ha realizado y asesorado investigaciones, entre otros sobre la influencia de las corrientes sociológicas en la educación colimense en relación a la construcción de la identidad de las mujeres católicas, principalmente en las escuelas privadas donde el "currículo espiritual" es fundamental; esta afirmación se hace con base en una de los trabajos de investigación de las líneas del CA-62.

Se podría agregar que desde la vinculación del profesorado y alumnado, en la asesoría de tesis se presenta otra actividad pedagógica; en esa labor, la profesora se enfrentó de nuevo a la necesidad de profundizar en la teoría y la docencia, pues cada tema de investigación requiere un enfoque específico y además al involucrar la mirada del o la estudiante, se propicia un debate entre asesora y tesista que promueve una vez más el cambio en la práctica docente.

Conclusiones

La vinculación con la pedagogía en la FdeP y la ESCE, fue en gran medida el punto de inflexión, the turning point en inglés, a veces traducido como "punto del no retorno", es decir, ese momento clave en que por distintas circunstancias o experiencias vivenciales, decidimos cambiar el rumbo y nos atrevemos a dar el paso decisivo que nos obliga a dar la vuelta de hoja. En este caso no se trata de un giro inesperado o de 180 grados, sino más bien del arribo a la búsqueda de sentido a lo que se está haciendo; se trata de ese momento particular que se transforma en punto de inflexión, pero mantiene la perspectiva de pasado, por lo que es el punto de partida de una nueva etapa, hacia una situación completamente diferente, de cambio positivo, planificado, progresivo.

> Quizás la crisis que se sufre en el aula, sea para cada profesor o profesora su punto de inflexión, pero lo fundamental es la lectura e interpretación de esas crisis profesionales, sobre todo cuando llevan a desarrollar nuevas actitudes y aptitudes, e incluso cambios de mentalidad y tendencias que pueden resultar en innovación, eficacia, priorización y planificación, esto de acuerdo a la participación y el compromiso institucional, social, personal (Entrevista, 2011).

Ese punto de inflexión es donde Hteb empieza a dar los primeros pasos en ese proceso de observación crítica del propio ejercicio docente, por tanto, existe un antes y un después, mediado por la transición. Al principio, la reflexión sobre la práctica docente se relaciona más con el papel ideológico de la Historia y cómo ésta "es una de las asignaturas que, desde la primaria, pero sobre todo en la preparatoria, cumplen la función formativa de conciencias ciudadanas, pero al mismo tiempo juega un papel importante, para lograr el consenso al ser un elemento fundamental en la Escuela, como aparato ideológico del Estado" (Entrevista, 2012). Nos atrevemos a decir, que lo mismo ocurre en la familia como institución socializadora que transmite un "tipo" de Historia.

La preocupación acerca del papel ideológico y discriminatorio de la historia condujo de modo lógico al enfoque de género; el cual, desde una perspectiva socio-histórica surge más tarde, en el proceso mismo del desarrollo formativo de Hteb, porque esto significó un cambio de mentalidad al tomar conciencia del género, esto es, de ser mujer y reflexionar acerca de la invisibilidad histórica de las mujeres, cuyo papel como agente social actuante (Bourdieu, 1980) ha sido minimizado y se ha olvidado en el recuento protagónico de los seres humanos.

De lo anterior, la pedagogía de género es el soporte teórico que permitió a Hteb reflexionar acerca de su práctica docente en relación a la vinculación necesaria, más bien, indispensable, entre la enseñanza de la Historia y la perspectiva de género.

Bibliografía

Alfonso Sánchez, Ileana y Troadio González Pérez, "Tendencias pedagógicas contemporáneas", en revista *Estomatol,* La Habana, Cuba, enero-abril de 2010, vol. 42, núm. 1, en http://es.scribd.com/doc /38611541/Antologia-Tendencias-pedagogicas, y en http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S0034-75071 999000100004&script=sci_arttext

Best, Jhon W. (1982), *Cómo investigar en educación*. Madrid, Ed. Morata.

Bourdieu, Pierre (1980), *Le sens pratique*. Paris, Ed. Minuit.

Elliott, J. (2000), *La investigación acción en educación. Madrid, Ed.*Morata.

Fernández Aceves, María Teresa, Carmen Ramos Escandón y Susie Porter (coord) (2006), *Orden social e identidad de género. México, siglos XIX y XX.* México, CIESAS, Universidad de Guadalajara.

Gorbach, Frida (2008), "Historia y género en México, en defensa de la teoría", en *Relaciones*, México, vol. XXIX, núm. 113, en http://www.colmich.edu.mx /files/relaciones/113/pdf/fridaGorbach.pdf

Lau, Ana (2000), "El nuevo movimiento feminista a fines del milenio", en Eli Bartra, Anna Ma. Fernández y Ana Lau, *Feminismo en México, ayer y hoy.* México, UAM.

Ramos Escandón, Carmen (coord.) (1997), *Género e historia: la historiografía sobre la mujer*. México, Instituto de Investigaciones Mora.

Fuentes primarias

AUC-B4 (1999), Archivo Universidad de Colima, bachillerato técnico, núm. 4. Expediente: Formación pertinente en el bachillerato, Primera Reunión Nacional, Informe de actividades, 16 de agosto de 1999, Villa de Álvarez, Colima, México.

AUC-FP (2005), Archivo Universidad de Colima, Facultad de Pedagogía. Caja: Coordinación de Educación Continua; Expediente: Diplomado "México en la Historia del Contexto del Mundo". México, Universidad de Colima.

AUC-FP, Esdeped. Expediente: Programa de estímulos al desempeño del personal académico, Archivo de la Facultad de Pedagogía. Universidad de Colima, México.

AUC-FP, Promep. Expediente: Programa de mejoramiento del profesorado. Colima, México.

AUC-FP, Pomejor. Programa: Planeación operativa anual del profesorado. Colima, México.

AHteb (1990-2011), Archivo personal de Hteb, integrado por: diario de campo, libreta de notas, copias de participación en los programas Esdeped, PROMEP, Promejor, registros entre 1990 y 2011. Universidad de Colima, Facultad de Pedagogía.

Hteb (2011-2012), Entrevistas grabadas (realizadas entre julio de 2011 y enero de 2012)..

Cultura desde las letras en Chiapas

Faustino Miranda en el *Ateneo* Chiapas

Antonio Durán Ruiz[1]

Un elemento de gran relevancia para el florecimiento de la cultura en México fue la decisión del presidente Lázaro Cárdenas de ofrecer cobijo a los españoles republicanos en derrota, pocos años antes del movimiento ateneísta de Chiapas. El buque Sinaia es un símbolo del exilio español en México. Recuérdese que los primeros en arribar fueron los llamados Niños de Morelia (cuatrocientos niños mayoritariamente catalanes y valencianos) en 1937, a bordo del vapor Mexique, el cual hizo un segundo viaje el 27 de julio de 1939. Este mismo año llegaron a costas nacionales barcos como el Ipanema, que arribó el 7 de julio.

Distintas embarcaciones iban y venían rescatando republicanos: el Nyassa, el Monterrey y el Siboney hicieron varios recorridos. El Santo Domingo, un barco francés, transportó al grupo de los republicanos que llegó a Coatzacoalcos el 26 de julio, como establece María Mercedes Molina Hurtado (1993: 23 ss.).

El 28 de agosto salieron del puerto de Veracruz rumbo a Oaxaca más de cincuenta españoles. Días después, otros tomaron las rutas de Puebla y de Chiapas: Huixtla y San Cristóbal; luego otros se encaminaron a Chihuahua, a Morelia, a Oaxaca, sobre todo al pueblo de Ixtepec, y también a Chiapas: Tapachula y Tuxtla Gutiérrez. Los demás permanecieron en Coatzacoalcos.

Formando parte de aquel puñado de refugiados que arribaron a Chiapas, estaba un intelectual de primer orden, Andrés Fábregas Roca, a quien se uniría Faustino Miranda, que llegó a la Ciudad de México y luego se incorporó a la Universidad Nacional Autónoma de México; de ahí fue enviado al estado de Chiapas mediante un permiso especial en 1939. Más adelante apareció otra figura ejemplar, Luis Alaminos Guerrero. El impulso que brindaron a la cultura chiapaneca fue de gran valor, basta mencionar la clasificación de las plantas de Chiapas llevada a cabo por Faustino, o bien observar una sola actividad, como botón de muestra, de Fábregas Roca: el formato de las revistas en las que participó: *Ateneo*, ICACH y los primeros cuatro números de la *Revista Unach.*

Las tres revistas son muy parecidas entre sí, con una tipografía y un formato casi idénticos: a simple vista se puede advertir que tienen la mano de un solo editor, por no mencionar los contenidos, de perfiles universales y énfasis en la cultura local, mediante textos elaborados, traducidos o sugeridos por los miembros del Ateneo. Con

[1] Universidad Autónoma de Chiapas.

ellos, podría decirse que existen tres personajes primordiales del exilio republicano en el horizonte cultural chiapaneco.

En este trabajo solo se hará referencia a Faustino Miranda, que "nació en Gijón, Asturias en 1905" (Durán, 2004: V-X). En 1931 fue enviado a realizar investigaciones de biología marina en el Museo de Historia Natural de París. Recibió el doctorado de la Universidad Central de Madrid en 1932. Por sus ideas republicanas, debió salir al exilio en 1939, primero a Francia y después a México. Fundó el Instituto Botánico de Chiapas y el Jardín Botánico de Tuxtla Gutiérrez. El libro de Miranda (1998), *La vegetación de Chiapas* se publicó en 1952, se considera imprescindible en el ámbito científico.

Este sabio asturiano formó parte del Ateneo y escribió en la revista del grupo. Uno de los momentos más notables del Ateneo fue la aparición de "La selva del Ocote" en el número 3 de la revista, correspondiente a enero-marzo de 1952, un artículo revelador de las circunstancias que han devastado las selvas de modo apresurado e irreversible.

Diez años atrás, el doctor Miranda había comenzado su investigación sobre la vegetación de Chiapas. En incontables ocasiones visitó la densa zona del Ocote, un "pequeño rancho situado a unos treinta y dos kilómetros al noroeste de Ocozocoautla, entre el camino de este pueblo a Quechula y el profundo tajo formado por el río La Venta", escribió al iniciar su artículo el doctor Faustino Miranda, quien iba siempre "acompañado por un anciano zoque que nombraba las plantas como las habían denominado los antiguos olmecas" (Durán, 2004: VII). Hay que recordar que otra colaboración relevante de la misma publicación, "Recuerdos de Chiapas", de Ida Langman, aparecida en el número 7 correspondiente a agosto de 1957, refiere una de estas visitas científicas.

"La selva del Ocote" es un documento entre cuyos méritos permite observar que a pesar de la destrucción que ya se infringía a la enorme región selvática, "enclavada entre los estados de Chiapas, Oaxaca, Veracruz y Tabasco", aún "abarca casi 12,000 kilómetros cuadrados, algo más por tanto que la superficie del estado de Querétaro". Se había salvado, escribe el asturiano, quizás por "la naturaleza kárstica del suelo, surcado por ríos que corren en profundas cañadas o cruzado por serranías abruptas. Nada al parecer, de valles amplios con suelos profundos cerca de los ríos que favorezcan el establecimiento de poblados agrícolas prósperos. Casi nada tampoco de aguas superficiales en grandes extensiones; la mayor parte del agua derivada de las profusas lluvias que caen en la región se infiltra en las grietas y simas de las rocas calizas y circula subterráneamente". También señala que existe un cerco de ácaros como especie de frontera para entrar a la selva, un "cinturón de hierro" temible en la sabana de nanches al borde de la selva, el que obliga a los recolectores a dedicar una hora por lo menos a "despinolillarse: si hay ganado, hay pinolillo y garrapata: es el precio que

debían pagar para ingresar a la selva." Lamentablemente, ya desde entonces, crecía la deforestación por alimentar el creciente ganado.

Faustino Miranda afirmó, desde entonces, que la "desenfrenada destrucción de bosques que tiene lugar en el actual México", se debe más a la producción agrícola y ganadera que a los madereros sin escrúpulos, o por lo menos debe repartirse la culpa entre ambas actividades.

Un hecho casi sobrenatural que cuenta Faustino en este artículo es el referido a La Reina, una descomunal caoba que algunos tuvieron el privilegio de conocer. Poco antes había narrado un fenómeno natural en esas regiones:

> Solo el martilleo interrumpido de unos madrugadores pájaros carpinteros turbaba el inaudito silencio de la selva. De pronto, un crujido penetrante seguido por el cercano retumbo del trueno vino a herir cruelmente nuestros oídos; al mismo tiempo tuvimos la sensación de que el suelo oscilaba levemente bajo nuestros pies y percibimos la impresión característica de aturdimiento que produce el paso de las ondas de compresión y descompresión del aire, como cuando una granada estalla cerca de nosotros. Inmediatamente el pesado manto de silencio volvió a caer sobre la selva. En el fondo de las miradas inquisitivas que nos dirigimos había cierto sentimiento de alarma. ¿Qué había sucedido? ¿Terremoto? ¿Hundimiento de una cima? Alguien, más versado en los secretos de la selva nos aseguró que se había caído un árbol grande.

Sin embargo, no era tan grande como la Reina de la Selva a la que el asturiano se refiere en estos términos:

> Un monumento vegetal de unos 65 metros de altura por 3.5 metros de diámetro [...] sin contar los grandes contrafuertes que aumentan su base de sustentación. Teniendo en cuenta que la caoba aumenta alrededor de 2 centímetros de diámetro por año en los primeros 20 años de vida y que el crecimiento va haciéndose más lento con la edad, no sería arriesgado calcularle por lo corto a la Reina unos 300 años.

Existen dos documentos en los que Faustino advierte a los chiapanecos de los terribles riesgos de la destrucción de la naturaleza que había observado con alarma en las décadas de los cuarenta y cincuenta: el artículo que se ha comentado muy brevemente y el discurso que pronunció al recibir el Premio Chiapas un año más tarde, en 1953:

> Especialmente urge la conservación de selvas y bosques, de cerros y serranías, pues representan el agua para los lugares bajos [...] Si no hay selvas ni bosques en los lugares altos, en los bajos sobra el agua durante las lluvias, produciéndose desastrosas inundaciones, y faltará completamente durante las secas; y sin agua no es posible la vida. Además, las selvas y los bosques son esenciales elementos del paisaje. Mucha de la belleza de los paisajes de Chiapas se debe a sus exuberantes selvas y hermosos bosques. Conservemos, pues, estos ricos dones de la naturaleza mientras todavía es tiempo.

No se escuchó esta voz de alarma de hace más de medio siglo. Las consecuencias están a la vista: numerosas inundaciones han desolado a Chiapas en los últimos años.

Otra colaboración del doctor Miranda apareció en la revista *Ateneo Chiapas*, en el número 2. El artículo lleva por título "El instituto Botánico de Chiapas". Ahí describe el proyecto de este organismo que inició sus actividades en mayo de 1949 en el Parque Madero. El proyecto considera un mapa con la vegetación de estado, varias salas con plantas medicinales y su utilización en distintas regiones, así como diversas muestras clasificadas de maderas de las reservas forestales.

Bibliografía

Durán Ruiz, Antonio (2004), Presentación al discurso pronunciado por Faustino Miranda al recibir el Premio Chiapas. Tuxtla Gutiérrez. UNACH. Serie Premios Chiapas.

Langman, Ida (1957), "Recuerdos de Chiapas", en *Ateneo Chiapas*, año V, núm. 7, agosto de 1957, pp. 43-61.

Miranda, Faustino (1952), *La vegetación de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, CONECULTA.

— (1952), "La selva del ocote", en *Ateneo Chiapas*, año II, núm. 3, enero-febrero-marzo de 1952, pp. 35-47.

— (1951), "El Instituto Botánico de Chiapas", en *Ateneo Chiapas*, año I, núm. 2, abril-mayo-junio de 1951, pp. 95-99.

Molina Hurtado, María Mercedes (1993), *En tierra bien distante. Refugiados españoles en Chiapas*. México. Gobierno del Estado de Chiapas / Instituto Chiapaneco de Cultura.

Mito y representación del pozol como alimento emblemático en la poesía escrita en lengua española en Chiapas en el siglo xx

Blanca Viridiana Chanona López

Si la poesía es, según la teoría poética de Gadamer, autónoma y constructora de mitos en tanto que por sí misma comunica sentidos y, en tanto que comunica representa, se interpretará algunos poemas develando el sentido mítico que subyacen en ellos en torno al pozol como alimento emblemático, y cómo en esa representación mítica se representan elementos que caracterizan a una identidad social en el plano colectivo.

Se tratará de analizar las representaciones simbólicas del pozol en algunos poemas, articulándolos en torno a la construcción de una identidad social colectiva marcada por la costumbre y la tradición culinaria construida históricamente, si se comprende a la identidad social, según la teoría de Gilberto Giménez Montiel, en el plano colectivo como:

> Pero ¿qué es la identidad? ...en el plano de los grupos o colectividades podemos definirla provisoriamente como la (auto-hetero) percepción de un "nosotros" y relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo (*in-group*), por oposición a "los otros" (*out-group*), en función al (auto-hetero) reconocimiento de características, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común (Giménez, 2005: 92).

Vale recordar que, antes de la llegada de los españoles, el mito fundador más conocido maya-quiché nos cuenta que "el hombre fue hecho de maíz en el quinto intento de su creación"; eso nos narra el texto sagrado *Popol vuh*, libro que justifica el nacimiento del hombre en la Tierra desde una visión cósmica de la creación. Ideología mítica que a través de un referente de la naturaleza explica una identidad social colectiva del origen, que se fundamenta desde un recurso alimentario: el maíz.

Decir que somos hombre de maíz es un discurso que, siguiendo la teoría de Giménez, nos marca y califica colectivamente de una identidad social, de la percepción de origen de un nosotros, ilusoria, quizás, pero es un discurso común que explica nuestro origen en la Tierra. Es, además, un discurso común del mito de origen fundacional de gran parte del territorio latinoamericano o hispano donde el maíz, como recurso natural, suele ser un producto primordial alimentario del hispanohablante que se marca representativamente dentro de su tradición culinaria.

Latinoamérica es un territorio extenso de carácter multicultural y plurilingüe, donde existe una variedad de lenguas, razas, etnias, que al paso del tiempo sus sociedades van construyendo su identidad social colectiva a través de tradiciones y costumbres alimentarias; por ello, el maíz es un alimento que identifica a gran parte del territorio hispanoamericano, y suele tomar diferentes nombres según el espacio geográfico, así se aprecia en *Pan de todos* de Elva Macías:

PAN DE TODOS

Grano de jade
me llaman los chinos.

Choclo me dicen
los pueblos andinos.

Soy *kukuruza*
en la lengua rusa.

Grano de indio
en idioma inglés.

Perla amarilla
en maya quiché.

En el Caribe
y en este país
me llaman *maíz*

Sin duda, el poema es el medio que fija el discurso social por donde se puede representar características, rasgos emblemáticos de una identidad social del plano colectivo, si por identidad se comprende como aquella heteropercepción emblemática.

El poema antes citado nos ilustra una variedad de idiomas y de los distintos nombres con que se conoce y denomina al maíz, no solo en el continente americano, sino en los distintos territorios del mundo global, cuyo concepto de maíz varía de un continente a otro: para el continente asiático representa un "grano de jade", en América del Sur "choclo", en el territorio euroasiático le llaman "kukuruza", en Norteamérica "grano de indio", en algunas partes de Centroamérica "perla amarilla", y al norte de América del Sur y en Chiapas "maíz".

El maíz es ese pan de todos al que refiere el título del poema. La imagen del maíz representa a la semilla que ha servido de producto alimentario de todo ser humano, como parte del mito fundacional, ya que *la identidad se apoya en identidades ya instituidas como sucede con el mito fundador* (Giménez, 2005:91). Razón por la que puede pensarse que el ser humano continúa nutriéndose de esa fuente de origen, en sus distintas versiones de consumo, como es la preparación del pozol.

Si, según Giménez, las identidades se afirman en las diferencias, el pozol es una bebida que solo se consume en el sureste del territorio mexicano: Chiapas, Tabasco, Yucatán, en el sur de Veracruz, así como en Guatemala. Su sabor varía en las distintas preparaciones y el lugar en donde el comensal se encuentre. Aunque el pozol que se prepara en Chiapa de Corzo es *sui generis*:

CHIAPA DE CORZO

CASA de las girándulas
el viento
–Sebastián
horadado a puntapiés
de la danza.

Bailan los Parachicos.

Después de largos tragos de mistelas
mis ojos arden en el cielo revuelto
que la pólvora gana entre el espacio mínimo de un guiño.

El viento arroja contra las campanas
la sal rojiza de los cohetes.

Palmira bebe un sorbo de pozol
–Agua
Maíz
Cacao: una jícara llena de vocales.

Bailan los Parachicos.

Bajo las máscaras
pudiera mantenerse en ayuno de penumbra
el delirio,
tropel mudo y danzario de la tierra.

El maíz es el alimento primordial de gran parte del continente americano, que se prepara en distintas versiones tanto en comida como bebida. Tratándose de un lugar específico del territorio latinoamericano, como es el estado de Chiapas, existe una bebida de maíz cuyo sabor y olor también nos transmite una herencia mítica con el utensilio ancestral de la jícara: el pozol.

Es el pozol una bebida de maíz que identifica a una colectividad social: Chiapas. Estado multicultural, plurilingüe y mestizaje híbrido de sabores y olores por donde se construyen identidades sociales colectivas y procesos transculturales que llegan a representarse simbólicamente en la alimentación.

El pozol es, para el caso de Chiapa de Corzo, una bebida que forma parte de su cultura colectiva alimentaria. Bebida que identifica a la comunidad social colectiva chiapacorceña.

En el poema se recomienda para saciar la sed, el calor y el hambre en lo que Palmira bebe *un sorbo de pozol*, cuyos ingredientes son: *agua, maíz, cacao*. Para servir el pozol se sugiere *una jícara llena de vocales.*

Dos ingredientes principales se remontan a lo ancestral, cuyos granos fueron utilizados como moneda de circulación: el primero de ellos, el maíz. Recurso natural agrícola de gran parte de América Latina. El otro ingrediente es el cacao, producto afrodisíaco y estimulante. Fruto que según narra Josep Acosta en *Historia natural y moral de las indias* (1962), sirvió como moneda en las provincias de México, como sucedió con la hoja de coca, el hierro y algodón en otras partes de Hispanoamérica. La moneda que se utilizaba para el comercio eran los mismos recursos naturales.

El cacao es un recurso natural, que para el caso de Chiapas, proviene del Soconusco, ya Ponce de León también nos informa que el cacao sirvió como moneda menuda en dicha zona

Ante los ingredientes mezclados de maíz y cacao, el material que media entre esos dos: la jícara. Recipiente ancestral con el que se sirve el pozol. Pero volviendo al *Popol vuh*, recordemos que en uno de sus pasajes del segundo capítulo, narra la aparición del árbol de jícara donde es colgada la cabeza de Hun-Hunahpú, por el que sus frutos toman forma de una cabeza y es hueco porque Hun-Hunahpú desprende su carne al engendrar su descendencia en el vientre de la hija de Cuchumaquic. Pero en otros mitos pueblerinos dicen es el árbol que guarda un tesoro.

Si en Roberto Rico se nos muestra el pozol como la bebida tradicional y ancestral que identifica a la región chiapacorceña, en *Migrancia del pozol*[1] de Gustavo Ruiz Pascacio exalta al pozol desde su elaboración, cómo debe tomarse, la utilidad de la bebida, su vestimenta de color, sabor y olor, el aroma que suelta como producto de la mezcla con el cacao, y su efecto provocativo que resulta el acto de beberlo; todo ello son características de una identidad colectiva por lo alimentario:

MIGRANCIA DEL POZOL

El pozol se bebe de pie
Como cuando llevamos el alma en vilo
Se pulsa contrario al sol
Como una galaxia que vuelve en denuedo
El pozol es un Brazofuerte
a punto de descender de la copa de un guapinol
Una cascada mayor su cabellera blanca
El aroma de la reina su cumbre de cacao
El pozol es el fiel destino
de las ánimas encubiertas
en el tramo de maíz tejido por ciertas manos
de fausto y comedimiento.

El poema arriba citado traspasa el escenario del referente cotidiano de lo común, aquello que aparentemente no denota algo, más allá del simple acto de beber una jícara de pozol. Migrar hacia el pozol connota, según el poema, otros referentes simbólicos de representación.

La semiosis de *Migrancia del pozol* contiene una exaltación exuberante a la acción de ingerir el pozol. En él se sostiene la tesis que el pozol solo debe beberse de pie, además, es una característica gestual que identifica el comportamiento del colectivo social chiapaneco.

En el poema, los referentes sensoriales perceptivos recorren no solo el degustar sorbos de pozol, sino también la acción de beberlo satisface la sed y el hambre del comensal, por ello *Se pulsa contrario al sol*. El pulsar del que hace referencia es el meneo de la jícara. Sucede que una de las características que identifican a los chiapanecos cuando ingieren una bebida es que, por lo general, realizan esa acción de menear el recipiente.

[1] Poema inédito, publicado aquí con la autorización del autor.

El pozol no solo es una bebida, sino también comida, ya que menear o pulsar la jícara de pozol tiene la función de remover el "muzú",[2] el asiento que queda en la parte inferior del recipiente, para ser triturado por los dientes. En la medida que se sorbe, se tritura el "muzú".

No toda percepción se reduce al gusto y satisfacción, es necesario observar cada acción recurrente en ese espacio de migrancia al pozol. El estar presente como catador del pozol implica degustar de esa cascada que cae y llena la copa servida para el comensal. La cascada que continuamente se sirve en cada jícara solicitada, no solo va disfrazada de cabellera blanca, sino también contiene el aroma cumbre de cacao, según se pida el servicio de un pozol blanco o de cacao; de ahí que *El pozol es un Brazofuerte*.

El *Brazofuerte* que se alude es el referente del mamífero hormiguero arborícola, también conocido como Chupamiel o Brazo fuerte, cuyo asombro por su pelaje áspero y colorido que la cubre de color blanco cremoso con una especie de chaleco rasgado en la espalda, (1977: 42), dan la apariencia símil a la antítesis de la caballera que viste el pozol, ya se sirva de blanco o de cacao.

Como sea el servicio, la síntesis de migrar hacia el pozol llega a ser para el bebedor migrante *el fiel destino de las ánimas encubiertas*. Metáfora que sentencia el sentido de tomar pozol como el momento de descanso, a la vez una bebida de con-vivencia en donde se re-unen y convergen los comensales, es el acto de compartir una bebida, como la de un espacio determinado.

El pozol se vuelve una bebida por el que los comensales no solo se reúnen y convergen para disfrutarlo, sino que también es el medio inconsciente por el que llegan a identificarse con el medio espacial y natural.

La estructura poética en *Migrancia del pozol* está formulada por una dialéctica tricotómica:

- Tesis: *El pozol se bebe de pie*. El poema sostiene la tesis que el pozol se bebe de pie.
- Antítesis: *El pozol es un Brazofuerte*. Metáfora que refuta la posibilidad de que el pozol mantenga solo una cabellera blanca. La imagen del Brazofuerte traslada la dualidad bebentoria del pozol, éste que también se corona del aroma cumbre del cacao. Así, su color, olor y sabor puede ser natural, blanco, como combinado con cacao.
- Síntesis: Se concluye que *El pozol es el fiel destino de las ánimas encubiertas.* No importa del color y sabor que se adquiera, lo cierto es que el pozol

[2] Se le denomina muzú al asiento de la masa que queda en la parte inferior de la jícara. Para comerlo, se requiere menearlo o pulsarlo.

> es el destino fiel de los hombres que los reúne en el arte de lo amasado y batido *por ciertas manos*, otra característica emblemática que caracterizan a las pozoleras chiapanecas, sobre todo, a la chiapacorceña.

El pozol, una bebida estimulante ancestral y tradicional de ciertas regiones de Chiapas que suele compartirse en ceremonias carnavalescas, rezos religiosos, veladas o despedidas de difuntos, sobre todo, continúa bebiéndose por costumbre y tradición al medio día (12 p.m.). Horario donde el astro del día se corona en su mayor resplandor de energía solar e irrumpe con el trabajo de los campesinos o albañiles; éstos que aprovechan su tiempo para disfrutar del pozol, como bebida y comida reconfortante, como es el consumo de la hoja de coca o la yerba de mate en Bolivia, el Perú y Colombia. Funciona como estimulante, reactiva la energía física y permite continuar con las actividades.

El pozol antes de transformarse en bebida y comida es, ante todo, un arte de la pozolera que despierta para Gustavo Ruiz Pascacio, *Una consulta propiciatoria*.[3] Poema donde se consulta interrogativamente en seis versos el arte culinario que implica la preparación del pozol:

> CONSULTA PROPICIATORIA
>
> ¿Qué torrente anuncia el périto brazo de la pozolera?
> ¿Qué exención de grietas alcanza su ritmo de manufactura?
> ¿Qué pueblo de luces ronda su amanecer sin frontera?
> ¿Qué moneda de curso irrenunciable provee este universo despierto de cacao?
> ¿Qué amasijo detrás del amasijo arriba inconmutable
> con su hilo de jícara y canela?
> ¿Qué respuesta alumbra el cometido de beberse en un puño de agua
> el árbol y la noche?

En *Consulta propiciatoria* no solo se propicia una consulta versificante. Es una consulta versificadora al poema mismo como espacio de conciencia y el medio para hallar alguna respuesta de esa duda alumbrante: no saber por qué beber pozol.

En él se cuestiona y con ello cuestiona a la costumbre, a la tradición de una cultura. Desafía a la razón ante el involuntario deseo que resulta de tomar una jícara de pozol, arraigado por la costumbre de una cultura.

[3] Poema inédito, publicado aquí con la autorización del autor.

Consulta interrogativa que se desliza como abanico: va desde extensión corporal del brazo, el ritmo de la manufactura, el espacio territorial de la pozolera y el tiempo de una realidad que despierta el quehacer doméstico; el valor monetario de la mano de obra, de la obrera, y el del consumidor; la imagen de la jícara y el aroma seductivo de la canela atrapado al ritmo de los dedos. Por último, una interrogante clave que brota, suelta, se pronuncia y se deja al aire para ser respondida: *el cometido de beberse un puño de agua*. Metáfora e imagen acompañada de dos símbolos: el árbol, cuyo símbolo representa a la vida pero también el del agua, y la noche, la obscuridad como símbolo representativo del cacao.

Consulta propiciatoria es un poema que, a diferencia de lo que se alude sobre el pozol en *Chiapa de Corzo* de Rico o en *Migrancia del pozol* del mismo Ruiz Pascacio, acentúa esa aguda sensibilidad de extrañamiento de ingerir el pozol como necesidad alimentaria. Rinde homenaje a otro tipo de arte desde el arte de la escritura, no el de la pintura o escultura, sino el de la cocinera.

La cocina es otro espacio que mantiene en su centro otra manera de hacer arte. La cocinera, en este caso la pozolera, inconscientemente es el medio de la construcción de ese arte magnífico, poco concebido y considerable que implica el proceso alquímico de la alimentación. Por ello, quizás, la afinidad analógica de la cocina comparable con la del lenguaje, porque ambas transforman y ordenan el mundo.

El arte culinario del pozol es una bebida capaz de combinar dos mundos de olores y sabores distintos: el del maíz y cacao, cuya combinación resulta la construcción de un solo mundo: el pozol de cacao.

El pozol de cacao se ha convertido en una bebida mítica que por tradición todo trabajador chiapaneco acostumbra ingerirlo, el movimiento de la jícara como su sabor implican un rasgo materializado de la memoria colectiva.

Bibliografía

Acosta, Josep (1962), *Historia natural y moral de la Indias*. México, FCE.

Diccionario enciclopédico de Chiapas (2000), 5 tomos, México, Chiapas, UNICACH.

Garrido, Felipe (comp.), *Crónica de los prodigios. La naturaleza*. México, SEP/Cámara Nacional de la Industria Editorial / Asociación Nacional de Libreros.

Giménez Montiel, Gilberto (2005), "Identidad y memoria colectiva", en *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen I, México, CONACULTA, pp. 89-111.

Magnus, Mörner (1990), *Historia de América Latina. 3. América Latina colonial: economía*. Barcelona, Editorial Crítica.

Rico, Roberto (1991), *Reloj de Malvarena*. México, UNAM.

— (2000), *La escenográfica virtud del sepia*. México, Casa Juan Pablos / UNICACH.

Chiapas en la narrativa de Rafael Bernal

Fernando Daniel Durán Ruiz[1]

Rafael Bernal (México, D. F., 1915–Berna, Suiza, 1972) es uno de los escritores mexicanos menos atendido por la crítica literaria. En la década de los sesenta, el nombre de Rafael Bernal se posicionó en el campo literario con la novela policial *El complot mongol*. Los críticos también señalaban un par de libros que le editó el Fondo de Cultura Económica, *Tierra de gracia* (1963) y *En diferentes mundos* (1967), asimismo recordaban un libro de cuentos, *Trópico* (1946), de donde María del Carmen Millán y Emmanuel Carballo habían rescatado un relato, *La media hora de Sebastián Constantino*, para incluirlo en las correspondientes antologías del cuento mexicano.[2] Carmen Millán señaló que: "la codicia, el aguardiente, y la sangre dominan la escena. La selva mantiene como guardianes de sus riquezas a la humedad y al calor, engendradoras de veneno y podredumbre, desintegradores de impulsos y de sueños".[3] Textos prácticamente desconocidos porque fueron publicados en editoriales de escasa circulación, en el caso de la Editorial Jus se favoreció a las formas narrativas conservadoras y propició en los círculos literarios de México una percepción reaccionaria y religiosa,[4] y porque Bernal no los promovía puesto que como diplomático estaba fuera del país y lejos de los grupos literarios de poder. A partir de 1963, año en que Bernal publica *Tierra de gracia* en una editorial tan importante como el Fondo de Cultura Económica, las cosas cambian para él puesto que frecuentan las reseñas sobre sus libros. La misma casa editorial, en 1967, daría a conocer los cuentos que integran *En diferentes mundos*. En 1969, Bernal llegó a la cumbre de su carrera con *El complot mongol* (Editorial Joaquín Mortiz).[5] Antonio Magaña-Esquivel escribió respecto del editor Díez-Cane-

[1] Universidad Autónoma de Chiapas / Universidad de Salamanca.

[2] Wolfgang Iser dice que la institución literaria designa el total de los componentes sociales que rigen la convivencia de los participantes del campo literario. Entre ellos figuran academias, concursos, premios de prestigio, editoriales, traductores y todos aquellos que transmiten la pertenencia a la tradición y legitiman la presencia de obras, autores y códigos estéticos. Iser, Wolfgang (1978), *The act of reading: a theory of aesthetic response*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

[3] Bernal, Rafael (1990), *Trópico. Seis cuentos breves*. México, Lecturas Mexicanas, Conaculta, p. 74.

[4] Desde su fundación, primero apareció como revista, a iniciativa de don Manuel Gómez Morín en junio de 1933, Editorial Jus se distinguió por editar títulos de temas políticos, jurídicos, históricos y religiosos. Se constituyó formalmente como editorial en 1942 y una de sus primeras novelas editadas fue *Un muerto en la tumba* de Rafael Bernal.

[5] La Editorial Joaquín Mortiz, fundada en 1962 por Joaquín Diez-Canedo, dio un gran impulso a la literatura mexicana en su serie El Volador. El catálogo de la colección documenta un cambio en los intereses y preferencias entre los lectores de los años sesenta en México, un proceso de modernización. Para ahondar en el papel de Joaquín Mortiz en el campo cultural en México, véase Anderson, Danny J. (1996), "Creating cultural prestige". Editorial Joaquín Mortiz, *Latin American Reseach,* volume 31, number 2, p. 3.

do y Joaquín Mortiz: "Si alguien es cómplice en literatura, ese es el editor. Dime quién es tu editor y te diré quién eres. Dime a quiénes editas y te diré quién puedes ser".[6]

La década de los cuarenta fue especialmente intensa para Rafael Bernal dado que, en París, cubrió como reportero parte de la Segunda Guerra Mundial. Luego pasó a Hollywood, en donde permaneció durante un año escribiendo para el cine. También, en esta misma década, pasó tres años en la costa de Chiapas, hecho que sería determinante para la escritura de los cuentos de *Trópico*.

En México los ideales de la revolución han sido puestos en marcha y los bienes nacionales colocados al servicio de las masas. Lo mejor de la Segunda República de España se sumó al desarrolló del país.[7] Así, de 1940 a 1970, México tuvo años de bonanza económica y creció por encima de países de América Latina como Argentina, Brasil y Venezuela.[8] Daniel Cosío Villegas señala que el sistema político mexicano se transformó, fruto de una "comisión" que se limita a repetir lo que el presidente en turno ha dicho en su gira electoral o en sus pronunciamientos oficiales. La burocracia se consolidó y repitió el mismo lenguaje que el partido oficial venía manejando.

A finales de los años treinta, Chiapas era un lugar recóndito, selvático en un setenta por ciento de su extensión geográfica. La ciudad de Tuxtla era lo más parecido a un pueblo del trópico. Sus escuelas aún eran consideradas rurales, y no existía enseñanza de nivel superior. En muchos municipios ni siquiera había escuelas. Tal es el caso de Pedro Alvarado Lang –figura señera del grupo Ateneo de Chiapas y uno de sus fundadores– que dedicó parte de su vida a la creación de escuelas técnicas bajo el mandato de Lázaro Cárdenas. En entrevista, Jesús Alvarado Castañón recordó aquella etapa que vivió con su padre: "en 1942 regresamos a Tuxtla Gutiérrez, que era un pueblito. Era difícil llegar a Tuxtla".[9] La infraestructura era ínfima en todos sentidos; no había carretera a San Cristóbal; muy pocos comercios funcionaban con intensidad y casi todo provenía de la Ciudad de México. El periodismo por ejemplo se reducía a unos cuantos pasquines que dependían del gobierno, los que por lo tanto estaban "maniatados".[10]

[6] Magaña-Esquivel, Antonio (1966), "Joaquín Mortiz y su registro cultural", en *Novedades*, 19 de noviembre de 1966, p. 4.

[7] Cfr. Clara E. Linda (1997), y José Antonio Matesanz (1999), o las aportaciones en este sentido de Guillermo Sheridan.

[8] Cosío Villegas, Daniel (1982), *El sistema político mexicano*. México, Joaquín Mortiz, s. p.

[9] Durán Ruiz, Fernando Daniel y Rojas León, Yadira (2007), "Entrevista a Pedro Alvarado Lang", en *La literatura del Ateneo Chiapa*s. (inédito), Tuxtla Gutiérrez, s. p.

[10] Martínez Mendoza, Sarelly (2004), *La prensa maniatada: el periodismo en Chiapas de 1827 a 1958*. Fundación Manuel Buendía, A. C. Un dato curioso es la del periodista Romualdo Moguel, quien hacía a mano el periódico llamado *La Nueva Estrella de Oriente*.

Los hechos más significativos acaecidos en las líneas anteriores contextualizan la obra de Bernal y, por otro lado, el estado de Chiapas, al sur de la geografía mexicana, territorio de contrastes geográficos y culturales motivó en él admiración, sobre todo el Soconusco, región donde se localizan Las Palmas y Tapachula, la zona caliente y húmeda. El libro de cuentos *Trópico* de Rafael Bernal aportó una visión feroz del medio y de los seres que habitan las zonas bajas de Chiapas, pero que no ha sido lo suficientemente estudiado desde el ámbito del análisis del espacio, es decir, desde el conocimiento de la representación del espacio de la selva y el trópico. En el libro, Bernal identificó al hombre con su medio y contrastó la sierra chiapaneca, alta y pura, con el estero bajo y sucio. De aquí el interés de realizar un estudio que observara este fenómeno, con el fin de comprender más a fondo los textos fundamentales de la literatura mexicana del siglo XX. Desde el prólogo, Bernal señalaba una oposición entre la costa y las alturas:

> Arriba, los cafetales sombríos y olorosos, los caminos bordeados de tulipanes y té limón, los ríos limpios como venados entre las piedras. Abajo las aguas de los esteros se pudren inútilmente y la selva engendra la maldad en el corazón de los hombres. Abajo está la muerte entre los lodazales, están el oro fácil, el aguardiente y la sangre, siempre la sangre.[11]

Y lanzaba su hipótesis sobre el origen de la maldad:

> Abajo reina la codicia. Ella mueve a los hombres. Ella es la reina de la costa, destructora de impulsos. Porque en la selva húmeda no ha entrado la palabra de Dios, ni el nombre de Cristo; y en los esteros y las pampas los hombres han arrojado a Dios de sus corazones, para entregarse a la codicia, engendradora de males.[12]

Esta revisión se fundamentó principalmente en los teóricos que han abordado la poética del espacio.[13] Principalmente Gaston Bachelard, en los estudios de literatura, que define las topofilias como:

[11] Bernal, *op. cit*., p. 7.
[12] *Idem,* pp. 7-8.
[13] En este contexto resultarán esenciales los aportes de Ángeles Mendieta Alatorre (1949); las obras de Maurice Blanchot (1955); Gaston Bachelard (1957); Mijail Bajtín (1975); Ricardo Gullón (1980); Joseph Frank (1991) y Mieke Bal (2001).

> Aspiran a determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra las fuerzas adversas, de los espacios amados. Por razones frecuentemente muy diversas y con las diferencias que comprenden los matices poéticos son espacios *ensalzados*. A su valor de protección que puede ser positivo, se adhieren también valores imaginados, y dichos valores son muy pronto valores dominantes. El espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido, no en su positividad, sino con todas las parcialidades de la imaginación.[14]

Y añade en su desarrollo de la dialéctica de lo de dentro y de lo de fuera:

> En este "horrible dentro-fuera" de las palabras no formuladas, de las intenciones de ser inconclusas, el ser, en el interior de sí mismo, digiere lentamente su nada. Su aniquilación durará "siglos". El rumor del ser de los se-dice, se prolonga en el espacio y en el tiempo. En vano el alma recluta sus últimas fuerzas, se ha convertido en remolino del ser que se acaba.[15]

En *Trópico* los personajes son seres que se mueven en el infierno de una circunstancia feroz; personajes desvalidos, que, sin embargo, se aferran a la vida por la mera idea de seguir vivos.

> —Compadre —le dijo en voz baja—, no lo tire a la barra como si fuera un perro. Llévelo al playón chico y entiérrelo allí como a un cristiano. ¡Acuérdese que fue su amigo!
>
> Hay ocasiones en que un hombre desea ardientemente la muerte; pero cuando la tiene enfrente fraguada en el cadáver de un amigo, piensa que la vida, aunque sea en los esteros, tiene algo que atrae.[16]

Bernal observa al mundo olvidado, bestializado, perturbado de seres que abundan en el territorio costero de Chiapas, seres sin derecho a la justicia, a la libertad, víctimas muchos de ellos y asesinos al mismo tiempo, encarcelados en su circunstancia inexorable; por ejemplo, esto es evidente en el libro, particularmente en el cuento *El compa-*

[14] Bachelard, Gastón (2005), *La poética del espacio*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 28.
[15] *Idem*, pp. 256.
[16] Bernal, *op. cit.*, pp. 20-21.

dre Santiago. Un cazador de lagartos, que posee solo diez cartuchos, extremadamente pobre y próximo a ser padre, es el responsable de enterrar a su mejor amigo, su compadre Santiago, en el estero; un espantoso azar (la obligación de entregar diez pieles de lagarto para saldar su deuda con el patrón) lo pone en presencia del cadáver y los lagartos; el relato se suspende allí, cuando retorna por los canales y la canoa rebosante de pieles de lagarto.

> Dentro de unas horas —pensó— va a amanecer y ya será inútil esperar más: tendré que volver al pueblo, entregarlo todo al chino y marcharme donde sea para no morir de hambre. Quizá pueda atravesar la costa y meterme en la sierra, donde nadie me conoce, para empezar una nueva vida. Por un momento tuvo la ilusión de haber encontrado un camino, una esperanza; pero la imagen de su hijo condenado a vivir eternamente en los esteros lo hizo titubear...
>
> No sintió el olor terrible del cadáver al ser arrastrado por el playón; y sus dedos en el gatillo eran como garras de acero. La tarde lo encontró en los canales, la canoa pesada de pieles de lagarto. De vez en cuando musitaba:
>
> —Lo enterré, le puse una cruz encima...[17]

Tampoco se puede hacer mucho, el espacio del trópico arrasa con lo que se encuentra a su paso, una especie de marabunta que devora todo. Quien cae en su torbellino ya no puede salir, no hay opción.

> Lupe quiso llenarse de rabia, pero sus brazos no le respondieron. Esa noche, en su hamaca nueva, lloró de vergüenza; y toda la noche se agitó para recobrar su espíritu de venganza; pero el cuerpo ya no obedecía, ya no sentía odio, sino solamente un cansancio y un aburrimiento estériles.[18]

Jorge Luis Borges escribió que "la pesadilla, *the nightmare*" significa para nosotros "la yegua de la noche". William Shakespeare la entendió así. Hay un verso suyo que dice: I met the night mare (me encontré con la yegua de la noche), y hay algo de terrible en lo de "yegua de la noche".[19] En *Trópico* esa imagen de la pesadilla se expresa de la siguiente forma:

[17] *Idem,* pp. 27-28.
[18] *Idem*, pp. 37-38.
[19] Borges, Jorge Luis (1980), *Siete noches*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 15-16.

> Pero de pronto le surgió una idea pavorosa. ¡Si en lugar de un hombre fuera una mujer! A Daniel nunca se le había ocurrido esto, pues ¿cómo se va uno a imaginar que del estero pueda surgir la vida de una niña? Bien está el dar la vida a un hombre que se pueda defender con el tiempo, pero lanzar una niña a la vida del estero es un crimen para el cual seguramente no hay perdón.[20]

El cuento *La niña Licha* llama la atención por su desarrollo argumental con *El gallo de oro*, de Juan Rulfo, y muestra al hombre atado a sus pasiones y a sus debilidades. El protagonista, estando enamorado y hasta comprometido, cambia a una muchacha serrana por una bailadora prostituta que tenía una cantina que llevaba por las ferias.

El crítico Fernando Aínsa ha escrito que los espacios rurales son espacios abiertos y constituyen el escenario propicio para el tratamiento de determinados temas sociales. La selva, el trópico en este caso, tendrán en literatura un doble tratamiento: "catedral verde o laberinto infernal".[21] Así en esta selección de cuentos, Bernal presentó un panorama de laberinto infernal. Un punto de referencia geográfico e histórico. Es también una declaración de principios en la búsqueda de representatividad histórica-cultural del espacio chiapaneco. Para Bernal no hay escapatoria, los personajes quedan atrapados en el espiral de la degradación que se hunde en el corazón mismo del mismo espacio que habita, el mar, el trópico.

A propósito de la muerte de Rafael Bernal, preguntaron a su esposa Idalia Villarreal por qué no quiso que llevarán sus restos a México y ella contó: "porque tenía la idea de que es horrible llevar a un muerto de un lado para otro, que es horrible andar traspaleando muertos".[22]

Bibliografía

Bachelard, Gastón (2005), *La poética del espacio*. México, Fondo de Cultura Económica.

Bal, Mieke (2001), *Teoría de la narrativa (una introducción a la narratología)*. Madrid, Cátedra.

Bernal, Rafael (1990), *Trópico. Seis cuentos breves*. México, Lecturas Mexicanas, Conaculta.

— (2006), *Doce narraciones inéditas*. México, Joaquín Mortiz.

Blanchot, Maurice (1992), *El espacio literario*. Barcelona, Paidós.

[20] Bernal, *op. cit*., p. 27.

[21] Aínsa, Fernando (2002), "¿Espacio mítico o utopía degradada? Notas para una geopoética de la ciudad en la narrativa latinoamericana", en Javier de Navascués (coord.), *De Arcadia a Babel. Naturaleza y ciudad en la literatura hispanoamericana*. Madrid, Iberoamericana, p. 22.

[22] Villarreal, Idalia (2006), "En memoria de Rafael", en *Rafael Bernal, Doce narraciones inéditas*. México, Joaquín Mortiz, pp. 7-12.

Borges, Jorge Luis (1980), *Siete noches*. México, Fondo de Cultura Económica.

Carballo, Emmanuel (1989), *Cuento mexicano del siglo XX / 1, breve antología.* México, UNAM-Premia.

Cosío Villegas, Daniel (1982), *El sistema político mexicano*. México, Joaquín Mortiz.

De Navascués, Javier (coord.) (2002), *De Arcadia a Babel. Naturaleza y ciudad en la literatura Hispanoamericana*. Madrid, Iberoamericana.

Durán Ruiz, Fernando Daniel y Yadira Rojas León (2007), *La literatura del Ateneo Chiapas* (inédito). Tuxtla Gutiérrez.

Gullón, Ricardo (1980), *Espacio y novela*. Barcelona, Antoni Bosch.

Iser, Wolfgang (1978), *The act of reading: a theory of aesthetic response*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Joseph, Frank (1991), *the idea of spatial form.* United States of America, Rutgers University Press.

Martínez Mendoza, Sarelly (2004), *La prensa maniatada: el periodismo en Chiapas de 1827 a 1958*. Fundación Manuel Buendía, A. C.

Una necesaria tristeza, la poesía de Enoch Cancino Casahonda

Gustavo Ruiz Pascacio[1]

Cuando leí por segunda vez a George Steiner y sus *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*,[2] me asaltó una abrupta sensación de correspondencia entre el despliegue sintomático de la cultura de la tristeza y la poesía de Enoch Cancino Casahonda (Tuxtla Gutiérrez, 1928-2010). Para entonces, el poeta ya había fallecido –su deceso ocurrió en marzo de 2010, en el mes que ya había vaticinado en alguno de sus poemas– y no tuve la oportunidad de hacérselo saber, porque me hubiera gustado mucho dialogar con él acerca de lo que Steiner llama "ruido de fondo" y que define –siguiendo a Schelling– como "esta radiación" y "materia oscura" primigenia (que) contiene una tristeza, una pesadumbre que es asimismo creativa.[3] La citada experiencia de lectura fue fundamental, porque me permitió dar un giro a las notas iniciales que años atrás había escrito sobre su poesía.

Desde que vi por primera vez en persona a Enoch Cancino Casahonda, a principios de la década de los setenta del siglo pasado, en la casa de mis padres, en nuestro natal barrio de San Roque de la capital de Chiapas, tuve la impresión de lo que hoy llamaría "una vaga tristeza". La impresión me acompañó, también, cuando años después leí su antología poética *La vieja novedad de las palabras*.[4] Calza de un mundo cuya opacidad no tiene límites; sujeto de un territorio poético auspiciado por el andar de la melancolía; *imago mundi* cuyo reducto de la *mater tellus* es solo el inicio del sublime tejido de lo que llamo "el profundo humano", la poesía de Cancino Casahonda ha merecido el infortunio popular de un único poema emblemático y la desatención de un sistema poético que en su semántica steineriana podemos llamar "una necesaria tristeza". A esa vertiente me propongo acudir –no a preguntar– porque como el mismo Steiner ha dicho: "¿tenemos derecho a preguntar por qué no ha de ser alegría el pensamiento humano?".

En su obra, el poeta retrae al mundo o bien su definición de "mundo" parece estar en función a ese "acontecer sin discurrir", ese "ocurrir sin transformar" en el que *están* sus personajes. Hay una literalidad en el "estar" de sus personajes: están arraigados en su hacer y en esa aparente volatilidad de sus actos. En sus poemas no se forja el hom-

[1] Poeta y ensayista. Adscrito al CONECULTA-CHIAPAS.

[2] Steiner, George (2007), *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. México, Fondo de Cultura Económica / Ediciones Siruela S. A., Colección Centzontle, núm. 20, s. p..

[3] *Idem*, p. 11.

[4] Cfr. Cancino Casahonda, Enoch (1985), *La vieja novedad de las palabras* (antología poética), México, Editorial Katún.

bre nuevo, no hay una conceptualización del porvenir, ni tampoco una espera de la redención. *La vida es un continuo / andar perdiendo / lo que tuvimos / y lo que tenemos.*[5] El borracho, el insomne, el yo poético que observa la tarde y el yo que al hablar de todo habla de nada, todos tienen un aire de lo perdido, de lo que fue dado y ahora va al garete, de lo que está condenado incluso en la palabra, *la penumbra en los huecos de la melancolía.*

Es llamativo el hecho de que esta vertiente de la "necesaria tristeza" no esté presente como *leit motiv* en el poema emblemático de Cancino Casahonda: "Canto a Chiapas". Y más, aún, el hecho de que en él se haya volcado el espíritu colectivo del *Ser* chiapaneco mestizo. Quizá ello aclare por qué el resto de su producción poética no es dimensionada en ese ámbito por esa colectividad. Es, más bien, el cúmulo de una apasionada nostalgia lo que permite emerger en el lector la siempre renovada atracción por la tierra. Reside, eso sí, en sus estrofas, una pulsante convocatoria por lo volátil, elemento que habrá de repetirse en el constructo sistémico de su obra. Prevalece así un hecho recurrente en el caso del poema único y emblemático que obnubila el resto de la obra de un poeta. Se tiende una veladura del tormento de la fama. Una tela que en su empirismo seudolírico termina por acaparar la atención del mercado literario y por establecer agentes de lectura mediáticos. Esto es lamentable cuando hablamos no de hallazgos discontinuos o parcialidades ingenuas, sino de un sistema poético original, un asidero traslativo de signos y una respuesta ante la vida desde el arte.

Cavidad del olvido y refractario del recuerdo, Cancino Casahonda construyó una obra poética ambigua, donde el yo y los otros estiman, en un mismo instante, el frente y la vuelta de sus actos, mientras esperan, porque ahí están, "esperando", esperando lo impredecible: *Debo recordar algo, / algo que al fin me alegre y me devuelva / la primitiva transparencia, / el sol perdido, la salud resuelta, / el gozo ingenuo, la malicia tierna, / la humedad sin follajes ni riberas.*

Doy paso, pues, al restablecimiento de ese diálogo, a esa especie de "hondura climática" en la que suele operar su poesía. Fuga y abrevadero del mundo, la poesía de Cancino Casahonda es ese extraño hecho del instante en el que media el olvido que no acaba de ocurrir. *Hago mal en vivir. / Aunque presiento / que esto no va a durar. / Que pronto vendrá el caos, / la destrucción, la muerte, / o saldrá un tierno sol, / un orden nuevo / en que vivan tu afán, / tu certidumbre, / con la firmeza de las cosas simples, / y la ternura de las cosas limpias.*

Enoch Cancino Casahonda se convirtió, a lo largo de su vida, en la figura pública número uno de la poesía en Chiapas. No por el conjunto de su producción –cuyo sitio de privilegio corresponde a Jaime Sabines– sino, esencialmente, a causa del poema que cifra los

[5] Todos los poemas que aparecen en este ensayo han sido extraídos de la selección poética publicada por la revista *Fin de Siglo* en su separata "Flor de la memoria", número 7, diciembre de 1999, excepto los aprestos, extraído de la antología poética *La vieja novedad de las palabras*. México, editorial Katún, 1986, p. 109.

elementos de la conciencia popular y de la pertenencia colectiva en el Chiapas contemporáneo, "Canto a Chiapas". Escrito en 1949, este poema constituye hoy el eje de la nostalgia por el territorio venerado, la conjunción idílica de la naturaleza y el hombre, la visión del cosmos como una entidad macro transmutadora de lo micro, el sentido del arraigo híbrido del sujeto mestizo y la huella inherente del *ser* chiapaneco.[6] Con él, Cancino Casahonda ingresó al grupo de poetas fundadores de la identidad chiapaneca, precedido por Rodulfo Figueroa (1866-1899), poeta que inicia el ciclo moderno de la poesía de Chiapas.

La poesía de Rodulfo Figueroa inaugura el canto por la pertenencia en el contexto de la región. Su vocación por el acento bucólico es el primer indicio de la importancia del paisaje como contenedor y detonador del sentimiento humano por la tierra y la relevancia formativa de la costumbre grupal en el individuo.[7] Sin embargo, el poeta que viene a articular los referentes más íntimos del sublime colectivo chiapaneco, asumiendo incluso el riesgo de lo ordinario como modelo *per se* de los códigos poéticos e identitarios de la sociedad regional es Enoch Cancino Casahonda. Su voz es, pues, esa "articulación" desde la que operará un discurso de apelación histórico/subjetivo y de connotaciones tanto lineales como evolucionistas, proveídas desde un *status* cultural del recuerdo que se hace presente y del presente que tiene constancia de legitimidad poética vía el recuerdo. Ese sentido conjunto que en su poesía alcanzará sello de originalidad.

Sobre el poblado
cae un crepúsculo en cruz.
Parado atrás del norte,
miro al sur.

Veo recorrer la vida
de la gente sencilla,
los diáfanos caminos,
las piadosas estampas.
La vaca del cuento no puede ser distinta a la que veo.

Todo obedece al ángelus,
el crepúsculo, el rezo, la nostalgia;

[6] Cfr. Los ensayos respectivos de Jesús Morales Bermúdez y Gelda Navarro, así como el texto introductorio de Elva Macías a *Ciertas canciones y otros poemas* (antología poética) de Enoch Cancino Casahonda, publicada por el F.C.E.

[7] Cfr. Ruiz Pascacio, Gustavo (2000), "La poesía de Rodulfo Figueroa: el canto por la pertenencia y la seducción por la fatalidad", en *Los fantasmas de la carne: las vanguardias poéticas del siglo XX en Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, UNICACH, Serie Literatura.

todo viene del alba, el despertar, la ordeña, la esperanza.
Pero existen también las noches tibias,
los plenilunios rosa,
el cuento de tío Pedro
y el germen del copal en nuestras bocas (...)

Ay, quieta voz del pueblo,
sencilla como el entierro de un niño,
como el sabor del agua,
como una campesina declaración de amor,
aquí, parado ante el crepúsculo,
te hermano con mi voz.

Esta conciencia de la verdad popular ha concedido a su poesía el signo de la pertenencia colectiva en el prototipo de lo común. Así, en *La vid y el labrador*, libro publicado en 1957, la vida pasa lánguidamente. En ella, la mirada es el elemento que anima y aclara el mundo, al tiempo que una cauda de personajes citadinos y sujetos populares poseen y conceden el sentido de la existencia humana. Si "en todo poema el placer mayor es percibir la elección de un camino y no de otro", como dice Eduardo Milán[8], en los poemas de Enoch Cancino esa elección es la del poeta como testigo, sombra del mundo, la sombra paralela al hombro del otro, generoso sí, pero desde el sitial del elegido que ha elegido al pueblo. Un poeta solidario pero no doliente, como es el caso de Vallejo, por ejemplo. Un poeta del abrigo del desabrigado, bien plantado en su esquina, la misma por la que después habrán de errar, en la poesía de Chiapas, las voces ambulantes, noctámbulas y febriles de Raúl Garduño (1945-1980) y Joaquín Vásquez Aguilar (1947-1994).

A veces lamento
que esta vida se prolongue incierta,
sin el claro interior que imanta el todo,
lo reconstruye y lo personifica;
pero pasa don Pedro por la calle
y yo me acerco a él,
al goce opaco de su lento vivir,

[8] Milán, Eduardo (2006), *Un ensayo sobre poesía*. México, Ácrono producciones, S. A. de C. V. / Libros del Umbral S. A. de C. V.

a la cómoda angustia de su resignación en Dios,
y me torno en discípulo de su sabiduría unitaria,
en oveja y en pan de su ignorancia.

Ay, mi hermano del pueblo,
toda la zozobra del mundo
se aleja en el más simple
de tus quehaceres resignados.

Priva, además, la conjunción de lo vegetal y lo humano; por lo regular, en una correspondencia que proyecta y refleja las características físicas y antroposemánticas de la especie vegetal en el sujeto social dado. Por ejemplo, en el poema "Pincel y estampa", el valor poético del personaje femenino reside en los iconos artesanales que la muchacha porta; su gracia la concede la provinciana estadía del patio y el barrio, al tiempo que su cuerpo se ilumina plenamente por la merced de "las auroras de los campos de Chiapas"

Cromática, como la bugambilia
de mi patio,
la vecina de enfrente
va al mandado.
Lleva un jicalpestle entre las manos
y la calma del barrio entre los labios.

Pinta como un mural
la calle
su caminar gracioso,
y ondula como un pez en la corriente
sobre las estrecheces del mercado (...)

Yo la miro como a la bugambilia de mi patio
mañanera y graciosa,
como un suave pincel que le robara
un pedazo de luz a las auroras
de los campos de Chiapas.

Ciertas canciones, poemario aparecido en 1964, es el momento poético en que Cancino Casahonda hace un alto en el camino de lo deseable ordinario, para encontrarnos con

textos de lo volátil de la vida humana. Pero, aun en esta instancia, la divinidad adquiere un tinte de bondad rural inocente, que remite a los románticos mexicanos de la segunda generación, como Manuel Gutiérrez Nájera.[9]

En la poesía de Enoch Cancino Casahonda, el mundo pasa indefectiblemente, y las únicas posibilidades de acción del sujeto histórico son el arte, el amor y el orgullo del yo; todo lo demás forma parte de un territorio más allá de la comprensión humana, apenas perceptible por la metáfora y la alegoría. Esa volatilidad, acaso, podemos relacionarla con esa inacabable tristeza del pensamiento humano a la que se refiere George Steiner. Esa suerte de "infinitud incompleta" que "está sometida a una contradicción interna para la que no puede haber ninguna solución".[10]

Apresúrate amigo,
crea tu obra,
enamora a tu amor,
bebe tu vino;
salda tus cuentas
con tu nombre mismo,
no repares lo mínimo
y no alteres
la condición del hombre
o del camino.

Inesperadamente
el hondo abismo
puede abrírsete así
como se abre un libro.

Bien pudiera la muerte
usar su carro antiguo,
su caballo espectral
de horror tranquilo,
para decirte un día:

[9] Para ejemplificar transcribimos a continuación las dos primeras cuartetas de *Para entonces*: *Quiero morir cuando decline el día, / en alta mar y con la cara al cielo; / donde parezca sueño la agonía, / y el alma, un ave que remonta el vuelo. // No escuchar en los últimos instantes, / ya con el cielo y con el mar a solas, / más voces ni plegarias sollozantes / que el majestuoso tumbo de las olas*.

[10] Steiner, *op. cit*., p. 18.

Ven conmigo,
vamos a ver los campos
y los siglos.

Sin embargo, hay en *Ciertas canciones*, una variante que calibra eficientemente su poesía: la ironía del buen vivir. Ese rasgo que, a diferencia de la deyectiva cotidianidad de Jaime Sabines, enaltece los signos de lo común, para advertir en ellos los rostros que escondemos, la pulsión de muerte que nos resistimos a confirmar. Lo precario del derrumbe, entonces, está ahí, en medio de esa "destinada ambigüedad" steineriana, cuya "duda y frustración" apela a la pesadumbre. La noche que abre el camino no solo es la boca cósmica que todo lo devora sino la inoperancia humana de Sí, colapso que converge en ese volverse vomitivo y en esa reptante sombra del suicida.

La noche abrió el camino:
el borracho regresa al torpe oficio
de volver a contar lo ya sabido.

Qué ojos lúbricos pone el exterminio
al mofarse, sin risas, de sí mismo.
Qué inoperante gira el equilibrio
alrededor de los desposeídos.
Qué natural se asoma tras los vidrios
el perfil misterioso del suicidio.

Este pasmo ante el mundo tiene, desde luego, una rotunda vertiente alada de perfiles mitológicos y canónicos. La génesis del poema, el asir del poema y la permisibilidad de su escritura es un "don" y, el poeta, un "elegido". Atisbe en las esferas celestes o supraterrenales, su voz ha sido "insuflada", en su más clásico concepto. La *imago mundi* no vendrá sino "sobrevendrá" por el soplo más allá de los sentidos. Así acontece en "El insomnio", poema que sin abandonar el *moto spirituale* de Dante, se ve sometido por lo que Steiner llama la "intrusión".[11]

Pasan todas las horas sin sus días,
doliendo todo: almohada, cuarto, vida,
y hasta el amanecer y su cortejo

[11] *Idem,* p. 22.

de niebla, luces, y palomas tibias.
Pasan todos los mares, los desiertos,
todo regreso y toda despedida,
y hasta el aire y el sol hieren las sienes
como dos clavos la madera antigua.

Pero si duermo no brotará el verso,
ni esta angustia benéfica y lucida,
ni este suave temblor con el que palpo
toda cosa presente o presentida.

Si yo durmiera no tendría deseos
de agredir a la gente mal nacida,
de saltar formas y llamar las cosas
por su nombre cabal y sin mentira.
Si yo durmiera no tendría las manos
en busca de esa sangre enternecida
que transforma en verdad cada mirada
y en copa de placer todas las viñas.

Y si durmiera, sin embargo, un rato,
sinceramente lo agradecería.

En *La tarde*, Cancino Casahonda prolonga lo que Steiner llama "melancolía indestructible". A la intensidad del pensamiento se suma una prolongación de lo ordinario, en cuya fugacidad subyace el retorno de lo funesto. He ahí esa continua sospecha que rumora los entretelones de sus poemas. Por cada celebratoria del mundo hay algo que aguarda desde su oscuro rincón, no como turbia agonía sino como inapartable presencia. Ese tejido de lo inexplicable es el rango de la seducción de su poesía; una recepción que no ha merecido la suerte de las mayorías, eclipsadas por la lectura de su poema emblemático, *Canto a Chiapas*.

Cuando la luz se aquieta
y su púrpura cae
sobre la tapia,
el vaho de las flores
se adelgaza, se sueña,

y algo como una fúnebre esperanza
se posa, incandescente,
sobre la vasta claridad
de un rumor.

En *Estas cosas de siempre*, editado en 1970, Enoch Cancino Casahonda reafirma su *corpus ordinarium*. Su mirada poética deviene, exclusivamente, de la irrupción del avatar cotidiano y de los personajes que ese tobogán nos trae. Puede ser un accidente, una ceremonia religiosa, el miembro de una comunidad, los andenes de una estación, el hombre en su papel de padre. Pero, en todos los casos, su poesía se empeña en negar la nombradía del poema como arte de lenguaje, por tratarse aquel de un orden que escapa al poeta.

El protozoario encarcelado
en su pedazo de obsidiana,
el diente cayéndose y levantándose
de la boca de los niños y los ancianos,
la nota ascendiendo y descendiendo
de los violines y de los ruidos callejeros,
hacen que me avergüence de este lápiz imprudente
que cree estar descorriendo las cortinas del alma
solo porque empieza a llenar esta hoja de papel
que lo engaña ofreciéndole su desnudez.

El viento se lleva las mismas pisadas
desde antes que este desierto fuera mar
y estas arenas fueran sus peces.

Notorio, también, es el tema de la ambigüedad. En "La comparsa", Cancino lo desarrolla en la medida en que enfatiza una lista de personajes cuyos actos definen su contracara de ocio intelectual y trivialidad pragmática que antecede el remate de una suerte de "nave de los locos", donde el sinsentido cobra sentido vía la carencia social y la dolencia física en medio del arquetipo del desierto. Un *corpus ordinarium* que no apela a ningún extracto del folclor ni al arrastre de lo imaginario chiapaneco. Pero, probablemente, ese apartarse de los ejes conceptuales, figuras, ideas, seres y objetos presuntos depositarios del identitario chiapaneco –creados, *ex profeso*, en su poética del "Canto a Chiapas"– sea lo que no ha permitido erigir en la mayor parte de su producción la empatía iconográfica, discursiva y semántica lograda en aquel.

El avaro goza con su avaricia.
El asesino es un peón de lo inevitable.
El resentido se recuesta en su odio,
gracias a él respira,
se olvida de la muerte.
El envidioso disfruta su sabroso martirio
de morderse la cola,
de tragarse su propia saliva.
El explosivo demagogo
se deleita aplazando las urgencias,
señoreando el gran teatro del día.
Y los locos, los necios, los hipócritas,
los viciosos, los cuerdos, los mancos,
y nosotros y todos,
vamos felices en la harapienta caravana,
que, a pesar de estar coja,
retumba en las arenas del desierto silente.

Aparecido en 1982, *Tedios y memorias* es un libro donde el poeta pone en juego el peso de los actos inacabados, las frustraciones y la presencia del otro en "el profundo humano". En él, la añoranza cobra su cuota de acoso y amago, la pregunta de si acaso somos *el otro* ronda con insistencia y la hipótesis de un eterno, pero discreto vigilante, se esconde en cada filo de la memoria. La probabilidad de la palabra es la única aproximación a nuestra fragilidad de origen. En el jardín de la vida: *brinca un chapulín verde*, que es el: *árbol de la buena esperanza*, también: *presagio de los campos alegres* e incluso: *lorito del corazón de los niños*. Las tres instancias semánticas expresan no solo la capacidad de despliegue poético sino los distintos niveles de operación sígnica, a la que solo puede aspirar lo que Harold Bloom llama un "poeta fuerte", potencializado en los temas esenciales hallados en los instantes de la vida,[12] *al salirnos del vértigo, / de la boca del sueño* en donde hallamos nuestros *Moros con tranchetes*.

[12] A decir de Bloom: "¿Cómo se convierten los hombres en poetas o, para adoptar una forma más antigua de decirlo, cómo se encarna el carácter poético? Cuando un poeta potencial descubre por primera vez (o es descubierto por) la dialéctica de la influencia, descubre en primer lugar que la poesía es tanto exterior como interior en lo que le concierne y da inicio a un proceso que solo terminará cuando ya no haya poesía en él, mucho después de tener el poder (o el deseo) de descubrirla de nuevo fuera de sí mismo". Bloom, Harold (2009), *La ansiedad de la influencia. Una teoría de la poesía*. Madrid, editorial Trotta, Colección Mínima.

Sin que nos demos cuenta,
hay alguien que nos mira,
que mide nuestros vicios
y nuestros pasos,
repite lo que decimos
y piensa lo que pensamos.

No está detrás de ningún vidrio,
ni apostado en ninguna esquina,
pero nos bebe en su vaso
y nos orina.

Nunca nos da la cara,
pero lo garantizo:
alguien que está en el aire
nos persigue de oficio.

Un fenómeno de incompletud humana ocupa buena parte de la poesía de Cancino Casahonda. Lo podemos describir y comprender de varias maneras. Aclaro, incompletud no en el sentido de vanguardia al que me refiero en la introducción de este libro. No en lo que falta por asir o decir después de la caída. Tampoco el impulso postraumático después de lo arrebatado, perdido o sustraído. Incompletud en tanto lo que queda fuera del poema, que no se menciona pero sabemos implícito. *Algo debe quedar sin completarse, / en el vaso un espacio para el vino / y en el silencio un hueco para el canto*. O bien, lo que está ausente pero "cabe" en el aparato emocional del sujeto poético, a tal grado que lo traspasa y lo hace vinculante con ese "recipiente" de lo incompleto. *Esa carne de luna en los espejos, / esa especie de pozo en la memoria, / esa hoja perdida entre sus ramas / ¿regresarán por entre el sol de enero*? Y, también, incompletud en el sentido de lo que ya es dado –no que *está* dado sino *es* dado– pero dejamos de asir porque preferimos pensar que estamos hechos de rumores, de alarmas imprecisas, corazonadas y escalofríos. *Amor o memoria para siempre / juramos a la amada o al héroe, / mientras apretamos los dedos / para no sentir el escalofrío en la espalda / o el mordisco en el corazón / de los que mienten.* // He aquí otro ejemplo: *Así va a ser el mundo / cuando todo se acabe, / cuando se cierre el sol / y no crezca la hierba, / cuando el último hombre / vuelva a ser otro Adán / caminando hacia abajo la escalera*. Esa incompletud es, a la vez, un rasgo de insuficiencia anímica, de dolor inaplazable o de un porvenir sin mayores esperanzas que una economía poética de la inconsecuencia del mundo. *Con un escaso vocabulario / pueden narrarse las*

vicisitudes del hombre, / bastan los dedos de la mano / para contar sus pasiones / y su abigarramiento, / que como rocas ante el tiempo, / permanecen, / quieren desintegrarse / y recomienzan.

Según Jesús Morales Bermúdez, "dueño de una vida a ratos apacible, a ratos desdichada, mundana a ratos, (Cancino Casahonda) ha sabido sacar el sabor sabio del deleite en cada pequeña cosa que se ofrezca al canto, sea esta un río, una hamaca, las bondades de un restaurantero, la reflexión vesperal del desapego".[13] Así, la poesía de Enoch Cancino Casahonda comulga tanto con la aprehensión inmediata del entorno como fenómeno prevaleciente, como con los estados emocionales que prolongan lo ordinario y reintegran el sentido de lo fugaz a una operación de retorno cuya sutileza y misterio poético es de una singularidad constructiva en la poesía de Chiapas. Su poética batalla por la supresión de lo perenne, aun cuando profese, simultáneamente, la constancia de lo cíclico. En medio de este vendaval que no termina por concederle la estricta o serena responsabilidad al lenguaje, la poesía de Enoch Cancino Casahonda es la condición imbricada de lo íntimo y lo externo, manifestada a través de elementos icónicos medulares colectivos en los que habita lo privado y que conceden memoria a los actos humanos; hecho que descubre las razones íntimas de la pertenencia y el ciclo que cierra la identidad por la tierra y abre la indagatoria de la cultura de la tristeza como sistema poético, no solo en la poesía de Chiapas sino en las rutas discursivas de la poesía escrita en México.

No acabo de escoger la pieza
que deberán tocar cuando me muera,
aún no decido si será el *Vals Tuxtla*,
La Martiniana, o *La Sandunga*.
Porque algo tienen que tocar
los maestros marimbistas de mi tierra
en el momento de mi despedida.
Algo que nos recuerde levemente
los rostros idos, las andanzas muertas,
los riesgos que no hallaron su ventura,
la intención que nunca abrió la puerta.

[13] Morales Bermúdez, Jesús (1997), *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, UNICACH, p. 71.

La ficción y la poesía en la revista *Chiapas*

Rafael Araujo[1]

Antecedentes

En la introducción al libro *Sociología y cultura* (Bourdieu, 1990), Néstor García Canclini señala: *Un campo existe en la medida en que uno no logra comprender una obra (un libro de economía, una escultura) sin conocer la historia del campo de producción de la obra* (p. 19). Esta incomprensión también indica la falta de conocimiento sobre otros elementos que Bourdieu describe en otros trabajos de carácter sociológico y que definen la estructura sistémica de cada campo, entre otros, los códigos que permiten intercambiar información sobre el campo, las relaciones que se establecen entre sus elementos y las normas que legitiman a cada uno de ellos como parte integrante del mismo.

Desde un enfoque histórico, Peter Burke opina de una manera similar: *Nuestras mentes no reflejan la realidad de manera directa. Percibimos el mundo solo a través de una red de convenciones, esquemas y estereotipos, que varía de una cultura a otra* (pp. 19-20). De esta manera Peter Burke le da un rol especial al aspecto cultural que a decir de varios autores,[2] es un complejo sistema que codifica objetos, modos de ser, normas y otros elementos para ofrecer una sensación de pertenencia.

En esta línea de ideas, la tradición se convierte en el eje articulador de esos significados, por eso, entre otros estudiosos de la cultura, Colombres (2009) afirma: *Cultura es entonces el conjunto de valores materiales y espirituales acumulados por el hombre en el proceso de su práctica histórico-social* (p. 194). Una acumulación que se convierte en referencia que da significado, a la vez que construye la idea de patrimonio y sustento de la identidad.

De esta manera la reflexión con que inicia este texto permite observar que los grupos sociales necesitan un conjunto de elementos para definir un campo específico, que éste se delimita en la medida en que crea códigos específicos y que en esta construcción, la tradición es el elemento necesario para hacerlo así. Por eso, al buscar entender el fenómeno literario en Chiapas, se hace necesario conocer la tradición construida en este subcampo de la cultura.

[1] Escultor, ensayista. Actualmente coordinador de la licenciatura en Historia del CESMECA-UNICACH.

[2] Para ahondar en el tema de la cultura y la identidad puede recurrirse a Gilberto Giménez, quien publica en dos tomos un conjunto de reflexiones sobre el tema que van acompañados de una antología de textos que soportan sus reflexiones y que ofrecen la perspectiva de otros autores.

Una mirada al siglo XX. La narrativa y la poesía de Chiapas y sus estudios

Si la literatura de ficción y la poesía son herederas de una forma antiquísima para generar conocimiento, como dice Meletinsky en su ensayo titulado "Sociedades, culturas y hecho literario" (Angenot, 22), cuando leemos textos como el *Popol-vuh*, estamos frente a información que nos habla de un pasado cultural específico. De esta manera, la tradición literaria de ficción y la poesía, son una forma de comprender los acontecimientos antiguos, aunque no es ésta la pretensión de este escrito. Sin embargo, la referencia nos ayuda a centrar el inicio de la tradición escrita en Chiapas: los textos derivados de la tradición oral, entre ellos, el libro citado de origen maya.

Para efectos de este texto, obviaremos más de mil quinientos años de civilización y diversidad cultural para enfocar el hecho en una circunstancia particular: durante el siglo XX, las letras nacionales vieron el auge en cantidad y calidad de escritores nacidos en Chiapas. Al hacer una revisión inicial sobre los autores nacionales que más se han escogido, a través de antologías y estudios, como representativos de la literatura mexicana del siglo XX, puede observarse que destacan varios escritores locales (tabla 1).

La trascendencia de estos autores es un asunto que no está del todo explicado. ¿Cómo se da este fenómeno? ¿Cuáles son las causas que lo originan? ¿Es espontáneo? Para dar algunas respuestas, se buscaron algunos libros que pudieran dar una referencia más amplia sobre la historia reciente de la literatura de ficción y la poesía en Chiapas, para mala fortuna, son pocos los textos que se encontraron. Si hay una tradición añeja en esta rama, la de la literatura artística, no existe la correspondiente a su estudio, la crítica y la historia de este saber es escaso y cuenta con muy pocos estudios.

Uno de los libros más amplios y que ofrece un panorama muy general sobre la historia de la literatura local y de sus escritores es el escrito por Morales Bermmúdez bajo el título de *Aproximaciones a la poesía y a la narrativa de Chiapas*, publicado antes de concluir el siglo XX. Posteriormente aparece el ensayo de Malva Flores "Progenie de ceiba" (2000), donde hace una revisión de los autores que ella considera relevantes, abarca el siglo XX aunque hace una excepción con el poeta y médico Rodulfo Figueroa, nacido en el siglo XIX y que diera a conocer la mayoría de su obra en ese mismo siglo.

Existen otros títulos que conforman un limitado c*orpus* sobre la historia de la narrativa y la poesía de Chiapas. Ruiz-Pérez reporta la existencia de un texto de 1953 titulado *La literatura chiapaneca*, escrito por Jesús Agripino Gutiérrez. Otro caso, que reproduce lo que se ha hecho sobre este tema, es la publicación de análisis poéticos o narrativos sobre generaciones y autores, trabajos que se han publicado en revistas

como el que realizó el profesor Eliseo Mellanes Castellanos en "Perfil de la poesía en Chiapas" de 1963, en el número 9 de la revista *ICACH*.

Esta ausencia notable ha llevado a resaltar la necesidad de estudios históricos de la literatura de ficción y la poesía, para ello, este documento considera que el contexto social ofrece condiciones que permiten la producción y difusión de los productos artísticos, en especial, en una circunstancia que llevó a Chiapas a tener representantes literarios de la talla de Rosario Castellanos, Eraclio Zepeda Ramos, Jaime Sabines, Juan Bañuelos y Óscar Oliva por citar a los más reconocidos por la calidad en sus trabajos y que tiene continuidad con otros escritores que ya forman parte de ese concierto.

Las artes en Chiapas, bajo la sombra política del Estado

Los nombres citados son personas que ya forman parte de una historia reciente; han sido catalogados como parte de una cultura local de élite, la de Chiapas, y están insertos en el ámbito nacional e internacional. Su desarrollo como artistas y su posicionamiento es el resultado de un esfuerzo encomiable que estuvo condicionado por algunas circunstancias de índole individual, y otras, de aspecto social.

Al inicio del siglo XX Chiapas era una provincia más, políticamente sujeta a la sombra del cientificismo porfiriano. La Revolución mexicana no llegó sino a través de las noticias impresas y con el cambio de régimen, cambiaron los hombres en el poder más no las instituciones, y mucho menos, las prácticas. El triunfo de la revolución trajo a Chiapas la ideología propia de un estado con enfoque social que asumió la responsabilidad de la nación y su desarrollo. Desde este enfoque, la cultura fue asumida como parte de esa responsabilidad y, por tanto, del quehacer gubernamental. Se diseñaron políticas culturales e instituciones que promovían, conservaban y divulgaban los aspectos culturales generados por los grupos o por los individuos. Es más, convirtieron las políticas culturales de preservación y promoción, en mecanismos de control social e ideológico.

En Chiapas ésta no fue la excepción. Son los gobiernos federales y estatales quienes se encargan de financiar las artes. Es desde esta óptica que se crea el Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas en 1945, siguiendo políticas educativas nacionales. Es el Estado quien crea también las primeras empresas de corte industrial. Igualmente le corresponde hacer caminos, escuelas y dar seguridad social, así como abrir los espacios culturales a toda la población.

A lo largo del siglo, en Chiapas se observa que el estado patrocina medios de comunicación propios. Ahí abre espacios de comunicación social, aunque el enfoque de éstos nos recuerda más a medios para las masas y no tanto de la sociedad. Es en estos

medios que los creadores dan a conocer sus productos. No es para menos, desde el ámbito educativo se observa el impulso de las artes escritas. Periódicos como *El Estudiante*, son espacios para que los jóvenes den a conocer sus textos.

Desde el Estado se abren espacios para la creación. En los primeros años de la década de los cuarenta surge el primer *Ateneo* de Ciencias y Artes de Chiapas. Años más tarde, al cerrar esa década, se refunda y logra consolidar un movimiento que se ha visto como el origen de la cultura contemporánea en la entidad.

A la sombra del Estado surgen los espacios para la publicación de los textos, y con el Estado, a través de la educación, se promueve la producción de los textos. El ambiente literario del siglo, desde sus inicios, es una producción notable de textos poéticos, narrativos y de rescate de la tradición oral. El influjo revolucionario no se queda atrás y hay una mirada importante a las leyendas y a los mitos. La búsqueda de un pasado mítico y maravilloso está presente en la prensa local a través de la publicación de la narración oral. La difusión de los textos relacionados con la tradición oral local responde a la ideología inserta en las políticas culturales nacionales que convirtieron al pasado prehispánico en el paraíso fundador de la identidad nacional.

Los medios de comunicación y la tradición literaria en Chiapas

Los medios impresos, periódicos y revistas, se convierten en espacios propicios para dar a conocer a los escritores y a sus propuestas literarias. Al revisar la Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), se observa que desde el primer año del siglo, en la prensa estuvo presente la ficción y la poesía. Por ejemplo, en *El clavel rojo*, periódico impreso en Comitán, en 1901, se publicó un poema de Fernando Soria y una narración de Serafín Orando; *La Revista Chiapaneca*, una publicación de San Cristóbal de Las Casas, en 1908, publica dos narraciones y dos poemas; o *El Eco*, un periódico semanal en Tuxtla Gutiérrez, en 1910, publica dos poemas. Soporte de una muestra parcial de lo que sucedía en la mayoría de los impresos.

En esa revisión salta a la vista lo que acontecía en un poblado pequeño que no tiene la relevancia poblacional o económica de San Cristóbal de Las Casas, o de Tuxtla Gutiérrez, aunque históricamente, Comitán sí tuvo un papel preponderante en la conformación del estado chiapaneco. En Comitán la actividad periodística era importante. Por ello, no es raro que un personaje como Rosario Castellanos tuviera la influencia de un ambiente cultural que la llevó a convertirse en la figura relevante que fue. Curiosamente, ella no publica sus primeros textos en medios comitecos. Lo hace en *El Estudiante* un periódico tuxtleco, en 1942 (Gómez, 86).

La prensa local es un factor importante en la promoción y difusión de la narrativa, la poesía y el teatro de Chiapas. Como espacio de divulgación, la prensa escrita se convierte en el sitio donde conviven creadores de épocas y perfiles diferentes. Los escritores, a veces periodistas improvisados, son también editores y promotores culturales improvisados también. De esta manera se observa como el subcampo literario se vincula de manera estrecha con el periodístico.

En las páginas de los diarios y revistas se localizan textos que vieron luz por primera, segunda y hasta por tercera vez. Además de Rosario Castellanos, encontramos en *El Faraón* de 1947, a Jaime Sabines. Escritos de Tomás Martínez, Rafael Alberti, León Felipe, en el ya citado *El Estudiante*, en 1944. En este contexto, durante la década de los años cuarenta, el Estado busca consolidar su política de comunicación a través de un impreso propio, *Chiapas*, un periódico oficial.

Turismo cultural

En el contexto descrito sobresalen los siguientes aspectos: *1.* En Chiapas, la actividad literaria, ya fuera el periodismo, la narrativa o la poesía, se impulsaba a través de la educación y era divulgada en los medios periodísticos; *2.* El Estado tenía, y sigue teniendo, la responsabilidad de la preservación y la promoción de la cultura, por ende, de las artes. Después de 1910 el enfoque respondía a una política de corte social emanada de la ideología promovida por los personajes de la revolución triunfante; *3.* A Chiapas llegaron ideas y políticas desfasadas en el tiempo, mismas que se ajustaron a la dinámica propia de la entidad; *4.* Ante la carencia de instituciones culturales sólidas, especialmente en las artes, los medios de comunicación fungieron como los promotores de la narrativa y la poesía.

Origen del periódico y la revista *Chiapas*

A lo largo del siglo XX aparecen impresos que llevan el nombre del estado. En la HFCG se encuentran ejemplares de periódicos y revistas que datan de 1916, 1922, 1928, 1929 y 1948, entre otras fechas, que corresponden a proyectos editoriales encabezados y patrocinados por diversas personas. En este contexto, bajo la administración del gobierno estatal aparece el periódico *Chiapas.* Un periódico que era dirigido por el periodista y escritor Armando Duvalier, en su equipo de trabajo estaba como jefe de redacción Santiago Serrano y como jefe de publicidad Neftalí Marina; entre sus colaboradores destacaron Franco Lázaro Gómez en ilustraciones, Enoch Cancino Casahonda en poesía y Eliseo Mellanes con notas y artículos. Por otra parte, un conjunto de per-

sonas se integraron a otro proyecto oficial, la revista *Chiapas*, la que sería el medio de comunicación del gobierno encabezado por el General Francisco J. Grajales a partir de 1948.

En el periódico aparecen varios poemas de un autor que se convertiría en icono popular, Enoch Cancino Casahonda, "Noquis". En el número 105, del 3 de abril de 1948 aparece el siguiente texto:

PAUSA INCIERTA

A Pedro de Iriven

Amo el sexo del viento,
amo el humo de los ferrocarriles,
y mi ansia se diluye en la quimera;
de sembrar rocas, como semilla de silencio,
y hacer que el mar no cante con sus olas.
Sin embargo,
la luna es mi aliento
y el suspiro mi escudo.
Mi voluntad está abandonada en su sitio,
como una vieja columna,
como un tallo en el desierto, sola.
Pienso en la palabra de la amada,
en el agua que resbala
y besa el tiempo.
Pienso en lo que soy:
un ser que deberá encarcelar estrellas,
y que vive tan solo del recuerdo
de una ausencia mil veces repetida.
En mí, que nutro de soledad,
de rutas siempre perseguidas
y nunca satisfechas...
qué puedo decir yo del amor y del hambre...
no tengo la tragedia entre mis sienes;
pero tampoco soy todo siglo veinte.
No diré que ni yo mismo me comprendo,
porque, ya no estamos para decir eso.

Tal vez mañana encarcele al viento,
por hoy, sigo tejiendo hilos de luna,
y amando el llanto gris de los ferrocarriles.

Al cambiar la administración estatal, el gobernador Francisco J. Grajales cambia el concepto editorial del periódico y lo convierte en una revista. En 1949, bajo la conducción de Armando Duvalier, en el mes de abril, nace la revista *Chiapas* con la intención de difundir los atractivos turísticos de la entidad. El general Grajales tenía una idea especial sobre el desarrollo de Chiapas, mantuvo una visión política en la cual la intervención del Estado era fundamental, y la cultura estaba incluida. Antes de asumir el gobierno, en 1948, refundó el *Ateneo* de Ciencias y Artes de Chiapas.

Chiapas, como revista, fue adscrita al departamento de Prensa y Turismo del Gobierno del Estado de Chiapas, factor que le dio un perfil específico, pues el contenido se centró en el aspecto económico. También se le dio espacio a la labor constructiva del gobierno en turno y a las actividades del mandatario local. Tal vez ésa fue una de las razones por las cuales la decisión del gobernador sobre la dirección de la revista recayó en un periodista con perfil intelectual, además de la labor realizada por Duvalier en el periódico gubernamental en la administración que le precedió.

Por ejemplo, para una de las líneas de difusión del turismo, la correspondiente a las monografías, el joven artista, historiador y arqueólogo, Jorge Olvera publicó en el primer número un texto sobre Comitán, y el periodista y poeta Rosemberg Mancilla escribe una nota sobre las rutas aéreas de Chiapas. En este sentido, la organización de la difusión turística y de los textos mismos tenía la clara intención de dar a conocer los atractivos desde las bellezas naturales, las monografías, la arqueología, las tradición y cultura.

IMAGEN Y PALABRA

Eliseo Mellanes Castellanos, fungió como pieza clave en los dos proyectos de Duvalier, primero en el periódico, y luego, en la revista. En una entrevista al maestro Mellanes (no publicada aún) señala que la importancia de la revista no solo fue la de difundir diversos aspectos turísticos de Chiapas, sino que tuvo la suerte de introducir el uso de nuevas tecnologías.

Así fue con la máquina de impresión alemana que utilizó la revista, el producto final tenía una diferencia notable en relación al resto de las publicaciones de la época pues visualmente aprovecharon el uso de la imagen fotográfica. Esta tecnología le per-

mitió a los editores acompañar a cada texto con imágenes gráficas. En ocasiones, las imágenes eran reproducciones de artistas plásticos locales como Franco Lázaro Gómez, Aníbal Gallegos, Héctor Ventura, entre otros. Aun así, la fotografía fue la técnica más utilizada para ilustrar las páginas de la revista.

Así, la revista también permitió la convivencia entre periodistas, escritores, científicos y artistas plásticos, haciendo de ella un espacio de convivencia intelectual. Aunque las relaciones formales de los intelectuales estuvieran sujetas a la institución ateneísta, y que a través del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, la parte formativa se atendiera. El periódico y la revista *Chiapas* fueron los espacio que moldearon el campo artístico local, bajo la sombra del Estado.

Los contrastes de la época

La vida cultural del estado estaba en auge, era el resultado de políticas iniciadas en gobiernos estatales locales que respondieron a lineamientos nacionales. En 1945, además del ICACH, el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), con sede en la Ciudad de México, creó la Escuela de Artes Plásticas de Chiapas y la adscribió al INBA local.

En las ciencias, el interés por la flora y fauna hicieron que varios científicos decidieran radicar en Chiapas; nombres como el de Faustino Miranda y Miguel Álvarez del Toro dan fe. Para las ciencias sociales ocurría algo similar, Franz Blom y Gertrude Duby se establecen en el estado; y en esa década, se descubre oficialmente el sitio arqueológico de Bonampak.

En este contexto, algunos datos estadísticos son reveladores. Según el censo de población de 1940 reportado por el INEGI, el país tenía una población superior a los diecinueve millones de habitantes, Chiapas no llegaba a los setecientos mil. En conteo, además, se reporta que casi siete millones saben leer y escribir en el país, y de estos, Chiapas participa con ciento dieciséis mil personas que tienen esa habilidad. Los datos de 1950 indican que el país tenía una población cercana a los veintiséis millones, Chiapas andaba por los novecientos mil y Tuxtla Gutiérrez cerca de los cincuenta mil habitantes.

Los autores científicos, los escritores de ficción y los poetas

Los datos anteriores dan fe de los contrastes en el contexto social y que de una u otra forma impactaban en la cultural; por un lado, a mediados del siglo, la población chiapaneca tenía un índice de analfabetismo muy alto; por otro, la producción escrita era muy intensa.

Desde su primer número, *Chiapas* es un espacio en donde coexisten textos de corte periodístico con los de ficción, a un lado de escritos con características científicas está la poesía y la nota periodística oficial. Este aspecto se refleja también en la parte visual, hay fotografías de las actividades del gobierno, de lugares históricos e imágenes hechas a tinta o grabado, estas últimas como ejercicio independiente de la política y de las políticas gubernamentales.

La revista tiene dos épocas, aunque editorialmente son muy similares. La primera fue la que encabezó su fundador Armando Duvalier. En la segunda, Jesús Agripino Gutiérrez está al frente de la publicación. En ambas etapas, Eliseo Mellanes funge como jefe de redacción. Duvalier es quien define el concepto editorial que tendrá a lo largo de su existencia, pero con Agripino, la parte cultural, la narrativa y la poesía, tienen un espacio más amplio. La revista no señala el cambio de épocas como tal, pues se organiza por números y tomos. Es claro que la dirección de Duvalier va del número 1 al 11. En julio de 1950, justo para el número 12, y segundo tomo, aparece Agripino Gutiérrez como director de la revista.

En total aparecieron 34 números de la revista, en un periodo que comprende cuatro años, de abril de 1949 a noviembre de 1952, con circulación estatal y periodicidad mensual. Como un dato especial debe mencionarse que la revista publicó por lo menos cuatro separatas en 1951. El contenido de éstas versó sobre la narrativa, la poesía y sobre otros aspectos culturales. Bajo la conducción de Duvalier, la revista publica muy pocos textos narrativos o poéticos, hay una presencia constante de escritos de difusión científica; al asumir la conducción Agripino Gutiérrez se incrementa la presencia de la narrativa de ficción y de la poesía (tabla 2), incluso crea un espacio que nombra "La expresión emocional", una sección dentro de la revista que permite la publicación de poemas.

La revista abrió un espacio para la difusión del conocimiento generado por los científicos de la época. Su labor fue fecunda y constante lo que permitió la reflexión intelectual desde la escritura. Aunque tenía un perfil turístico, lo cual incidió en el tipo de textos que se incluyeron dentro de sus páginas, hay reflexiones en torno a la mujer, al indigenismo, sobre las artes y, especialmente, sobre diversos tópicos naturales e históricos de Chiapas y sus pueblos. Por eso, no es extraño que abunden las monografías, a veces con características poéticas, otras, con acento histórico.

Dentro de las personas con una formación científica destacan los nombres de: Jorge Olvera, Frans Blom, Gertrude Duby, Faustino Miranda, Miguel Álvarez del Toro, Donald B. Cordy, Eliseo Mellanes Castellanos y Eduardo J. Albores. Un notable grupo que también tuvo presencia en importantes círculos intelectuales y participación en el ámbito de las instituciones gubernamentales.

Ficción y poesía en la revista

Luego de Duvalier, la aportación de Gutiérrez está en la inclusión de escritores que produjeron textos de creación literaria. La presencia de este tipo de escritos es abundante a partir del número 14-15, una revista que salió dos meses después de su fecha normal y que, por tanto, fue una revista doble. Independientemente de esta situación (como puede observarse en la tabla 3) la revista *Chiapas* tiene entre sus páginas 9 leyendas de 6 autores, 7 relatos correspondientes a 7 literatos, 7 cuentos de 5 narradores, y 46 poemas de 30 escritores. Es decir, una cifra considerable de textos que fueron escritos por otro número considerable de personas. *Chiapas*, como medio de comunicación también fue un espacio que convocó a los escritores locales que producían en ese momento, obra de creación literaria, ya fuera a través de la reescritura de leyendas, la publicación de relatos propios o, a través de la poesía.

La diversidad de autores es sobresaliente en la rama poética, pues suman 30 los participantes. En la cuentística aparece una producción menor, por lo que el número de autores es reducido. Pasa lo mismo con el relato y con el rescate de las leyendas. En el conjunto, al revisar los nombres, Armando Duvalier sobresale, no solo porque fungió como fundador y primer director de la publicación, sino porque participa con textos poéticos y con cuentos, además de publicar textos de carácter periodístico. En poesía, puede observarse que, a diferencia de las otras ramas, la presencia de escritoras es relevante, aunque todavía muy inferior. Son cuatro mujeres quienes publican ocho textos. De ellas, Gloria Grajales es la más agraciada con 4 textos, Enoch Cancino Casahonda con 3, Mariano Penagos con 3, y Luis García, también con 3.

A lo largo de los años, se consolidaron algunos nombres que ahí publicaron, como es el caso de Enoch Cancino y Armando Duvalier. Un caso aparte es el de Rosario Castellanos, pues ella construyó su trayectoria fuera del estado.

Chiapas, la revista, fue un espacio para las artes y la cultura local. Bajo la sombra del turismo y el patrocinio gubernamental logró reunir a los escritores locales para que ahí dieran a conocer parte de su producción. Los escritores locales la hicieron suya, especialmente aquellos que no emigraron hacia el centro del país, son autores que apostaron a hacer sus aportes desde su localidad y que quedaron presentes a través del tiempo en las revistas de esta publicación oficial. En ella está presente parte del campo cultural. También se pueden analizar otros aspectos como el de las relaciones y hábitos que en él se construyeron. La presencia gubernamental es relevante e indica que la cultura tenía un espacio propio pero que no era independiente de la política, por eso, los textos presentes en las páginas revisadas abordan temas que van del in-

digenismo a la vida íntima de las personas, pero nunca hacen las veces de catalizador social en donde se observen las contradicciones del sistema o de la sociedad misma.

De la revista *Chiapas* a la revista *Ateneo*

A manera de colofón, el contexto social de la época generó condiciones especiales para el éxito de la revista como agente cultural. Respondió a las condiciones que desde la óptica gubernamental encajó muy bien en una política paternalista sobre la sociedad y en la interpretación que la autoridad hizo de las condiciones sociales en el ámbito de la cultura. El gobernador Grajales dejó que los intelectuales hicieran su trabajo y logró mantenerlos en línea con la política impulsada en su administración.

Al ser una entidad federativa con altos índices de analfabetismo, dispersión y pobreza, Chiapas contó con una revista que buscaba impulsar el turismo y que utilizó la cultura como medio de atracción. Al hacerlo así, también dio inicio a otra tradición que fue acompañada por otra publicación, la revista *Ateneo*, cuya línea fue la aportación más importante en la búsqueda de la autonomía del campo cultural, pues sus páginas solo abordaron temas de ciencia y arte. Sin embargo, al revisar *Ateneo*, encontramos que, quienes escriben, son los mismos que dieron vida a la revista *Chiapas*.

La periodicidad de *Ateneo* fue distinta a la de *Chiapas* pues era semestral, sin embargo, solo llegó a publicar 7 números en 7 años. La secuencia *Chiapas-Ateneo* tiene continuidad con la aparición de la revista *ICACH*, publicación de corte oficial, pues fue el espacio de comunicación de un organismo educativo, el Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas. Nuevamente se observa la continuidad editorial de *Ateneo* y la presencia de investigadores y creadores que participaron en la revista *Chiapas.*

¿Qué nos deja esta línea de continuidad editorial, a veces interrumpida? Además de una tradición que recae en las páginas de la revista *Tertulia (*que recupera la revista *Pobacma)* y se prolonga por la *Revista de Ciencias de la UNICACH* y a la misma revista *Liminar*. Revistas de ciencias sociales, tal vez lo que Colombres señala como la necesaria presencia de una cultural de élite en un sistema más amplio, donde la cultura popular también está presente, lo que hace una honda diferencia con la cultura para las masas.

Tabla 1. Comparativo de autores de narrativa mencionados por antologadores y estudiosos de la literatura mexicana del siglo XX

María Edemée Álvarez	José Luis Martínez	Emmanuel Carballo	Paul Borgenson	Fredo Arias	Miguel León Portilla	Carlos González Peña	Ch. Domínguez	Menciones
Luis G. Urbina								1
Ermilo Abreu	Ermilo Abreu						Ermilo Abreu	3
Mariano Azuela	Mariano Azuela						Mariano Azuela	3
Agustín Yáñez	Agustín Yáñez	Agustín Yáñez				Agustín Yáñez	Agustín Yáñez	5
Juan Rulfo		Juan Rulfo				Juan Rulfo	Juan Rulfo	4
Juan José rreola		Juan José Arreola				Juan José Arreola	Juan José Arreola	4
	Martín Luis Guzmán	Martín Luis Guzmán					Martín Luis Guzmán	3
	Jaime Torres Bodet	Jaime Torres Bodet					Jaime Torres Bodet	3
	Francisco Monterde						Francisco Monterde	2
	José Revueltas					José Revueltas	José Revueltas	3
	Francisco Tario					Francisco Tario	Francisco tario	3

María Edemée Álvarez	José Luis Martínez	Emmanuel Carballo	Paul Borgenson	Fredo Arias	Miguel León Portilla	Carlos González Peña	Ch. Domínguez	Menciones
	Francisco Rojas González					Francisco Rojas González	Francisco Rojas González	3
	Miguel N Lira					Miguel N. Lira		2
	Jesús Goygortua						José Goygortua	2
	Luis Spota					Luis Spota	Luis Spota	3
	Diego Cañedo							1
	Rafael Bernal					Rafael Bernal	Rafael Bernal	3
		Julio Torri					Julio Torri	2
		Artemio del Valle Arizpe					Artemio del Valle Arizpe	2
		Julio Jiménez Rueda					Julio Jiménez Rueda	2
		Mauricio Magdaleno					Mauricio Magdaleno	2
		Nellie Campobello				Nellie Campobello	Nellie Cam-pobello	3
		Ramón Rubín				Ramón Rubín	Ramón Rubín	3

María Edemée Álvarez	José Luis Martínez	Emmanuel Carballo	Paul Borgenson	Fredo Arias	Miguel León Portilla	Carlos González Peña	Ch. Domínguez	Menciones
		Elena Garro					Elena Garro	2
		Rosario Castellanos				Rosario Castellanos	Rosario Castellanos	3
		Carlos Fuentes				Carlos Fuentes		2
			Eraclio Zepeda				Eraclio Zepeda	2
					Mariano J. Rojas			1
					Pedro Barra y Valenzuela			1
					Luz Jiménez			1
					Carlos Ávila			1
					Natalio Hernández			1
					Miguel Ángel May May			1
					Humberto Akabal			1
					Gerardo Cant Pat			1

María Edemée Álvarez	José Luis Martínez	Emmanuel Carballo	Paul Borgenson	Fredo Arias	Miguel León Portilla	Carlos González Peña	Ch. Domínguez	Menciones
					Ernesto Pérez Francisco			1
						Bruno Traven		1
						Magadalena Mondragón		1
						Josefina Vicens	Josefina Vicens	2
						Sara García		1
						Sergio Fernández		1
						Sergio Galindo	Sergio Galindo	2
						Luisa Josefina Hernández	Luisa Josefina Hernández	2
						Julieta Campos	Julieta Campos	2
						Salvador Elizondo	Salvador Elizondo	2
						Vicente Leñero	Vicente Leñero	2
						Fernando del Paso	Fernando del Paso	2

María Edemée Álvarez	José Luis Martínez	Emmanuel Carballo	Paul Bor-genson	Fredo Arias	Miguel León Portilla	Carlos González Peña	Ch. Domínguez	Menciones
						Gustavo Saínz	Gustavo Saínz	2
						José Agustín	José Agustín	2
						Dr. Atl		1
						Arqueles Vela	Arqueles Vela	2
						Igancio Helguera		1
						Max Aub		1
						Efrén Hernández	Efrén Hernández	2
						Andrés Henestrosa		1
						Fernando Benítez	Fernando Benítez	2
						Edmundo Valadez	Edmundo Valadés	2
						María Elvira Bermúdez	María Elvira Bermúdez	2
						Gastón García Cantú		1

María Edemée Álvarez	José Luis Martínez	Emmanuel Carballo	Paul Borgenson	Fredo Arias	Miguel León Portilla	Carlos González Peña	Ch. Domínguez	Menciones
						Guadalupe Dueñas		1
						Augusto Monterroso	Augusto Monterroso	2
						Ricardo Garibay	Ricardo Garibay	2
						Carlo Antonio Castro		1
						Raquel Banda		1
						Carlos Valdés		1
						Amparo Dávila	Amparo Dávila	2
						Inés Arredondo	Inés Arredondo	2
						Juan Vicente Melo	Juan Vicente Melo	2
						Juan García Ponce	Juan García Ponce	2
						Sergio Pitol	Sergio Pitol	2
						José de la Colina	José de la Colina	2

María Edemée Álvarez	José Luis Martínez	Emmanuel Carballo	Paul Borgenson	Fredo Arias	Miguel León Portilla	Carlos González Peña	Ch. Domínguez	Menciones
							Federico Gamboa	1
							José López Portillo y Rojas	1
							Miguel Arce	1
		José Vasconcelos					José Vasconcelos	2
		Alfonso Reyes					Alfonso Reyes	2
							Genaro Estrada	1
							Xavier Villaurrutia	1
							Salvador Novo	1
							Octavio Paz	1
							Rodolfo Usigli	1
							José Emilio Pacheco	1
							Jorge Ibargüengoitia	1

María Edemée Álvarez	José Luis Martínez	Emmanuel Carballo	Paul Borgenson	Fredo Arias	Miguel León Portilla	Carlos González Peña	Ch. Domínguez	Menciones
							Elena Poniatowska	1
							Carlos Monsiváis	1
							Paco Ignacio Taibo II	1
							Luis González de Alba	1
							Gerardo de la Torre	1
							José María Pérez gay	1
							Federico Campbell	1
							Antonio Velasco del Paso	1
							Héctor Manjarrez	1
							Ángeles Mastreta	1
							Juan Villoro	1
							Leonardo da Jandra	1

María Edemée Álvarez	José Luis Martínez	Emmanuel Carballo	Paul Borgenson	Fredo Arias	Miguel León Portilla	Carlos González Peña	Ch. Domínguez	Menciones
							Manuel Capetillo	1
							Roberto López Moreno	1
							Rafael Ramírez Heredia	1
							José Joaquín Blanco	1
							Armando Ramírez	1
							Salatiel Alatriste	1
							Guillermo Samperio	1
							María Luisa Puga	1
							David Martín del Campo	1
							Hernán Lara Zavala	1
							Ricardo Elizondo Elizondo	1
							Jesús Morales Bermúdez	1
							Hugo Hiriart	1

María Edemée Álvarez	José Luis Martínez	Emmanuel Carballo	Paul Borgenson	Fredo Arias	Miguel León Portilla	Carlos González Peña	Ch. Domínguez	Menciones
							Daniel González Dueñas	1
							Homero Aridjis	1
							Adolfo Castañón	1
							Alejandro Rossi	1
							Alberto Ruy Sánchez	1
							Francisco Segovia	1
							Emiliano González	1
							Jaime Moreno V	1
							Carmen Bulosa	1
							Fabio Morabito	1
							Enrique Serna	1

Fuente: Elaboración propia a partir de la consulta de los autores señalados. Los escritores sombreados son de origen chiapaneco.

Tabla 2. Tipos de texto publicados en la revista *Chiapas*

Número de revista	T. P.	T. C.	T. N.	Poesía
1	13	1		1
2	11	5		
3	13	1	1	
4	14	1		
5	13	1		
6	15	2	1	
7	14	2	1	
8	11	2	1	
9	12	2		1
10	12	4	1	1
11	10	1		
12	16	1		1
13	6	4		
14-15	7	5	2	1
16	11	3	1	1
17	11	3	2	
18	12	2		1
19	14	4	1	
20	12	3	1	1
21	16	2	5	8
22-23	25	1	1	3
24	16	2	2	7
25	23	1	1	
26	11	5	1	1
27	27	1	2	2
28	15	1		1
29	17	3		3
30	25	3		3
31	22	2		3
32				
33	13	2		
34	6	1		2

Fuente: Elaboración propia a partir de la consulta de la revista *Chiapas.* T. P. (textos periodísticos); T. C. (textos científicos); T. N. (textos narrativos como cuentos, relatos y leyendas); poesía (textos poéticos).

Tabla 3. Relación de textos de creación literaria publicados en la revista *Chiapas*

Relación de textos de creación literaria en la revista *Chiapas*				
Revista número	**Leyenda**	**Relato**	**Cuento**	**Poema**
01		"Visión del terruño" Carlos Cáceres		"Palenque" Francisco J. Lara
03	"La Yehualsihuate o Mala mujer" S. A.			
06		"Mi cuartel" Fernando Castellanos R.		
07	"La cruz blanca" Rubén Cruz Castillo			
08	"La cueva encantada" Augusto Gordillo			
09				"Visión de Chiapas" Edgar Robledo S.
10	"La Tizigua" Rubén Cruz Castillo			"Chiapa de Corzo" Francisco J. Lara
12				"Canto a Chiapas" Enoch Cancino C.
14	"La cruz de hierro" Augusto Gordillo		"El regreso a la vida" Luis García Corzo	"Tríptico a la reina" Tomás Martínez

Relación de textos de creación literaria en la revista *Chiapas*				
Revista número	**Leyenda**	**Relato**	**Cuento**	**Poema**
16	"La leyenda de Sacchana" Augusto Gordillo			"Los dos crepúsculos" Víctor M. Guillén Alfaro
17	"El cenote sagrado" Augusto Gordillo		"Dos caminos" Luis García Corzo	
18				"Yo celebro tus ojos" Mariano Penagos Tovar
19	"Quemada viva" Augusto Gordillo			
20	"Tipac-Mu o el gran guerrero" Jorge Rincón Torres			"Feria tradicional de Chiapa de Corzo" Salvador Coutiño E.
21	"La leyenda del lago encantado" Manuel Salazar C. "El caminante y El sombrerón" Carlos Selvas S. "Sor Remedio" Neftalí Marina		"El llanto del bronce" Edgar Robledo S. "Dedos del águila" Armando Duvalier	Poemas de: Mariano Penagos Tovar César Camacho Enoch Cancino C César A. Lara Ema Fernádnez de Lomelí Luis García Corzo Gilberto Pinto Yáñez Gumaro N. Gutiérrez
Suplemento cultural 2		"Entrevista a don Linotipo" Tomás Martínez		

Relación de textos de creación literaria en la revista *Chiapas*				
Revista número	**Leyenda**	**Relato**	**Cuento**	**Poema**
22-23	"El sacrificio de Canal Sacum" Daniel Luna Pérez			Poemas de: Gilberto Yáñez Francisco Egremy Alcazar Luis García Corzo
24		Prosa literaria: "Lluvia" Mario Araujo Rodríguez "Las fuentes de la belleza" Edgar Robledo S.	"El barbero y los sastres" Salvador Coutño	Poemas de: Gloria Grajales Cano Galileo Cruz Robles Carlos Selvas Sansebastián Luis García Corzo Ema fernández de Lomelí Humberto Gallegos S.
25		"Una noche frente al lago" Miguel A. Palacios Rincón	"Hojas que el viento arrastra" Armando Duvalier	Poemas de: Gloria Grajales Ramos Jorge Rincón Torres Ramón Rosemberg Mancilla Alberto garzón G.
26		"Comitán de las Flores" Flavio Guillén		Poema de: Galileo Cruz Robles
27			"Amor y toros" Luis Suárez C.	Poemas de: Eliseo Mellanes C. Enoch Cancino Casahonda
28				"Bernal Díaz del Castillo" Armando Duvalier

Relación de textos de creación literaria en la revista *Chiapas*				
Revista número	**Leyenda**	**Relato**	**Cuento**	**Poema**
29				Poemas de: Rosario Castellanos Eliseo Mellanes C. Mariano Penagos Tovar
30				Poemas de: Mario Araujo Rodríguez Jesús Agripino Gutiérrez Gilberto Marín Riso José Joaquín Torres Pedrosa
31				Poemas de: Gilberto Pinto Yáñez Rosa Carolina de León Gloria Grajales Ramos
34				Poemas de: Gloria Grajales Ramos José Falconi Castellanos
Sumas	13 leyendas / 7 autores	7 relatos / 7 autores	7 cuentos / 4 autores	46 poemas / 30 autores

Fuente: Elaboración propia a partir de la consulta de la revista *Chiapas.*

Bibliografía

Angenot, Marc *et al* (2002), *Teoría literaria.* (Trad. Isabel Vericat).

Núñez, Borgeson Jr. y Paul W. (1994), *La lucha permanente: arte y sociedad en La Espiga Amotinada.* México, Gobierno del estado de Chiapas.

Arias de la Canal, Fredo (comp.), (1997), *Primera antología de la poesía homosexual. Los arquetipos orales de veneno, fango, punción, mutilación y devoción.* México, Frente de Afirmación Hispanista A. C.

Bourdieu, Pierre (1990), *Sociología y cultura.* México, Editorial Grijalbo.

Burke, Peter (ed.), (2003), *Formas de hacer historia.* Madrid, Alianza.

Carballo, Emanuel (1994), *Protagonistas de la literatura mexicana.* México, Porrúa, Colección Sepan Cuantos, núm. 640.

Domínguez Michael, Christopher (comp.), (1992), *Antología de la narrativa mexicana del siglo XX.* México, Fondo de Cultura Económica, 2 tomos.

Edemée Álvarez, María (1997), *Literatura mexicana e hispanoamericana. Manual para uso de escuelas preparatorias, de acuerdo con los programas de la Escuela nacional Preparatoria.* México, Porrúa.

Gómez Fuentes, Yolanda (2009), "La obra lírica de Rosario Castellanos, publicada en periódicos locales desde 1940 hasta 1949", en *Artes Unicach.* Año 3, vol. 3, núm. 2, diciembre de 2009. Tuxtla Gutiérrez.

González Peña, Carlos*, Historia de la literatura mexicana. Desde los orígenes hasta nuestros días.* México, Porrúa.

Flores, Malva (2000), "Progenie de ceiba", en Roberto Sepúlveda (coord.) *Arte moderno y contemporáneo de Chiapas.* Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.

León Portilla, Miguel, *et al* (comp.) (2004), *Antigua y nueva palabra. Una antología de la literatura mesoamericana desde los tiempos precolombinos hasta el presente.* México, Aguilar.

Martínez, José Luis (1990), *Literatura mexicana. Siglo XX, 1910-1949.* México, Porrua-Conaculta, Colección Lecturas Mexicanas.

Morales Bermúdez, Jesús (1997), *Aproximaciones a la poesía y a la narrativa de Chiapas.* Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Muñoz, Mario (comp.) (1994), *Memoria de la palabra. Breve antología.* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ruiz Pérez, Ignacio (ed.) (2011), *Fiesta de pájaros. Edición crítica.* Tuxtla Gutiérrez. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Zavala, Lauro (comp.) (2000), *Relatos vertiginosos. Antología de cuentos mínimos*. México, Editorial Alfaguara.

Revistas

El Clavel Rojo, tomo 1, núm. 4, 11 de Agosto 1901. Comitán, Dir. L. Porfirio Gordillo.

El Eco, año 1, núm. 1, 06 Junio de 1910. Tuxtla Gutiérrez, Dir. E. Barroso

La Revista Chiapaneca, tomo 1. núm. 4, 30 Agosto 1908. San Cristóbal de Las Casas, Dir. Manuel Suárez.

Revista *Ateneo*, núm. 1, marzo, 1951. Tuxtla Gutiérrez.
Revista *Ateneo*, núm. 2, abril-junio, 1951. Tuxtla Gutiérrez.
Revista *Ateneo*, núm. 3, enero-marzo, 1952. Tuxtla Gutiérrez.
Revista *Ateneo*, núm. 4, abril-junio, 1952. Tuxtla Gutiérrez.
Revista *Ateneo*, núm. 5, enero-abril, 1954. Tuxtla Gutiérrez.
Revista *Ateneo*, núm. 6, mayo, 1956. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 1, abril, 1949. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 2, mayo, 1949. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 3, junio, 1949. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 4, julio, 1949. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 5, agosto, 1949. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 6, septiembre, 1949. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 7, octubre, 1949. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 8, diciembre, 1949. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 9, enero ,1950. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 10, febrero, 1950. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 11, abril, 1950. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 12, julio, 1950. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 13, agosto, 1950. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 14, septiembre, 1950. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 15, octubre, 1950. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 16, noviembre, 1950. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 17, diciembre, 1950. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 18, (s/f), 1950. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 19, febrero, 1951. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 20, marzo, 1951. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 21, abril, 1951. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 22-23, junio, 1951. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 24, julio, 1951. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 25, agosto-septiembre, 1951. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 26, octubre, 1951. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 27, (pendiente).
Revista Chiapas, núm. 28, enero, 1952. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 29, febrero-marzo, 1952. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 30, abril-mayo, 1952. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 31, junio-julio, 1952. Tuxtla Gutiérrez.
Revista Chiapas, núm. 33, octubre, 1952. Tuxtla Gutiérrez.

Revista Chiapas, núm. 34, noviembre, 1952. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 1, junio, 1959. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 2, septiembre, 1959. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 3, diciembre, 1959. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 4, junio, 1960. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 5, diciembre, 1960-marzo, 1961. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH, (*suplemento), junio, 1961. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núms. 6 y 7, enero-diciembre, 1961. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 8, enero-junio, 1962. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 9, julio-diciembre, 1962. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 10, enero-junio, 1963. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 11, julio-diciembre, 1963. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 12, enero-junio, 1964. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 13, julio-diciembre, 1964. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 14, (pendiente).

Revista *ICACH,* núm. 15, enero-junio, 1965. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núms. 16 y 17, enero-diciembre, 1966. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 18, enero-Junio, 1967. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 1, (19), 2ª época, enero-Junio, 1970. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núms. 2 y 3, (20 y 21), 2ª época, julio, 1970-junio, 1971. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 4, (22), 2ª época, julio-diciembre, 1971. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núms. 5 y 6, (23 y 24), 2ª época, enero-diciembre 1972. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 1, 3ª época, julio-diciembre, 1987. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 2, 3ª época, enero-junio, 1988. Tuxtla Gutiérrez.

Revista *ICACH,* núm. 3, 3ª época, julio-diciembre, 1988. Tuxtla Gutiérrez.

Rectoría

Ing. Roberto Domínguez Castellanos
Rector

Dr. José Rodolfo Calvo Fonseca
Secretario General

Mtro. Florentino Pérez Pérez
Secretario Académico

Mtro. Pascual Ramos García
Director de Planeación

Lic. Roberto Ramos Maza
Director de Extensión Universitaria

Lic. Adolfo Guerra Talayero
Abogado General

C.P. Miriam Matilde Solís Domínguez
Auditora General

Dra. María Adelina Schlie Guzmán
Directora de Investigación y Posgrado

Lic. Ricardo Cruz González
Director de Administración

L.R.P. Aurora Evangelina Serrano Roblero
Directora de Servicios Escolares

Mtra. Brenda María Villarreal Antelo
Directora de Tecnologías de Información y Comunicaciones

Lic. Noé Fernando Gutiérrez González
Director del Centro Universitario de Información y Documentación

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Rafael Tovar y de Teresa
Presidente

Gobierno del estado de Chiapas

Manuel Velasco Coello
Gobernador

Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas

Juan Carlos Cal y Mayor Franco
Director General

Susana del Pilar Utrilla González
Coordindora Operativa Técnica

Marco A. Orozco Zuarth
Director de Publicaciones

Sociedades encauzadas:
geografía, historia y realidad

Se terminó de imprimir durante el mes de enero de 2015 en los talleres de Desarrollo Gráfico Editorial, S.A. de C.V. Teléfono: (55) 5-605-81-75, México, D.F. con un tiraje de 500 ejemplares. El diseño tipográfico estuvo a cargo de Salvador López Hernández y la corrección de Luciano Villarreal Rodas. El cuidado de la edición fue supervisada por la Oficina Editorial de la UNICACH, durante el rectorado del Ing. Roberto Domínguez Castellanos.