

ISBN 978-607-99388-8-8

TRATAMIENTO DE LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO A TRAVÉS DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES

COORDINADORES

CAROL FERNANDA RAMÍREZ CAMARGO | JAVIER DIZ CASAL
MARÍA LILY MARIC

AUTORES

ANDREA ARAVENA REYES | PATRICIA VIRGINIA BENITO | JUAN JOSÉ CASAS GARCÍA
ROBERTO FERNANDO GONZALES MICHEL | JULIÁN DAVID MARTÍNEZ SALAMANCA
SUSY YARLEY HINESTROZA RODRÍGUEZ | LUÍS IGNACIO ARBESÚ VERDUZCO | MARÍA TERESA PIÑERO SUÁREZ
KARLA IVONNE MIJANGOS FUENTES | NATALIA IX-CHEL VÁSQUEZ GONZÁLEZ | ANNEL DEL MAR MEJÍAS GUIZA
EDITH ESMERALDA REYES SANTOS | LUIS ALFONSO RODRÍGUEZ CARRERO | OCTAVIO CALDERÓN ZURITA
MARIANA YASMÍN RENGEL SEMPÉRTEGUI | SORELI CHÁVEZ BELLIDO | AMERICA DALINKA FLORES ALVIS
LUZ ISMAELA URIARTE | EZEQUIEL ROMÁN BERLOCHI | MARÍA DÉBORAH RAMÍREZ RONDÓN



 **RIIR**
Red Iberoamericana de Investigación
en Imaginarios y Representaciones

COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES

TRATAMIENTO DE LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO A TRAVÉS DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES

EDITORES

CAROL FERNANDA RAMÍREZ CAMARGO
JAVIER DIZ CASAL
MARÍA LILY MARIC

AUTORES

ANDREA ARAVENA REYES
PATRICIA VIRGINIA BENITO
JUAN JOSÉ CASAS GARCÍA
ROBERTO FERNANDO GONZALES MICHEL
JULIÁN DAVID MARTÍNEZ SALAMANCA
SUSY YARLEY HINESTROZA RODRÍGUEZ
LUÍS IGNACIO ARBESÚ VERDUZCO
MARIA TERESA PIÑERO SUÁREZ
KARLA IVONNE MUJANGOS FUENTES
NATALIA IX-CHEL VÁSQUEZ GONZÁLEZ
ANNEL DEL MAR MEJÍAS GUIZA
EDITH ESMERALDA REYES SANTOS
LUIS ALFONSO RODRÍGUEZ CARRERO
OCTAVIO CALDERÓN ZURITA
MARIANA YASMÍN RENGEL SEMPÉRTEGUI
SORELI CHÁVEZ BELLIDO
AMERICA DALINKA FLORES ALVIS
LUZ ISMAELA URIARTE
EZEQUIEL ROMÁN BERLOCHI
MARÍA DÉBORAH RAMÍREZ RONDÓN

EDITORIAL

©RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A. C.2021



RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A.C
DUBLÍN 34, FRACCIONAMIENTO MONTE MAGNO
C.P. 91190. XALAPA, VERACRUZ, MÉXICO.
CEL 2282386072
www.redibai.org
redibai@hotmail.com

Sello editorial: Red Iberoamericana de Academias de Investigación, A.C. (978-607-99621)
Primera Edición, Xalapa, Veracruz, México.
Presentación en medio electrónico digital: Descargable
La imagen de portada cuenta con licencia autorizada.
Formato: PDF 10 MB
Fecha de aparición 29/10/2021
ISBN 978-607-99388-8-8

Derechos Reservados © Prohibida la reproducción total o parcial de este libro en cualquier forma o medio sin permiso escrito de la editorial o los autores.



EDITA: RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A.C. (REDIBAI), CAPÍTULO RED TEMÁTICA CONACYT IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN EN MIGRACIÓN Y DESARROLLO (REDIBAI-MYD) EN COLABORACIÓN CON LA RED IBEROAMERICANA DE INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES (RIIR)

<https://imaginariosyrepresentaciones.com/>

COMITÉ EDITORIAL DE LA *COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES* DE LA RED IBEROAMERICANA DE INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES (RIIR)

COORDINADORES

JAVIER DIZ-CASAL
FELIPE ALIAGA SÁEZ
JOSAFAT MORALES RUBIO
YUTZIL CADENA PEDRAZA
ELIBERTO QUINTERO MONTOYA

Sello editorial: Red Iberoamericana de Academias de Investigación, A.C. (978-607-99621)

Primera Edición, Xalapa, Veracruz, México.

Presentación en medio electrónico digital: Descargable

La imagen de portada cuenta con licencia autorizada.

Formato PDF 10 MB

Fecha de aparición 29/10/2021

ISBN 978-607-99388-8-8



ISBN: 978-607-99388-8-8



Xalapa, Veracruz. México a 10 de septiembre de 2021

DICTAMEN EDITORIAL

La presente obra fue arbitrada y dictaminada en dos procesos; el primero, fue realizado por el COMITÉ EDITORIAL DE LA COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES DE LA RED IBEROAMERICANA DE INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES (RIIR) con sede y aval de la Universidad de Santo Tomás en Colombia que sometió a los capítulos incluidos en la obra a un proceso de dictaminación a doble ciego para constatar de forma exhaustiva la temática, pertinencia y calidad de los textos en relación a los fines y criterios académicos de la RIIR, cumpliendo con la primera etapa del proceso editorial. El segundo proceso de dictaminación estuvo a cargo de la EDITORA RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A.C. con sede en México; donde se seleccionaron expertos en el tema para la evaluación de los capítulos de la obra y se procedió con el sistema de dictaminación a doble ciego. Cabe señalar que previo al envío a los dictaminadores, todo trabajo fue sometido a una prueba de detección de plagio. Una vez concluido el arbitraje de forma ética y responsable y por acuerdo del Comité Editorial de la Colección Imaginarios y Representaciones de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR) y del Comité Editorial y Científico de la Red Iberoamericana de Academias de Investigación A.C. (REDIBAI), ***se dictamina que la obra "Tratamiento de la política y lo político a través de los imaginarios sociales" cumple con la relevancia y originalidad temática, la contribución teórica y aportación científica, rigurosidad y calidad metodológica, rigurosidad y actualidad de las fuentes que emplea, redacción, ortografía y calidad expositiva.***

Dr. Daniel Armando Olivera Gómez

Director Editorial

Sello Editorial: Red Iberoamericana de Academias de Investigación, A.C. (978-607-99621)

Dublín 34, Residencial Monte Magno

C.P. 91190. Xalapa, Veracruz, México.

Cel 2282386072



ISBN: 978-607-99388-8-8



Xalapa, Veracruz. México a 29 de octubre de 2021

CERTIFICACIÓN EDITORIAL

RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A.C. (REDIBAI) con sello editorial N° 978-607-99621 otorgado por la Agencia Mexicana de ISBN, hace constar que el libro "TRATAMIENTO DE LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO A TRAVÉS DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES" registrado con el ISBN 978-607-99388-8-8 fue publicado por nuestro sello editorial con fecha de aparición del 29 de octubre de 2021 cumpliendo con todos los requisitos de calidad científica y normalización que exige nuestra política editorial.

Fue evaluado por pares académicos externos y aprobado por nuestro Comité Editorial y Científico y pre-dictaminado por el Comité Editorial de la Colección Imaginarios y Representaciones de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR).

Todos los soportes concernientes a los procesos editoriales y de evaluación se encuentran bajo el poder y disponibles en Editorial RED IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE INVESTIGACIÓN A.C. (REDIBAI), los cuales están a disposición de la comunidad académica interna y externa en el momento que se requieran. La normativa editorial y repositorio se encuentran disponibles en la página <http://www.redibai-myd.org>

Doy fe.

Dr. Daniel Armando Olivera Gómez

Director Editorial

Sello Editorial: Red Iberoamericana de Academias de Investigación, A.C. (978-607-99621)

Dublín 34, Residencial Monte Magno

C.P. 91190. Xalapa, Veracruz, México.

Cel 2282386072



ISBN: 978-607-99388-8-8



Índice

Introducción.....	1
Carol Fernanda Ramírez Camargo Javier Diz Casal María Lily Maric	
I Capítulo	6
Imaginarios socio-antropológicos en tiempos de crisis. Chile, entre el 18-O y el Covid-19. Relatos de una observación situada. Andrea Aravena	
II Capítulo.....	21
El arte contemporáneo como dispositivo para pensar el neoliberalismo en Argentina: los escenarios propuestos por las clínicas de artes y las residencias de artistas Patricia V. Benito	
III Capítulo.....	32
Demonios y mártires. La construcción del imaginario sobre el infierno en el noreste de la Nueva España, siglos XVI-XVIII. Juan José Casas García	
IV Capítulo.....	47
El mito de las pérdidas territoriales como parte del imaginario boliviano Roberto Fernando Gonzales Michel	
V Capítulo.....	58
Filosofía descolonizadora: de un pensamiento neutral a uno fragmentado Julián David Martínez Salamanca	
VI Capítulo.....	65
Imaginarios, lugares comunes y participación de niñas y niños afrocolombianos Susy Yarley Hinestroza Rodríguez	
VII Capítulo.....	75
La política simbólica: entre preconceptos y prejuicios Luis Ignacio Arbesú	
VIII Capítulo.....	95
Imaginarios del neoliberalismo: Representaciones en Argentina María Teresa Piñero	

IX Capítulo.....	109
Las representaciones sociales sobre la salud-enfermedad en una comunidad oaxaqueña: una aproximación desde la paz, la interculturalidad y la participación política	
Karla Ivonne Mijangos Fuentes	
Natalia Ix-chel Vásquez González	
X Capítulo.....	128
Máscaras de clasismo y racialización: discursos de violencia política en Venezuela 2013-2017	
Annel del Mar Mejías Guiza	
XI Capítulo.....	158
El imaginario histórico social en torno a la masonería en los clásicos de la historiografía nacional decimonónica: Alamán, Bustamante, Mora y Zavala. Una propuesta en la historia de las mentalidades (antecedentes)	
Edith Esmeralda Reyes Santos	
XII Capítulo.....	191
Los imaginarios toponímicos inmateriales instituidos, instituyentes e imaginados de los veinticuatro estados de Venezuela	
Luis Alfonso Rodríguez Carrero	
XIII Capítulo.....	220
Cultura política indígena en Chiapas: Territorialidad y movilidad	
Octavio Calderón Zurita	
XIV Capítulo.....	243
Análisis de las representaciones sociales y estereotipos sobre los partidos políticos en La Paz-Bolivia	
Mariana Yasmín Rengel Sempértegui	
Soreli Chávez Bellido	
America Dalinka Flores Alvis	
Luz Ismaela Uriarte	
XV Capítulo.....	270
Imaginarios de legitimación política durante la última dictadura militar argentina (1976-1983). Una aproximación desde la prensa de información general	
Ezequiel Berlochi	
XVI Capítulo.....	292
El Estado Republicano Americano: el imaginario político de Andrés Bello	
María Déborah Ramírez Rondón	

INTRODUCCIÓN

Quien se acerca a la política, como materia de estudio o como tarea ciudadana, dispone siempre de algún equipaje conceptual para enfrentarse a ella, señalaba Josep Valles (2007), y es que en política a través de los significados, construimos “la inteligibilidad” de los mundos habitados por los hombres. El simbolismo se torna entonces en un terreno de luchas donde se construye la integración social, y también en un reservorio de recursos para una movilización política autónoma de ciertos grupos frente a otros (Dittmer, 1977; Cohen, 1969). De ahí, que podemos decir que la política implica una disciplina, un arte para aprender a ser una comunidad. El ser humano que vive en comunidad comparte imaginarios, presenta elementos compartidos. Es en esta comunidad de elementos compartidos donde la sociedad existe. Donde ser muchos juntos, unidos es lo que origina un bien común que es el principal objetivo de la política.

Por eso, los interesados en el campo político han de entrar al juego de lo simbólico, pero bien conscientes de que entraña sus riesgos dado que la política tiene algo de auténtico y algo de ilusorio; como en el símbolo, hay algo de realidad presente y algo de realidad representada. El conocer estos imaginarios, ha sido el objetivo perseguido en el I Seminario Internacional (virtual) sobre Imaginarios y Representaciones llevado a cabo en la ciudad de Bogotá, el año 2020, cuyos resultados se encuentran plasmados en este libro. Muchos de los autores que presentaron sus ponencias, en los tres días que duro el seminario, son personas de renombre internacional, otros son jóvenes investigadores que se perfilan ya como excelentes investigadores sociales, todos ellos, como verán a lo largo del libro, arrojan luces para ayudarnos a comprender los imaginarios que forjan esta América Latina que nos abraza.

El libro se inicia con el artículo de Andrea Aravena. **La política simbólica: entre preconceptos y prejuicios, Imaginarios socio-antropológicos en tiempos de crisis. Chile, entre el 18-O y el Covid-19**, donde se analiza los antecedentes teóricos y empíricos del descontento que vivió Chile y la serie de transformaciones que han impactado en las subjetividades sociales en todos los sectores de la sociedad chilena. Esto es interpretado a la luz de la teoría de los imaginarios sociales, sugiriendo a partir de los mismos los escenarios imaginados posibles para salir de la crisis.

Posteriormente, Patricia Benito, en su artículo: **El arte contemporáneo como dispositivo para pensar el neoliberalismo en Argentina: los escenarios propuestos por las clínicas de artes y las residencias de artistas**, muestra el impacto neoliberal en las prácticas artísticas visuales en ese país. Para este fin, la autora realiza un recorrido interdisciplinario, que conjuga las representaciones imaginarias de principios del siglo XXI, con los entramados culturales de los sistemas de producción desde los escenarios micropolíticos a los macropolíticos, indagando el contexto social, político y económico de Argentina que configuró las coordenadas para pensar el rol del Estado, la intervención del llamado *tercer sector* y al surgimiento de programas. Todo esto generó en la autora, una reflexión sobre las condiciones de producción artística en América Latina, misma que nos comporte en el artículo en cuestión.

En el texto **Demonios y mártires. La construcción del imaginario sobre el infierno en el noreste de la Nueva España, siglos XVI-XVIII**. Juan José Casas García, nos indica como el poder colonial utilizó diversos mecanismos para imaginar y representar las sociedades indígenas de América, llegándose a construir un imaginario sobre el indio y sobre el espacio que habitaba bajo la idea del infierno, siguiendo, claramente, el programa de conquista. El autor enseña como los imaginarios y las representaciones que se desarrollaron en diversos soportes fueron calcados desde la mentalidad medieval y representado en la América colonial. El trabajo adquiere mayor importancia al visibilizarse los roles que jugaron en esta construcción de imaginarios los textos e imágenes que se utilizaron en los manuscritos y publicaciones coloniales, así como la cartografía de la época, creados por religiosos y militares que visitaron o imaginaron el noreste de la Nueva España.

Por su parte, Roberto Fernando Gonzales Michel, en: **El mito de las pérdidas territoriales como parte del imaginario boliviano**, analiza la maleabilidad y plasticidad constitutivas de la vida social desde la implicancia del discurso histórico empleado en la enseñanza. El autor hace hincapié en la instrucción referida en el curriculum educativo sobre las pérdidas territoriales de Bolivia desde 1825 hasta 1935, y cómo estas pérdidas se han convertido en un mito societario (mapa del luto) que genera una percepción de los bolivianos hacia sí mismos, convirtiendo las enseñanzas de las pérdidas territoriales en un arquetipo o “Hades” del imaginario colectivo boliviano. El artículo visibiliza como las representaciones construidas sobre datos históricos incompletos o tergiversados, permiten que la política se sirva de estas construcciones para ejercer control social.

En el trabajo **Filosofía descolonizadora: de un pensamiento neutral a uno fragmentado**. Julián David Martínez Salamanca pone en evidencia la idea de una filosofía universal, cuya cuna es siempre Europa, la que sería base para promover prácticas como el eurocentrismo, el colonialismo y el racismo a nivel epistemológico, político, social y cultural. Frente a esto, la ponencia sostiene que el pensamiento latinoamericano busca promover una nueva forma de concebir las raíces del pensamiento filosófico desde una geopolítica descolonizadora del pensamiento.

Susy Yarley Hinestroza Rodríguez, en: **Imaginarios, lugares comunes y participación de niñas y niños afrocolombianos**, se plantea como objetivo reflexionar sobre experiencias de participación en niñas y niños afrocolombianos. Al respecto acentúa que la niñez afrocolombiana al haber sido fuente de multitudinarios estudios, principalmente desde perspectivas sociodemográficas y socio-antropológicas, han contribuido a configurar imaginarios de las infancias afrocolombianas como población situada en los extremos de las brechas sociales y económicas que golpean a diversos grupos étnicos en Colombia. La autora considera que es necesario contemplar otros imaginarios y sobre todo, otras representaciones de la población afro, específicamente de niñas y niños, para darles un espacio visible en ámbitos públicos y privados, desde los cuales se vislumbren múltiples escenarios de enunciación, a partir de vivencias referidas no solo al contexto de la guerra o de la pobreza, sino a las potencialidades y las subjetividades políticas.

Luis Ignacio Arbesú en su afán de fortalecer el conocimiento de la política simbólica, nos muestra en el texto **La política simbólica: entre preconceptos y prejuicio**, como lo simbólico se encuentra en el ámbito de las representaciones, sus contenidos y sus significados. Apoyándose en el empleo de contenidos generadores de preconceptos que se convierten en criterios de valor y de juicio, demuestra que el ser humano: a pesar de su evidente limitación, pequeñez y fragilidad, es capaz de concebir el concepto del cosmos que permite la abstracción tanto de la realidad como, la de sí mismo. El autor indica que se puede influir en las voluntades a través de las representaciones lo cual, podría funcionar en la búsqueda de relaciones de dominio o, en la construcción de un lugar de convivencia.

El trabajo: **Imaginarios del neoliberalismo: Representaciones en Argentina**. Maria Teresa Piñero, analiza las transformaciones del discurso político neoliberal teniendo en cuenta las orientaciones filosófico-éticas que encontraron sustento legitimador en las representaciones sociales en distintos momentos históricos. La autora aborda el caso de una revista argentina co constructora del imaginario neoliberal en momentos de la transición a la democracia que representa claramente la etapa del neoliberalismo combativo “democrático”, para el trabajo estudio la dinámica de la formación discursiva neoliberal bajo la perspectiva de una nueva semiosis social (Fairclough, 1995, 2000), el nuevo lenguaje del capitalismo, sus vías de diseminación y su presencia en organismos y distintos espacios sociales.

Karla Ivonne Mijangos Fuentes y Natalia Ix-chel Vásquez González, en el trabajo: **Las representaciones sociales sobre la salud-enfermedad en una comunidad oaxaqueña: una aproximación desde la paz, la interculturalidad y la participación política**, nos muestran un México multicultural, que presenta principalmente en zonas indígenas, divergencias en cuanto a los significados de la salud y la enfermedad entre usuarios y personal del sector de salud pública. La autora busca establecer la importancia que tiene conocer las representaciones sociales de los usuarios del sistema de salud pública, para explicar los distanciamientos y acercamientos simbólicos que podrían fomentar y motivar el diálogo intercultural entre estos y el sistema de salud pública, lo que podría coadyuvar a incrementar la participación de los usuarios en el sistema de salud.

Annel del Mar Mejías Guiza, en: **Máscaras de clasismo y racialización: discursos de violencia política en Venezuela 2013-2017**, señala la existencia de un acercamiento al clasismo y la racialización que explicaría los hechos de violencia política en Venezuela entre los años 2013 y 2017. La autora, parte del análisis de cuatro casos de sujetos quienes fueron agredidos en una zona del “Este” de Caracas, dos de ellos quemados vivos. A partir de la explicación del contexto sociopolítico venezolano, esboza las categorías implícitas en los modos de representar colectividades que permiten comprender los discursos y prácticas de los sectores en disputa política

El trabajo de Luis Alfonso Rodríguez Carrero. **Los imaginarios toponímicos inmateriales instituidos, instituyentes e imaginados de los veinticuatro estados de Venezuela**, muestra desde una mirada castoridiana, ese encuentro del ser humano-individuo, que posibilita el pensamiento de la imaginación como acto, nominando objetos que refieren a ese ser humano desde el género, condición social, económica, política, religiosa, entre otras formas de manifestación en la vida cotidiana y que nos pone frente a ese imaginario que se manifiesta en imaginarios, ya sean instituidos o, instituyentes, como praxis en sociedades particulares.

De ese modo, el autor, se plantea un acercamiento a los imaginarios toponímicos de los veinticuatro estados de la geopolítica venezolana y a los nuevos Eidos o imaginarios instituyentes que, se edifican actualmente desde la oficialidad, tanto en las leyes como en los políticos; al igual que, los imaginados por algunos de esos políticos.

En el imaginario histórico social en torno a la masonería en los clásicos de la historiografía nacional decimonónica: Alamán, Bustamante, Mora y Zavala, señala que si bien diversos han sido los trabajos realizados en torno al fenómeno masónico, sin embargo, son escasas las investigaciones que consideren al imaginario y sus representaciones como objeto de estudio vinculado a la misma. Desde los inicios de la Orden (1717), su carácter secreto le ha predispuerto para la creación de múltiples mitos. De tal suerte, la Iglesia Católica y el Estado, gracias al poder ejercido sobre las masas, no tuvieron reparos para desarrollar una verdadera batalla ideológica en la cual, el imaginario social, gracias a la reinterpretación de las experiencias masónica y antimasonica europeas, no encontró límites a la hora de representar a la masonería. La autora busca comprender los elementos que caracterizaron al imaginario histórico social en torno a la masonería, difundidos por Lucas Alamán, Carlos María de Bustamante, José María Luis Mora y Lorenzo de Zavala, durante la primera mitad del siglo XIX.

Octavio Calderón Zurita en: **Cultura política indígena en Chiapas: Territorialidad y movilidad**, muestra un México caracterizado por tener grandes comunidades indígenas cuya distribución y pertenencia varia de estado a estado. Toma para su trabajo, la zona sur, exactamente Chiapas, que considera un caso particular, ya que la distribución actual de su población indígena está concentrada en sectores determinados por procesos histórico-políticos que explican su movilidad. El autor analiza como esta movilidad va más allá de llegar a un lugar específico, ha sido una forma de subsistencia cultural y otras veces de resistencia ante cuestiones socioeconómicas para determinar diferentes regiones: áreas productivas y asentamientos de ciudades importantes. Al estudiar la movilidad explica la influencia de los indígenas, sobre todo los de Chiapas quienes han participado activamente en la vida política de manera directa a través de distintos mecanismos y han creado un escenario distintivo que proporcione las bases de una forma nueva de imaginar la autonomía y la cultura política en México.

Mariana Yasmín Rengel Sempértegui; Soreli Chávez Bellid; America Dalinka Flores Alvis y Luz Ismaela Uriarte, en el trabajo: **Análisis de las representaciones sociales y estereotipos sobre los partidos políticos en La Paz-Bolivia**, nos describen las representaciones sociales y estereotipos en base a las emociones que presentan los ciudadanos de la ciudad de La Paz-Bolivia en relación a las elecciones presidenciales de octubre del 2019. A partir de diversos métodos como ser el etnográfico, grupos focales y la técnica de la asociación libre de palabras, las autoras buscan conocer las representaciones sociales y estereotipos sobre los partidos políticos en Bolivia. Los resultados obtenidos muestran una población donde se destacan emociones de ira, tristeza y decepción en relación a las elecciones nacionales, al proceso electoral, a la democracia y a los políticos del país. El trabajo destaca que las emociones que generan las representaciones juegan un papel fundamental en el proceso electoral, conduciendo la elección al momento de votar.

Ezequiel Berlochi **en los Imaginarios de legitimación política durante la última dictadura militar argentina (1976-1983)**. A partir de una aproximación desde la prensa de información general, analiza la construcción de imaginarios sociales por parte de dos revistas de interés general, Somos y Gente. La autora, indaga los medios por los cuales la dictadura del autodenominado “Proceso de Reorganización Nacional” intentó legitimarse y comenzar con su pretensión refundacional de la sociedad argentina.

En el último artículo del libro, **El Estado Republicano Americano: el imaginario político de Andrés Bello**. María Déborah Ramírez Rondón, analiza el imaginario político de Andrés Bello, a través de su arquetipo de República, diseñado para evitar que las jóvenes naciones fuera una copia fiel y exacta de las repúblicas europeas, que en poco o en nada se adaptaban a los imaginarios sociales de Hispanoamérica. Para la autora, la construcción de las Repúblicas hispanoamericanas exteriorizó el sistema de creencias e imaginarios sociales sobre los cuales debían estructurarse los nuevos Estados, ella sugiere que más de los paisajes bucólicos y de los cantos a los héroes de la independencia, cada país edificó su modelo de Estado respondiendo al imaginario político que representaba las maneras como la sociedad percibía las relaciones entre el poder y la subordinación contenidas en las significaciones de Estado, nación, imperio, soberanía, ciudadano, autoridad, resistencia y ley.

Para concluir solo nos resta decir, que el objetivo de este libro es demostrar que no existe una realidad única y objetiva. Los seres humanos vivimos en medio de todas las construcciones provenientes del imaginario, por ende las realidades son necesariamente múltiples y heterogéneas, por más que tomen como referencia una supuesta realidad única, incuestionable y axiomáticamente verdadera. Ahí está la riqueza de los estudios de imaginarios y representaciones sociales en el campo de la política, en que nos permite mostrar las diversidades que se dan en esa construcción de realidades diversas y semejantes que forman la América latina y, que es preciso analizarlas para comprender este vasto territorio, tan similar y al mismo tiempo tan distinto.

Esperamos que la lectura del libro sea de su agrado y les genere momentos de reflexión.

Carol Fernanda Ramírez Camargo
Javier Diz Casal
María Lily Maric

I Capítulo

Imaginarios socio-antropológicos en tiempos de crisis. Chile, entre el 18-O y el Covid-19. Relatos de una observación situada.

Andrea Aravena¹

RESUMEN

Chile, en las últimas décadas, ha vivido una serie de transformaciones que han impactado en las subjetividades sociales en todos los sectores de la sociedad. Después del retorno a la democracia, la reticencia del sistema político a cambiar las estructuras heredadas de la dictadura, la desilusión de la promesa de un Chile mejor, el aumento de la incertidumbre social, las inequidades y desigualdades sociales y los deseos y aspiraciones de una sociedad más justa y más equitativa frustrados, pusieron en jaque el modelo de continuidad intersubjetiva de la sociedad chilena en los términos de una comunidad imaginada, capaz de cumplir con las expectativas de la población en la post-dictadura. Así, un sentimiento importante de frustración se tradujo en desconfianzas y descontentos sociales que, afectando la fe pública y las instituciones, desembocaron en diferentes procesos de interpelación social y política hasta el llamado “estallido social del 18-O”. Se analizan aquí los antecedentes teóricos y empíricos de esta situación, con el objeto de interpretar, a la luz de la teoría de los imaginarios sociales: a) la actual crisis imaginario social y cultural del orden simbólico precedente en Chile, o crisis de los imaginarios sociales instituidos, producto del surgimiento de imaginarios sociales instituyentes canalizados de forma masiva por movimientos, actores sociales e individuos; b) los cambios eventuales en la estructura simbólica de ajuste de la sociedad chilena; c) escenarios imaginados posibles para salir de la crisis.

Palabras clave: Imaginarios sociales, estallido social, socio-antropología, 18-O, Covid-19, Chile.

Introducción

El presente capítulo tiene por objeto analizar antecedentes que ayuden a interpretar: a) la crisis imaginario social y cultural del orden simbólico en Chile, o crisis de los imaginarios sociales instituidos, producto del surgimiento de imaginarios sociales instituyentes canalizados de forma masiva por movimientos y actores sociales e individuales de diverso origen y propósito; b) los cambios eventuales en la estructura simbólica de ajuste de la sociedad chilena; c) escenarios imaginados posibles para salir de la crisis. Específicamente, abordaremos la reflexión a partir de la teoría de los imaginarios sociales, recurriendo a la idea de comunidad imaginada y de estructura simbólica de ajuste, en busca de una respuesta

¹ Antropóloga chilena. Doctora en Antropología social y etnología (EHESS-Paris), DEA en Sociología y antropología política (IEDES, U. de Paris). Desde el año 2005 es académica en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Concepción-Chile, donde ha enseñado en las carreras de Antropología, Sociología y en los programas de doctorado en Psicología y en Educación. Ha sido consultora de organismos internacionales en Chile, Ecuador, Bolivia, Honduras, México, Costa Rica y Guatemala, y ejercido cargos públicos y de alta dirección pública en temas indígenas, de juventud y discapacidad. andrea.aravena@udec.cl

plausible a la pregunta: ¿Cuáles fueron los imaginarios sociales que se elaboraron en Chile en torno al 18-O? Entregando tres alternativas posibles de imaginarios radicales, esto es, núcleos irreductibles de imaginarios y representaciones en torno a un tema específico. Finalmente, trataremos de interpretar dichos imaginarios a la luz del escenario de pandemia que se instauró en el país a los pocos meses del estallido social, terminando con el plebiscito del 25 de octubre, manifestándose una posible nueva subjetividad histórica instituyente de la *nación*.

Así como en otras partes del mundo, donde códigos y referencias que estructuraron la vida social y política de la última mitad del siglo XX han dado paso a nuevas subjetividades y gubernamentalidades neo-liberales, el Chile de las últimas décadas ha vivido una profunda alteración de las subjetividades sociales, el desperfilamiento de la democracia representativa (Rosanvallon, 2007), la instalación de incertidumbres e inseguridad social generalizada (Castel, 2010; Robles, 2000), y la “licuación” de las instituciones sociales (Bauman, 1999; Aravena y Baeza, 2015). En muchos aspectos, se trata de lo que se ha denominado una crisis de sentido o del orden cultural precedente, con la emergencia de nuevas expectativas individuales y aspiraciones sociales nacidas luego del retorno a la democracia a principios de la década de los años noventa. Junto a un descrédito profundo de que aquellos cambios y anhelos puedan realizarse desde o con los partidos y sistema político imperante (Güell & Peters, 2012). Un sentimiento importante de frustración se tradujo progresivamente en desconfianzas y descontentos sociales que, afectando la fe pública y las instituciones, desembocaron en diferentes procesos de interpelación social y política (Aravena & Baeza, 2015), produciendo una crisis del orden instituido, en la llamada estructura simbólica de ajuste de la sociedad chilena (Baeza, 2000, en Aravena y Baeza, 2015). Lo anterior, terminando el 18 de octubre de 2019 en una interpelación impecable del sistema, en todas las dimensiones imaginables posibles. Sostendremos aquí que lo que empezó como una protesta estudiantil, frente al alza de 30 pesos en el boleto de metro, se transformó en un cuestionamiento, no sólo al sistema político y económico imperantes, sino también en una profunda crisis del modelo identitario nacional heredado. Si bien el estallido masivo se contuvo con la llegada del Covid-19, se instauraron nuevas formas de control de la población, cuyas consecuencias aún no se manifiestan.

Desde un punto de vista teórico, el ensayo que aquí presentamos se inserta entre dos investigaciones. La primera, los hallazgos y conclusiones de un Proyecto Fondecyt, denominado "Construcción imaginario social de la desconfianza y su relación con el descontento en el Chile actual", ejecutado junto a Manuel Antonio Baeza y un equipo de estudiantes y tesis de la Universidad de Concepción (donde me desempeñé como académica desde el 2005). En dicha investigación, realizada en Gran Santiago, Gran Concepción y Gran Valparaíso, mediante más de 80 grupos de discusión y 40 entrevistas en profundidad (2013, 2014 y 2015), pudimos advertir la magnitud del descontento que atravesaba a la sociedad chilena en su conjunto, y de los cambios que se veían venir, sentando las bases de los aspectos teóricos que trataremos en la primera parte referida a la teoría de los imaginarios sociales y a su aplicación al contexto socio histórico actual de la nación chilena. La segunda, refiere a un proyecto ejecutado y financiado en el marco del Proyecto UCO 1895 P/06, “Nuevas subjetividades e Imaginarios Sociales juveniles de la educación superior en estudiantes de primer año de la Universidad de Concepción y el Instituto Profesional Virginio Gómez”, de entre cuyos objetivos se encuentra precisamente “comprender la manera en que

los estudiantes que ingresan a primer año de educación terciaria, viven la complejidad social y política post estallido social del 18-O y de pandemia. Se trata de una investigación en curso que, a la fecha de entrega de este capítulo, lleva la aplicación de 50 entrevistas en profundidad a estudiantes de primer año de ambas instituciones, y cuyos análisis iniciales nos han permitido conocer nuevas subjetividades e imaginarios sociales emergentes en jóvenes estudiantes de la región del Bio-Bio, Chile, a un año del 18-O, en pleno contexto de pandemia.

Entre una y otra investigación, y desde un punto de vista metodológico, este capítulo fue elaborado a partir de la sistematización de notas personales de la autora en el marco de una experiencia empírica analítica propia de la etnografía, que considera las “notas de campo” como material válido para la construcción de una estrategia epistemológica que nos permita responder a la pregunta básica acerca del significado posible de lo que observamos, leemos y escuchamos. Con ello, no pretendemos entregar una mirada exhaustiva del fenómeno en curso, menos aún conclusiva, sino que principalmente aportar a la reflexión acerca de la misma, a través de nuestra propia experiencia significada y narrada.

Imaginarios sociales constructores de realidad

Por imaginarios sociales entendemos “una manera compartida por grupos de personas de representarse en el espacio y el tiempo” (Baeza, 2000, p.9), considerando los esquemas socialmente construidos que se perciben como real en el sistema social que lo concibe así (Pintos, 1995). Se legitiman en cada sociedad, vinculados a condiciones sociales e históricas de posibilitamiento (Baeza, 2000), y se instituyen en un acto de aceptación y legitimación social (Castoriadis, 1997). También pueden ser expresados como sentimientos colectivos de las poblaciones a través de la identidad y de la memoria colectiva (Hawlbachs, 2003).

Los imaginarios sociales son construcciones socio-imaginarias que dotan de sentido las acciones de los sujetos y las funciones u objetivos que dichas acciones quieren alcanzar. En ese sentido, cuando nos encontramos frente a procesos de cambios en las estructuras sociales, los sectores que se movilizan lo hacen con respecto a sí mismos, como con respecto al grupo en torno al cual delimitan sus diferencias y fronteras, en un tiempo y lugar determinado. Como plantea Castoriadis, el rol de los imaginarios sociales es entregar una respuesta a las preguntas sobre la identidad, "respuesta que ni la realidad ni la racionalidad pueden entregar porque la manera en que la sociedad define lo que para ella es real o racional depende inicialmente de este imaginario social" (Castoriadis, 2007, pp. 227-228).

Cada construcción imaginario-social de la “realidad” dispone de un elemento de significación central, irreductible, sin el cual toda esa construcción carecería de sentido. Castoriadis denomina *imaginario radical* a esa capacidad humana creadora de formas de significación del mundo (Castoriadis 2007). A través de este concepto, Castoriadis se refiere a la facultad de los seres humanos de significar de manera creativa –*poiética*– lo que entendemos por la realidad. Se trata así de una figura básica de sentido “*que compone por sí misma el núcleo central de un imaginario social*” (Baeza 2008, p.521). Este imaginario radical o primordial no se encuentra al margen de la vida social, razón por la cual es investido de nuevas significaciones que le convierten en imaginario social, es decir, en una construcción de realidad socialmente significada y compartida. Se trata de la fuerza misma

de las exigencias y prácticas de la vida en sociedad; la idea de lo que Castoriadis denomina una “lógica ensídica” o “conjuntista-identitaria” (Castoriadis, 2007 pp. 354-355) evoca la puesta en relación ordenada de elementos constituyentes de una ontología del ser y de un pensamiento heredado. De esta manera, la sociedad tiende, desde los procesos de socialización, a engrosar este núcleo central del imaginario primordial, constituyendo así imaginarios sociales secundarios o periféricos. Los imaginarios periféricos, por lo tanto, vienen “*a poblar con nuevos elementos dependientes, por ende a otorgar mayor densidad, a un imaginario radical*” (Baeza 2008, p. 521).

A su vez, los imaginarios sociales tienen una doble faceta: por un lado, trabajan en el mantenimiento del orden social, y por otro, en el cuestionamiento del mismo. En efecto, los imaginarios sociales no están exentos de oposiciones provenientes de la heterogeneidad propia de una sociedad. En la pluralidad de configuraciones socio-imaginarias, el monopolio de ciertas homologaciones puede resultar en la hegemonía de un imaginario sobre otro/otros. En este sentido, se reconoce que algunos imaginarios sociales son *dominantes* respecto de otros (Baeza, 2003). Considerar entonces que existen imaginarios sociales dominantes implica comprender que una determinada visión de mundo se ha impuesto sobre el conjunto de la sociedad. Determinados atributos, cualidades, características, etc. han logrado ser aplicados en una lógica de naturalización por ciertos sectores sociales que, mediante diversos recursos, han hecho prevalecer una serie de supuestos ontológicos y prácticos sobre la vida social, relegando a la opacidad y a la periferia del mundo significado otras visiones que sin duda también existen en la sociedad. Estos últimos, sin embargo, no desaparecen, sino que pasan a formar parte de un espectro amplio de imaginarios sociales dominados. Como principio de ensoñación, el imaginario puede subvertir la realidad institucionalizada, siendo una importante fuente de posibilidades alternativas a la realidad socialmente dominante (Carretero, 2001). Por contraposición a la cultura hegemónica -heteronomía-, los imaginarios dominados se encuentran relegados a un orden subordinado, pero no por ello inexistentes. La condición de subalternidad de los imaginarios sociales dominados no constituye en sí una condición definitiva, puesto que la sociedad es un escenario de pugna de diferentes propuestas de significación de la vida social que derivan en una praxis de la misma. En razón de este fenómeno, los imaginarios sociales están dotados de una historicidad y de una dinámica que admite siempre la posibilidad de cambios, incluso de gran profundidad de y en la sociedad (Aravena y Baeza, 2017).

La nación como imaginario social

Las colectividades, por su parte, otorgan sentido a su ser colectividad a través de su definición de sí mismas con respecto a los demás, lo que permite mantener unidas y/o conectadas a las diferentes instituciones y/o grupos que forman parte de una determinada sociedad (Castoriadis, 2007). Conocer las significaciones imaginario-sociales de las personas que conforman los colectivos, permite comprender de mejor manera cómo se autodefinen y cómo se relacionan con las otras entidades que forman el todo social. Así como la dimensión imaginaria de la sociedad alude a los diferentes significados y significaciones acerca de la misma (Castoriadis, 1997), pensar la dimensión imaginaria de la nación remite a la idea de comunidad imaginada.

A su vez, por identidad nacional entendemos un tipo de identidad social, que se construye social y culturalmente en un contexto relacional determinado. Generalmente, se instituye imaginariamente desde el pensamiento hegemónico y/o dominante, existiendo sin embargo la posibilidad de resistencia al mismo, desplegándose alternativas de institución de nuevos imaginarios, pues ni las naciones ni las identidades que las conforman son construcciones definitivas. Por el contrario, se basan en las construcciones de los propios actores o agentes y de los contenidos que éstos le asignan a su pertenencia.

Término acuñado por Benedict Anderson, la nación entendida como una *comunidad imaginaria*, se refiere a que la nación es una comunidad construida socialmente; es decir, imaginada por las personas que se perciben a sí mismas como parte de este grupo. En el discurso *¿Qué es una nación?*, que Ernest Renan pronunció en la Sorbona en 1882, “la nación moderna es, pues, un resultado histórico producido por una serie de hechos que convergen en el mismo sentido” (Renan, 2004, p.4). De modo que, “una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que no forman sino una, a decir verdad, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa” (Renan, 2004, p.10). La nación y el sentimiento de cohesión nacional, en efecto, se definirían no a partir de elementos dinásticos, raciales, lingüísticos, religiosos, militares, territoriales, o de comunidad de intereses, sino que principalmente a partir de la voluntad. La voluntad política de pertenecer a una comunidad de intereses, sumada al deseo de pertenecer a una particularidad cultural, a partir de una historia propia compartida, en un tiempo siempre finito. En esta definición se considera que el principio político de voluntad, de pertenencia, anclado a factores culturales e históricos, supone también un gran principio de “solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se ha hecho y de aquellos que todavía se está dispuesto a hacer” (Renan, 2004, p.11), y donde ha de converger el deseo de continuar la vida en común. En ese sentido, para Renan, la *nación* es un “plebiscito cotidiano” en el que día a día la comunidad elige su pertenencia a partir de un proyecto común y de valores compartidos.

La idea de *nación*, presente en numerosos imaginarios, pertenece a la memoria colectiva de un país y cuestiona las tensiones propias que se despliegan a lo largo de su historia y de sus fronteras. Espacio artificial que confronta sociedad y cultura, naturaleza y territorio, es un lugar también privilegiado para la reflexión sobre los imaginarios emergentes en tiempos de crisis y cuestionamientos del orden simbólico precedente. La nación, así, es un ente perfectamente ambivalente (Delannoi, 1993), y esa ambivalencia se manifiesta en lo individual y lo colectivo, lo universal y lo particular, lo independiente y lo dependiente, lo ideológico y lo apolítico, lo trascendente y lo funcional, lo étnico y lo cívico, lo continuo y lo discontinuo, lo histórico y lo ahistórico. Así definida, la idea misma de *nación*, y de proyecto de nación, puede aparecer como un lugar para la discordia y, también, para la pluralidad. Como ente ambivalente y polisémico, la *nación* no sólo es imaginario instituido, aparato ideológico del Estado, expresión del sentimiento nacional guardado por una memoria radical, sino también expresión instituyente a partir de discursos que la construyen y vivencias que la legitiman.

Postulamos aquí que, en contexto del 18-O en Chile, se manifestó una subjetividad histórica instituyente de la *nación*, a partir de discursos que fueron enunciados y plasmados en la calle, en los medios de comunicación social y a través de diversos actores sociales. De esta manera, en contexto del llamado “estallido social” del 18-O, diferentes imaginarios radicales de la nación sociales emergieron. Ellos dan cuenta no sólo de diferentes imaginarios sociales de la nación, sino también de imaginarios en pugna, que emanan de también diferentes sectores de la sociedad. Para comprender dichos imaginarios se hace necesario recordar diferentes contextos que permiten dotarlos de significado e interpretación.

Neoliberalismo, gubernamentalidad y estallido social

Hace un tiempo, resulta de toda evidencia antropológica señalar que la humanidad vive en un estado de agotamiento de los recursos necesarios para asegurar una subsistencia equilibrada; en una situación de crisis ambiental, económica y global que afecta a las poblaciones más pobres producto de un desigual modelo de distribución de las riquezas, de los beneficios y las oportunidades a nivel planetario. En el caso chileno que nos ocupa, el llamado “modelo chileno de transición a la democracia” demostró con creces ser incapaz de prolongar la administración de un modelo neo-liberal impuesto en dictadura, con promesas de justicia, equidad e igualdad social. El 18 de septiembre de 2010, el país conmemoró el bicentenario de la constitución de la Primera Junta Nacional de Gobierno, dando inicio al proceso de independencia que culminaría a fines de 1818 en un Estado-nación libre, soberano e independiente.

Después de casi dos décadas de dictadura militar (del 11 de septiembre de 1973 al 11 de marzo de 1990), caracterizada por el autoritarismo político, la represión, la falta de libertades civiles y políticas, la instauración de un modelo de gubernamentalidad neo-liberal vigente al día de hoy (Foucault, 2006, 2007), y de tres décadas de “transición a la democracia”, el llamado “estallido social” y consecuente plebiscito para la aprobación o rechazo de la formulación de una nueva constitución, terminaron por cerrar dicho ciclo.

La utopía de la “transición” consistió en dar “governabilidad” al país, buscando dar continuidad al impulso modernizador, iniciado en dictadura, con la implantación de un modelo neoliberal en todos los ámbitos de la sociedad e intentando establecer una lógica empresarial en el conjunto de la misma, con reformas y subsidios que apuntaban a cumplir la promesa de un Chile más igualitario. Se trataba de conciliar crecimiento económico con justicia social, en un modelo también llamado de “desarrollo con equidad”. Este fue implementado a través de complejos dispositivos o sistemas de inclusión/exclusión de la población (diferenciados, estratificados y segmentarios en términos luhmannianos), de dispositivos de poder diferenciados (en el sentido de Foucault) y de apoyos y resistencias que entramparon el alcance de las políticas públicas frente a un mercado y una clase empresarial y política poderosa e insensible a las demandas de cambios y reformas profundas en el modelo vigente. El modelo, que logró imponerse con relativo éxito macroeconómico por varias décadas, fracasó rotundamente en el intento de lograr la tan manoseada equidad o justicia social en todos y cada uno de los ámbitos que conforman la estructura de la sociedad (Aravena y Silva, 2009); pues si bien generó crecimiento económico, riquezas en términos globales y disminución de la pobreza a nivel nacional, también aumentó las brechas entre

ricos y pobres, generando sentimientos de frustración, desconfianza, descontentos e interpelación de la sociedad chilena de la post-dictadura (Aravena y Baeza, 2015). En este sentido, no podría negarse que el llamado “estallido social” no es sino una fase más de un largo proceso de acumulación de frustraciones, desconfianzas, descontentos e interpelaciones al modelo en comento.

Este último período, en efecto, será recordado por un conjunto de reformas y transformaciones, resultado de más de una década de protestas y movilizaciones sociales, particularmente estudiantiles. Mientras que los gobiernos de la “Concertación” (coalición de centro izquierda) trataron de responder a una voluntad de cambio en muchas instituciones de la sociedad, cuya estructura venía de la herencia de la dictadura militar, los dos gobiernos de la coalición de derecha se empeñaron en afianzar el modelo heredado. Avances lentos en materia de reformas, profundización de las brechas socioeconómicas y la instalación de un descontento generalizado en la sociedad, terminaron en el llamado “estallido social” del 18 de octubre de 2019 en adelante, y posterior plebiscito de 25 de octubre de 2020. Cabe recordar que conforme a las cifras entregadas por el Servicio Electoral (Servel-Chile), en un sistema de voto de voluntario, más del 50% del padrón elector concurrió a votar para decidir el futuro de la Constitución, con un total de 7.562.173 (registros con un 99,85% de las mesas escrutadas). Dichas cifras convierten a esta votación en la más masiva desde el retorno a la democracia en Chile. De los votos válidamente emitidos, el 78,27% de los ciudadanos aprobaron iniciar el proceso de redacción de una nueva Constitución, mientras que el órgano encargado de hacerlo será la Convención Constitucional que se impuso a la opción de Convención Mixta por un 78,99%.

La explosividad, masividad, transversalidad y persistencia de las movilizaciones, en prácticamente todo el país desde el 18-O, son un indicio que la mismas no terminarán con la aprobación rotunda al cambio constitucional manifestada en las urnas el 25 de octubre pasado, sino que anuncian más bien el comienzo de un largo período de tiempo, por cierto imposible de determinar, en que la sociedad chilena irá buscando definir y cimentar las bases del nuevo pacto social y político que supone la redacción, aprobación y posterior implementación de una nueva constitución política, entendida actualmente como base plausible de un nuevo entendimiento social a nivel nacional.

Cuestionamiento de los modelos de pertenencia heredados

Para hacer referencia a lo sucedido en el marco del 18-O en Chile, con anterioridad hemos utilizado el concepto de estructura simbólica de ajuste, propuesto al análisis por Baeza (2000, 2003, 2008, 2015, 2020), y mediante el cual da cuenta del estado de la subjetividad social y de sus diferentes énfasis, con actores sociales que intervienen construyendo y demoliendo órdenes simbólicos anteriores. En efecto, la “estructura simbólica de ajuste” ha sido definida como aquel “sistema simbólico requerido para dar equilibrio psicosocial momentáneo a una sociedad; es decir, permitir garantizar por un tiempo siempre indeterminado la convivencia más elemental entre sus miembros; o ‘para posibilitar las cosas’” (Durkheim, en Baeza, 2015).

El constructo nos conecta con las llamadas “urdimbres de significaciones” que la sociedad legitima y que, por ejemplo, Geertz (2003) llama cultura. Así como el *habitus* (Bourdieu, 2012, pp. 116;201) refiere a aquellas disposiciones o esquemas de obrar, pensar y sentir, asociados a la posición social, la estructura simbólica de ajuste refiere al conjunto de significaciones y relaciones sociales instauradas en un período histórico, tendientes a dar estabilidad y satisfacer momentáneamente a los actores sociales, e instituidas por legitimación de imaginarios sociales en una sociedad determinada. En ella, los agentes (actuantes) construyen estructura social que, finalmente, pesa sobre los agentes (Giddens, 1984). Lo anterior, hasta que la misma pierde legitimidad. Los actores no dan nacimiento a sus prácticas, sino que las recrean continuamente, y la estructura social se mantiene gracias a las prácticas sociales que los actores realizan dentro de ella.

Cuando Baeza habla de crisis en la estructura de ajuste, entonces, se refiere a una crisis de orden estructural que afectaba a un conjunto de pilares instituidos sobre los cuales estaba básicamente configurada la anterior estructura simbólica de ajuste de la sociedad chilena (1920 en adelante, apróx.), generando expectativas de cambios en ellos (Aravena y Baeza, 2015). Para efectos de este trabajo, coincidiremos con Baeza en que dicha crisis afectaba, a lo menos, a cinco pilares en torno a los cuales se constituyó la Sociedad Chilena Moderna (Baeza, 2020), a saber:

- a. El Estado, con sus formas históricas y republicanas de absorción de la demanda social, canalizada a través de actores colectivos clásicos, como partidos políticos y sindicatos (descrédito de la política y los políticos).
- b. El Mercado capitalista, con sus particulares formas economicistas y neoliberales de enfrentar cuestiones sociales (¡fin al lucro!).
- c. El Individuo, como concreción subjetiva fundamental y como sujeto de derechos en sociedades liberales y en tanto promesa de la Modernidad misma (“no siento los beneficios de la modernidad”).
- d. La Familia, en su versión más tradicional, con su capacidad nuclear de socialización primaria y pre-normatividad, y con sus roles de género definidos.
- e. La Religión, con su potencial, también tradicional, de normatividad abstracta, de constitución de esquemas valóricos y/o morales.

Sin embargo, a la luz de los acontecimientos desplegados a partir del 18-O, postulamos la existencia de crisis en, a lo menos, otros tres pilares fundamentales del modelo imperante en el país:

- f. La Educación, con sus bases modeladoras del ordenamiento y de integración social (Educación no entendida como derecho, ni la gratuidad como universal).
- g. El sistema de salud público y de seguridad social, en su dimensión agónica como modelo de desigualdad estructural.
- h. La propia Constitución Política de la República, como marco de lo política y jurídicamente plausible en el Estado de Derecho.

La manera de entender la adscripción a la “comunidad imaginada” (Anderson, 2000), con los subsecuentes cambios que ello implica, a través de una búsqueda de nuevos significados para lo identitario nacional. Las imágenes de lo identitario en las protestas, en efecto, dan cuenta de la reivindicación de nuevos imaginarios con el derrumbamiento de la idea de Estado monocultural, patriarcal y centralizado. Lo que allí se advierte, en efecto, es una búsqueda por dar cabida a los derechos de sectores históricamente marginados y no reconocidos, como las mujeres y los pueblos originarios, mediante la actuación del anhelo de un Estado multicultural y eventualmente plurinacional, cuestión inimaginable para la mayoría de la población, hace 25 años atrás.

Imaginarios sociales del estallido social

La magnitud de la crisis de legitimación de las instituciones, que parecieron derrumbarse como un castillo de naipes, puede graficarse fácilmente a través de lo que se conoce como “efecto dominó”; en el sentido de la reacción en cadena que se generó como resultado del efecto acumulativo de malestares y descontentos sociales que se venían manifestando, en diversos momentos, durante las últimas décadas, una vez que la gran mayoría de la población empezó a cuestionar y descreer las supuestas bondades del modelo social, político y económico diseñado en Dictadura y mayormente implementado en Democracia.

La necesidad de la sociedad de reorganizar su producción de sentidos en un período o época determinados, en torno a la que significa igualmente su identidad, definiendo el “Nosotros”, a través de múltiples configuraciones de alteridad (Wunenburger, 2008), puede ser descrito y analizado. En efecto, desde un punto de vista antropológico, lo imaginario social, a través de la experiencia simbólica, se muestra perfectamente como una dimensión de lo social, modelado precisamente por dicha conducta social, conducta y enunciados acerca de la misma que son plausibles de ser observados y descritos. Una de las características distintivas de la etnografía es justamente su propuesta de producir conocimiento social a partir de la cotidianidad, buscando comprender, a través de la observación participante en la vida cotidiana, el mundo social circundante. Los registros de dicha observación, sistematizados en notas acerca de lo vivido durante los días y semanas que siguieron al 18-O, en medio de la instauración del “toque de queda” y cuando todos y todas nos preguntábamos acerca de lo que estaba ocurriendo a nuestro alrededor, sirvieron de soporte para la elaboración posterior de este marco narrativo de interpretación.

A partir de un análisis de contenido hermenéutico de nuestras propias observaciones y registros, emanados de múltiples y variadas fuentes, dispersas y no sistemáticas, y por tanto ni taxativas, ni exhaustivas, entre los días 18 de octubre y 15 de noviembre de 2019, a partir de fuentes de información que incluían prensa escrita, noticieros centrales de Televisión Nacional y MegaVisión, comunicados públicos de partidos políticos, asociaciones gremiales de trabajadores y de estudiantes, sobre el llamado “estallido social”, agrupamos la información en una malla temática que arrojó la existencia de, a lo menos, tres imaginarios sociales radicales sobre lo ocurrido entre los meses de octubre y noviembre y sus “eventuales” salidas plausibles, en lo que entendemos como imaginarios sociales en pugna respecto de ese “nosotros” identitario, que emanan de la actual crisis de confianza en la sociedad chilena.

Escenario 1. Chilezuela

El neologismo “Chilezuela” se hizo popular en 2017, durante la campaña presidencial de Sebastián Piñera (2018-2022), cuyo *slogan* central, no obstante, llamaba a votar por “tiempos mejores”, solapadamente buscaba persuadir al electorado que, de no triunfar su candidatura, que finalmente resultó ganadora, el país padecería una crisis económica y política que ineludiblemente lo convertirían en un símil de la Venezuela del régimen instaurado por el presidente Chávez en 1999, sucedido luego de su muerte en ejercicio de la Presidencia, por Maduro. Este hecho fue difundido a través de un conjunto de *fake news*, atribuidas con justicia o no, al comando del candidato de la derecha. En dicho contexto, luego del 18-O, el imaginario de Chilezuela se presentaba como una de las respuestas plausibles al “estallido”, que habría sido apoyado por sectores partidarios al régimen del presidente Maduro, y ejecutado por “infiltrados” del país andino, y financiado directamente desde Caracas.

Escenario 2. “Chile cambió”...pero hay que administrar ese cambio (Teoría de la gubernamentalidad neoliberal)

Este segundo escenario, propuesto durante las primeras semanas del despertar hacia la protesta y el reclamo masivo de los ciudadanos y las ciudadanas, se manifestaba en el reconocimiento tácita y público de que Chile enfrenta una crisis de gobernabilidad que lo ha llevado a una situación de anomia y de cambio social. En este escenario se entiende que las manifestaciones sociales obedecen a niveles profundos de desconfianza hacia las instituciones y a situaciones de injusticia efectivas, y se hace un llamado, especialmente, hacia La Moneda (palacio de gobierno), y directamente se interpela al presidente de la república a solucionar el desorden imperante, bajo el argumento de que el país es de todos y todas y que es responsabilidad del gobierno mantener la paz: “el país es de todos los chilenos y las chilenas...”póngase los pantalones Presidente....o váyase de La Moneda” (TVN.....#buenosdíastvn: 22 octubre 2019). Este tipo de argumentación se basó en el temor de las personas al pronosticado “desorden” y “caos”, y en la necesidad de terminar con “el nivel de violencia” imperante en las manifestaciones o después de ellas. Se apela así al control de la violencia, bajo lo que se ha teorizado como herramienta de la gubernamentalidad neoliberal y biopolítica y control de los cuerpos (Foucault). Bajo esta búsqueda de orden se señala que, de ser necesario, se justifica plenamente sacar a la fuerza policial a la calle... pero que no se note mucho...porque no se puede, a costa de enfurecer más a la población. El diagnóstico detrás de este imaginario es que sin gestión ni control de los espacios públicos se vive el imperio de la “ley de la selva” (Foucault). En el mismo sentido, nos ha llamado profundamente la atención la analogía de la existencia de un “maremoto humano” que arrasa con todo, reforzado a través de imágenes de personas que en sus automóviles saquean supermercados y tiendas de *retail*, sustentando la tesis antedicha de las hordas incontrolables de población que hay que controlar. Bajo tales premisas todas las personas son una misma cosa, básicamente sujetos vivientes, y no sujetos de derechos. Las mismas voces, sujetos y personajes que interpelan al presidente para que ponga orden, se interpela al gobierno para que ayude a los microempresarios que “de verdad” lo están pasando mal, a los trabajadores que “tienen que llegar a trabajar”, tratándose de sujetos productivos, opuestos radicalmente a los manifestantes y hordas de delincuentes que parasitan la sociedad. Estos sujetos productivos serían la base más importante de reproducción económica, y por tanto, se transforman en los verdaderos agentes capaces de dar estabilidad al sistema. Sin embargo, se

advierte que ello no es suficiente, por lo que también se interpela al gobierno para que garantice y profundice la llamada “agenda social”, que es lo que finalmente estaría fallando en este modelo: reforma al sistema previsional, reforma al sistema de salud, reforma a la educación, entre otras, y que se entiende como otra manera de garantizar la forma de gobernar neoliberal, a partir de la asignación de recursos, protección, y condiciones básicas a aquellas poblaciones más marginales de la sociedad.

A pesar de que este imaginario es reforzado por la mayoría de los políticos representados en el gobierno, se advierte un fuerte cuestionamiento al conjunto de la clase política, al punto que algunos quisieran una dictadura transitoria para poner orden al caos imperante, o cualquier otra medida que permita poner fin de manera urgente a la suerte de “guerra interna”, en una urgente necesidad de “cese el fuego”. A diario, en los medios de comunicación, bajo este imaginario del caos se habla de la necesidad de “control de la población”; “salvar a la sociedad”; “salvar al modelo”; apoyar a los “microempresarios”...en la idea de una lógica pragmática que prácticamente no necesita del Estado ni de clase política, y que bastaría con tener dispositivos adecuados y adaptados a los tiempos (en este caso a lo que pide la calle), para potenciar la vida de cada uno y de cada una en la lógica neoliberal, caracterizada por la privatización de la seguridad social y el ideal de ser empresario de sí mismo. Escenario propicio al plebiscito y a la modificación de la Constitución en las dos modalidades propuestas por el ejecutivo.

Escenario 3: nueva gobernabilidad para una nueva sociedad.

En un país donde los medios de comunicación suelen estar controlados por las élites gobernantes, es posible entender que este imaginario se desprende más bien de los mensajes de las pancartas, cánticos y gritos de las manifestaciones sociales, y no de los medios de prensa, ni mucho menos la televisión (excepto escasas excepciones). Aquí, la premisa se puede resumir en básicamente tres ideas básicas: la primera, que el país está manejado por los empresarios; la segunda, que la totalidad del sistema está corrupto (el presidente, el parlamento, los partidos políticos, los políticos por su puesto, la ANEF [Asociación Nacional de Empleados Fiscales], la CUT [Comando Unitario de Trabajadores], el Colegio de Profesores, hasta las federaciones de estudiantes), básicamente, en una crisis mayor de todas las estructuras de poder; la tercera, por último, es que la población no tiene acceso efectivo a los “derechos” garantizados en el propio ordenamiento jurídico interno, producto, en parte, de la combinación de las dos primeras ideas. Ello ha conducido, por tanto, a la sociedad a un estallido de violencia, en lo que se ha llamado un despertar de la conciencia ciudadana, bajo el lema de “Chile despertó”. Este refiere a que las personas despertaron ante las injusticias, ante la falta de derechos, ante los abusos de las empresas de servicios (electricidad, agua potable, carreteras concesionadas, empresas restadoras de servicios educacionales, previsionales y de salud) y a la incapacidad de la institucionalidad de poner término a dichas injusticias en la medida en que la élite política se encuentra vinculada, ya sea porque son dueños o socios de dichas empresas o porque sus campañas políticas han sido financiadas directamente por ellas, inhabilitando a los y las representantes de partidos y de gobierno a promover las reformas necesarias para disminuir las brechas sociales y económicas.

La tesis imperante bajo este imaginario es aquel del “derrumbe”, es decir, de tener que derrumbar todas las estructuras inservibles de la sociedad para dar paso a un país diferente. En efecto, bajo esta tesis, la alteración que producen los movimientos sociales en la sociedad sería imprescindible para trabajar en favor de un cambio en los imaginarios dominantes. Se hace entonces necesario pensar la sociedad a partir de la incorporación de nuevas ideas, de personas jóvenes y al margen de los partidos políticos, dispuestas a trabajar por este cambio, para lo que se requiere de un acuerdo firmado, medible y operativo.

De este imaginario emana entonces la necesidad de convocar a una Asamblea Constituyente para formular una nueva Constitución política, a partir de un proyecto inclusivo y respetuoso de las diferencias, de los pueblos originarios, de las mujeres y del medio ambiente, en lo que se ha entendido como la posibilidad de conformar un nuevo orden político, social y ecológico, rediseñar una sociedad a partir de un Estado plurinacional, pensar en una Sociedad que haga un pacto con el medio ambiente y que, por lo tanto, se replantee su matriz productiva, capaz de construir un modelo de sociedad donde la solidaridad, la cooperación y la civilidad se impongan sobre el enriquecimiento, el individualismo y el consumismo. Se habla del establecimiento de un nuevo Pacto Político y de un nuevo Pacto Social.

Esta idea de ir por la formulación de una nueva Constitución con participación ciudadana parecía prácticamente imposible durante los primeros meses post 18-O, pero, como es sabido, poco más de un año después, el 25 de octubre de este año 2020, fue ratificada en un plebiscito nacional en el que casi el 80% de los votantes se inclinó por aprobar la fórmula de “Nueva Constitución” bajo la modalidad de “asamblea constituyente”, 100% electa. Solamente con los resultados de este plebiscito, este imaginario de salida a la “crisis” se transformó en una nueva esperanza de millones de electores de que será posible establecer cambios, no obstante, en muchas personas jóvenes persiste la duda acerca de la plausibilidad de los mismos y, sobre todo, del proceso que ha de preceder a dichos cambios.

A modo de conclusión. La crisis imaginario social y la paradoja del COVID

La denominada “crisis de confianza” remite a un proceso de cuestionamiento y deslegitimación progresiva de muchas de las instituciones imaginario sociales, sobre las cuales se construyó la sociedad chilena desde el retorno a la democracia, hasta llegar a la fase de interpelación (Octubre 2019), generando una crisis imaginario social y cultural del orden simbólico precedente. La crisis de los imaginarios sociales instituidos, producto del surgimiento de imaginarios sociales instituyentes, canalizados de forma masiva por actores sociales, sujetos individuales y movimientos con diferentes identificaciones pero con un objetivo común -generar cambios en el sistema dominante-, viene a poner en tela de juicio la permanencia de los imaginarios dominantes. En ese contexto, es posible suponer que se manifestó una nueva subjetividad histórica, que no es otra que un anhelo de una nueva subjetividad de la misma *nación*, a partir de discursos enunciados y plasmados en la calle por diversos actores sociales.

El sistema político dominante y las formas instituidas de dar salida a dicha crisis desplegaron dispositivos de poder, buscando contrarrestar la crisis a través del control social, en concordancia con una lectura foucaultiana del liberalismo y del neoliberalismo, donde resulta perfectamente factible analizar los modos de subjetivación de los dispositivos de poder

desplegados. Estos se evidenciaron a través de un intento de controlar las manifestaciones, de control de los individuos y de los cuerpos. Los mismos cuerpos mutilados –se calcula que a lo menos 360 personas perdieron uno o sus dos ojos debido a la represión- no son sino una brutal evidencia de aquello.

Los individuos del neoliberalismo, por su parte, aspiran a convertirse en o volver a ser sujetos de derechos, ciudadanos buscando tener acceso a los derechos conculcados de *facto* por un sistema en su origen elitista y desigual, sin importar cómo hacerlo, puesto que todos los intentos previos se vieron frustrados. La biopolítica se transforma así también en un paradigma alternativo de poder y de política, dejando de ser un dispositivo de gubernamentalidad donde la vida no sólo se convierte en un dispositivo y objeto de poder, sino que las personas en sujetos del mismo. De esta manera se ha construido un imaginario que busca transformar la vida social en algo afirmativo, con sujetos de poder, proponiendo las transformaciones que aseguren una nueva gobernabilidad.

Sin embargo, un conjunto de nuevos hechos trajo nuevas significaciones y representaciones, con cambios en todas las esferas de la vida personal y colectiva. Con la aparición del Coronavirus se generó un nuevo estado de incertidumbre, se determinó el aislamiento físico y el confinamiento obligatorio de la población, se decretó “toque de queda” y se militarizó la vida cotidiana, pues los cuerpos se constituyeron en una amenaza. La pandemia impuso así un nuevo orden, por cierto, transitorio, donde la vida pasó a ser objeto de control del Estado nuevamente, el que no tardó en declarar estado de emergencia constitucional, con suspensión de garantías constitucionales, instalándose un verdadero discurso de bio-seguridad. Una de las primeras medidas del gobierno fue permitir a las empresas que suspendieran la remuneración a sus trabajadores como paradójica medida de protección al empleo, e igualmente se perdieron miles de empleos informales, acarreando un mayor empobrecimiento de la población y un aumento de las brechas ya existentes. Los mismos ciudadanos que unos meses atrás pedían derechos se convirtieron en demandantes de subsidios, mientras que otros decidían financiar parte de la crisis con sus “fondos” o ahorros de jubilación.

En tal sentido, sostenemos que el Coronavirus, como nuevo “hecho social” total, trajo consigo una nueva crisis del orden simbólico, constituyéndose como una amenaza a la vida de las personas y dejando la crisis social y política evidenciada desde el 18-O, en *stand by*. No es que la crisis haya desaparecido, pero la misma es percibida como parte del conflicto, entendido como la relación desigual entre grupos o actores que se oponen en un mismo espacio, con toda su capacidad estructuradora de la vida social, como quedó en evidencia en las urnas el pasado 25 de octubre, en un evento que nos recuerda que la *nación* es un “plebiscito cotidiano”, en el que día a día la comunidad elige su pertenencia a partir de un proyecto común y de valores compartidos.

Agradecimientos

Proyecto Fondecyt 11130738 "Construcción imaginario social de la desconfianza y su relación con el descontento en el Chile actual" ejecutado junto a Manuel Antonio Baeza y un equipo de estudiantes y tesis de la Universidad de Concepción. Investigación realizada en Gran Santiago, Gran Concepción y Gran Valparaíso mediante grupos de discusión y entrevistas en profundidad (2013, 2014 y 2015).

Proyecto UCO 1895 P/06, “Nuevas subjetividades e Imaginarios Sociales juveniles de la educación superior en estudiantes de primer año de la Universidad de Concepción”. Investigación en curso (2020).

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Aravena, A. y Baeza, M. A. (2015). “Construcción socio-imaginaria de relaciones sociales: la desconfianza y el descontento en el Chile post-dictadura”. En: *Cinta moebio*, 53, 147-157.
- Aravena, A. y Baeza, M. A. (2017). Imaginarios sociales y construcción intersubjetiva de alteridad. La prensa escrita y la cuestión mapuche en Chile. *Cultura representaciones sociales*, 12(23), 7-29.
- Aravena, A. y Silva, F. (Segundo semestre 2009). Imaginarios sociales dominantes de la alteridad en la configuración de los límites etno-nacionales de la identidad chilena. *Sociedad Hoy*, 17, 39-50. ISSN 0717-3512.
- Baeza, M. A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social*. Santiago: RIL.
- Baeza, M. A. (2003). *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*. Concepción: Sello Editorial Universidad de Concepción.
- Baeza, M. A. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social*. Santiago: RIL.
- Baeza, M. A. (2015). *Hacer mundo*. Santiago: RIL.
- Baeza, M. A. (2020). *Enigmas del presente. Entre el neo-salvajismo y el pseudo populismo*. Santiago: RIL.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2012). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus.
- Carretero, E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social* [Tesis para optar al grado de Doctor en Sociología]. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Castel, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (1997). “El Imaginario Social Instituyente”. *Zona Erógena*, (35). Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Delannoi, G. (1993). *Destin Comun et destin communautaire. De l'utilité de distinguer et de définir nation et nationalisme*. Barcelana : Institut de Ciénces polítiques i Socials.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- García-Canclini, N. (1996). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México D.F.: Grijalbo.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

- Gellner, E. (1991). *Naciones y nacionalismo*. Buenos Aires: Alianza.
- Giddens, A. (1984). *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Güell, P. y Peters, T. (2012). *La trama social de las prácticas culturales. Sociedad y subjetividad en el consumo cultural de los chilenos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Halbwachs, M. (2003). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Pintos, J. L. (1995). *Los Imaginarios Sociales: La nueva construcción de la realidad social*. Cantabria: Editorial Sal Terrae.
- Renan, E. (2004). “¿Qué es una nación?” [Conferencia dictada en la Sorbona, París, el 11 de marzo de 1882]. Ed. digital: Franco Savarino.
- Robles, F. (2000). *El desaliento inesperado de la modernidad*. Santiago: RIL.
- Rosanvallon, P. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- Wunenburger, J.J. (2008). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Del Sol.

II Capítulo

El arte contemporáneo como dispositivo para pensar el neoliberalismo en Argentina: los escenarios propuestos por las clínicas de artes y las residencias de artistas

Patricia V. Benito¹

Resumen

El presente capítulo aborda la noción de arte contemporáneo y analiza el impacto neoliberal en el territorio de las prácticas artísticas visuales en Argentina. Para ello se realiza un recorrido desde una perspectiva interdisciplinaria, mediada por la lectura de autores clave, que permite poner en tensión y/o articular universos conceptuales, prácticas y territorios. En este sentido, se conjugan en las representaciones imaginarias de principios del siglo XXI los entramados culturales de los sistemas de producción desde los escenarios micropolíticos a los macropolíticos. A su vez, se indaga sobre el contexto social, político y económico de Argentina que configura las coordenadas para pensar el rol del Estado, la intervención del llamado *tercer sector* y al surgimiento de programas como las clínicas de arte (Zuain, 2009) y las residencias (Mellado, 2015; Sepúlveda y Petroni, 2011), en los procesos de formación e inscripción de los artistas contemporáneos. Por otro lado, nos proponemos indagar en torno a dos nociones que nos permiten reflexionar las condiciones de producción artística en América Latina: el extractivismo epistémico (Grosfoguel, 2012) y cultural. De esta manera, se propone pensar los desplazamientos, vínculos y corporalidades de los artistas jóvenes en clave neoliberal.

Palabras clave: arte contemporáneo, extractivismo epistémico, clínicas, residencias, fundaciones

Introducción

En este capítulo se aborda la noción de arte contemporáneo y se analiza el impacto neoliberal en el territorio de las prácticas artísticas visuales en Argentina. Con tal objetivo, se propone un recorrido desde una perspectiva interdisciplinaria y la lectura de autores clave que permiten poner en tensión y articular universos conceptuales, prácticas y territorios. En este sentido, se conjugan las representaciones imaginarias de principios del siglo XXI y los entramados culturales de los sistemas de producción, desde los escenarios micropolíticos hasta los macropolíticos. A su vez, se indaga sobre el contexto social, político y económico de Argentina que configura las coordenadas para pensar el rol del Estado, la intervención del llamado *tercer sector* y al surgimiento de programas, como las clínicas de arte (Zuain y

¹ Patricia V. Benito es egresada de la Facultad de Artes y Diseño de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza-Argentina; con el título de Profesora de Grado Universitario en Artes Visuales. Doctoranda del Doctorado en Humanidades y Artes en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Es becaria del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), perteneciente al Centro Científico y Tecnológico (CONICET-CCT) Mendoza, Argentina. patriciabenido.visuales@gmail.com

Giménez, 2009) y las residencias (Mellado, 2015; Sepúlveda y Petroni, 2011) en los procesos de formación e inscripción de los artistas contemporáneos. Por otro lado, se analizan dos nociones que permiten reflexionar las condiciones de producción artística en América Latina: el extractivismo epistémico (Grosfoguel, 2012) y cultural. De esta manera, se propone pensar los desplazamientos, vínculos y corporalidades de los artistas jóvenes en clave neoliberal.

Para nosotros, en una primera instancia, es fundamental situar al objeto en su contexto social, político, histórico y estético; ya que esto permite trazar lecturas que nos permiten comprender el arte contemporáneo como un dispositivo atravesado por múltiples dimensiones. De esta manera, proponemos comenzar con una breve introducción sobre el neoliberalismo en Latinoamérica y en Argentina, para analizar cómo opera este programa político y económico en la región, y cuáles son sus alcances hasta la actualidad. En un segundo apartado, abordamos el repliegue del Estado, pero desde lo cultural (particularmente en la gestión de las artes visuales). Posteriormente, nos centramos en el *tercer sector* y sus intereses en la administración sensible en torno a los artistas jóvenes y sus producciones. Finalmente, se presentan algunos planteamientos en torno a la noción de arte contemporáneo, sus problemáticas y dinámicas; así como la articulación con el neoliberalismo.

La introducción del neoliberalismo en Latinoamérica y en Argentina

Para comenzar, cuando nos referimos a la noción de neoliberalismo, proponemos hacerlo a través de las palabras de David Harvey (2007):

El neoliberalismo ha sido un proyecto de clase camuflado bajo una proteica retórica sobre la libertad individual, el albedrío, la responsabilidad personal, la privatización y el libre mercado. Pero esa retórica no era sino un medio para la restauración y consolidación del poder de clase (p. 42).

De esta manera, sus prácticas político-económicas apuntan al desarrollo de las libertades empresariales dentro de un marco institucional que exalta los derechos de la propiedad privada, la libertad de mercado y la de comercio. Sin embargo, sus experiencias difieren según las particularidades de cada región y su aplicación genérica se basa en acentuar cada vez más la desigualdad. En este sentido, podemos señalar como una de sus prácticas más aceitadas el financiamiento, a modo de préstamos, hacia países de economías vulnerables por parte de las grandes potencias mundiales. Operación que, en pos de la necesidad social y la urgencia democrática de los llamados países en vías de desarrollo, habilita la intervención en las políticas locales por parte de los sectores financieros dominantes. De este modo, las altas tasas de interés en el pago de las deudas adquiridas y su monto dolarizado de cuotas inalcanzables para los gobiernos más frágiles, permite la intrusión en la planificación pública de estas otras fuerzas que se encuentran por fuera de toda configuración democrática. De este modo, a través de la aplicación de recetas, se gestiona el desmantelamiento de los Estados a partir de recortes en el gasto social, la flexibilización laboral y la privatización de los bienes comunes, entre otros.

Los inicios de las políticas neoliberales se ubican tras la Segunda Guerra Mundial. La intensidad de su proliferación y su perdurabilidad se corresponde, por un lado, a las presiones externas que reciben los Estados Nacionales, y por otro, a la adhesión a sus lógicas por parte

de la clase política que los dirigen. Sus métodos involucran, aún hoy, una red macro que actúa a través de diversos organismos internacionales, apoyados en regímenes económicos de sometimiento; entre ellos están el FMI², el BM³ y distintos bancos privados de menor escala. Y en un sentido micro, la red actúa de manera simbólica, operando a través de la adhesión de sectores formadores de opinión, como es el caso del periodismo, de los medios de comunicación y de las instituciones académicas, desde los cuales también se despliega y sostiene la doctrina. Es en este sentido que el neoliberalismo, en la actualidad, se ha tornado, más allá de su dimensión económica, en una forma hegemónica de discurso, operando fuertemente desde los signos y los lenguajes (Harvey, 2007).

Por otro lado, los procesos neoliberales no pueden comprenderse de forma lineal, pues actúan como olas que vuelven a impactar sobre los territorios cada vez con más fuerza. En Latinoamérica, la primera de ellas se puede rastrear a principios de los años ochenta, catalogada como la “década perdida” por el estancamiento económico y la inestabilidad política que se generó en toda la región (Brieger, 2002). Sin embargo, su introducción comenzó a partir de la década de los setenta como un régimen para controlar las revueltas comunistas. En este sentido, a través de alianzas estratégicas, Estados Unidos propició y apoyó dictaduras militares, así como también el despliegue de regímenes autoritarios por toda Latinoamérica que se combinaron con las intervenciones económicas. De este modo, detrás de la colaboración para implementar y propagar los golpes de Estado en la región, se instalaba el sistema neoliberal. En América del Sur, el primer ensayo de implementación de este programa político-económico fue en Chile, tras el golpe de Pinochet contra el gobierno democrático de Allende en 1973.

Por otro lado, en el caso de Argentina, el ingreso del neoliberalismo fue propiciado por la última dictadura cívico-militar (1976-1983); durante la cual, con el apoyo de las clases altas tradicionales y de la cúpula eclesiástica, se contrajo una deuda externa obscena que se articuló con un sistema de represión genocida, atentando contra la vida, los cuerpos, los vínculos colectivos y los movimientos sociales, intelectuales y artísticos que venían irrumpiendo fuertemente desde los años sesenta. De este modo, el neoliberalismo en Argentina no sólo se introdujo desde un atroz régimen de violencia económica, sino vital, simbólica y cultural. Aquello que terminaría por configurar el gran trauma social por el que seguimos gritando “¡nunca más!” y por el que exigimos la aparición con vida de los 30.000 compañeros detenidos y desaparecidos, víctimas de la última dictadura cívico-militar.

El repliegue de la cultura

En definitiva, el neoliberalismo en Argentina se instaló a partir de un gobierno *de facto*, y avanzó bajo procesos democráticos hasta llegar a su máximo despliegue en la década de los noventa (durante los dos períodos presidenciales sucesivos de Carlos Menem, de 1989 a 1999). Con relación a las políticas económicas, se proyectó una expansión de la producción capitalista que generó una dependencia cada vez más arraigada al financiamiento externo y a los flujos internacionales. De este modo, Menem liberó la economía, abriendo el país al comercio extranjero, flexibilizó el mercado laboral, privatizó los bienes estatales y vinculó

²Abreviatura de Fondo Monetario Internacional.

³Abreviatura de Banco Mundial.

el peso al dólar para mantener la inflación. En consecuencia, Argentina se fue sumergiendo en una crisis social y económica paulatina que fue más notoria a partir del efecto Tequila, en el año 1995⁴. Por consiguiente, el FMI salió a respaldar la gestión menemista, financiando al país con el segundo crédito más cuantioso de la historia; situación que nos llevó al corralito financiero, a la explosión de la convertibilidad y a la posterior crisis política-social de 2001.

En relación con el impacto en el campo de la cultura, por un lado, se produjo un repliegue del Estado a partir del recorte presupuestario de inversión pública en el sector. Esto hizo que la intervención empresarial se volviera imprescindible para la realización de programas y actividades. Además, la distribución de los fondos estatales fue destinada a financiar eventos de una marcada espectacularidad, con perspectivas de internacionalizar lo local, acorde con la globalización y con sus promesas de habilitar otros consumos. De esta manera, también se configuraron debates y tensiones alrededor de lo local y de lo global, del centro y de la periferia, de la identidad latinoamericana, del primer mundo y del tercer mundo, entre otros.

Por otra parte, se inició un proceso de profesionalización en función de las agendas y de los nuevos requerimientos que abarcaba al plano internacional. Situación, que, en el campo de las artes visuales, se vinculó con la participación en bienales, ferias y eventos alrededor del mundo. Así, el mercado del arte se reconfiguró, impactando en el valor de las producciones artísticas. De esta manera, aparecieron nuevos compradores y coleccionistas que se enfocaron en los artistas jóvenes que tenían acceso a una proyección más internacional. Es en este contexto en el que se produjeron cambios relacionados con el circuito; emergieron galerías de arte, proyectos y espacios alternativos financiados de manera privada; y a su vez, surgió, en sintonía, la feria de galerías ArteBA en 1991, que fue clave para reactivar el coleccionismo y para propiciar legitimidad tanto a estos proyectos privados, como a sus artistas (representados hasta la actualidad⁵).

Por otro lado, en relación con la gestión cultural hacia el interior del país, se aplicó la dicotomía centro-periferia de forma muy explícita. Es decir, Buenos Aires vivió un período de gran centralidad, acentuándose la desigualdad cultural e invisibilizando al resto de las provincias⁶. Pocas fueron las políticas públicas a favor de una federalización del campo, tarea de la que se ocupó escasamente el Fondo Nacional de las Artes⁷. Dicha postura se manifestó en el libro, publicado por el mismo organismo en 1999, llamado *Arte argentino de los '90* y en el que se presentó una selección de los artistas más representativos del período, según el

⁴ En el caso de Argentina dos crisis impactaron fuerte en su economía a fines del s XX, por un lado, la crisis “Tequila” en el año 95 que azotó a México, arrastrando también a otros países de la región. Y por otro lado en el año 97, la devaluación del *baht* iniciada en Tailandia, tras la caída del mercado especulativo, extendiéndose a países del este asiático e impactando en Brasil y Argentina. Con Carlos Menem, específicamente en su segundo mandato⁴, se produjo el derrumbe.

⁵ A partir de 1991 comienza a realizarse la feria ArteBA, la cual contó con auspicio de la Ciudad de Buenos Aires, el Centro Cultural Recoleta, grupos empresariales y galeristas particulares. En el año 2000 la Fundación ArteBA presentó a la feria como la “Primera Feria de Galerías de Arte del Mercosur” convocando a galerías de Colombia, Brasil, Bolivia, Paraguay, Chile y Uruguay.

⁶ Dicha centralidad se encuentra también en la producción de conocimiento teórico y crítico, en torno al campo cultural. Es a partir de las políticas kirchneristas cuando se apoyan y estimulan otras líneas de estudio vinculadas a los localismos, a la visibilización de otras escenas y narrativas.

⁷ El Fondo Nacional de las Artes (FNA) es un organismo autónomo creado en 1958 para apoyar y fomentar las actividades culturales en todo el país a través de préstamos, becas, subsidios, premios y exposiciones.

criterio de agentes nucleados en Buenos Aires. En la introducción, a cargo de Marcelo Pacheco y Jorge Gumier Maier (1999), se señalaba que “no es que no existan artistas genuinos en otras ciudades, pero inevitablemente es en Buenos Aires donde, no sólo se legitiman, sino donde se tornan visibles y circulan sus producciones estéticas” (p 17). En este sentido, la gestión cultural hacia el interior del país quedó sujeta a las intervenciones privadas, particularmente del denominado *tercer sector*⁸. El mismo a través de diversas formas de apoyo y/o financiación tuvo gran injerencia en las producciones estéticas de las periferias y sus prácticas de poéticas emergentes, regionalistas, minoritarias.

La intervención del tercer sector en el arte

Como anteriormente planteamos, la situación de finales del siglo XX y principios del XXI, se encontró definida por una compleja trama política, social, económica y cultural que implosionó a un ritmo vertiginoso luego del período menemista, bajo la presidencia de Fernando de la Rúa (1999-2001). Como consecuencia de una crisis generalizada, De la Rúa abandono de sus funciones públicas el 20 de diciembre del 2001, posterior a una violenta represión policial en la Plaza de Mayo, frente al estallido que alcanzó a todos los sectores sociales.

Estos años de desestabilización, que describimos hasta acá, afectaron también a la esfera de las instituciones públicas. Las mismas se vieron atravesadas por una nula actualización de presupuestos acorde a los procesos económicos del país; impactando en el empobrecimiento, tanto estructural como simbólico, de las mismas. Dada esta situación, a lo largo de estos años se fortaleció la asistencia del sector privado como forma de suplir las carencias del Estado. En este sentido, las instituciones vinculadas a las artes visuales no quedaron exentas. La falta de recursos se observó en la carencia de la actualización de programas y de agendas de enseñanza de las instituciones formadoras, así como también en aquellas destinadas a la exhibición, legitimación y reconocimiento de las estéticas más actuales. Este proceso asincrónico, entre lo que sucedía hacia el interior del campo y hacia el exterior, a partir de un nuevo régimen de sensibilidad que atravesaba el país, habilitó la intervención del sector privado a encargarse de la renovación de las prácticas. De esta manera, y teniendo en cuenta las posibilidades que ofrecía el mercado de arte internacional, se construyó un circuito que pudo suplir todas las instancias necesarias para la inscripción de artistas jóvenes en flujos dolarizados.

Sin embargo, la introducción en ferias y en bienales dependerá del desarrollo de una estética particular y de un discurso acorde a las agendas hegemónicas del arte a nivel mundial. De qué tan efectiva sea la participación de las producciones contemporáneas argentinas en este circuito, resultará el impacto sobre el valor de las obras como mercancía. Es decir, las

⁸ El tercer sector es llamado así por su distinción, en términos generales, de los otros dos sectores de la sociedad: el gobierno y la empresa. Según Salamon et.al (1997), este sector sido reconocido como un actor importante en la movilización comunitaria y el apoyo autogestionado en las obras de beneficencia, la dotación de servicios y las actividades de campaña. Este sector comprende un universo heterogéneo de instituciones y tipos de organizaciones. Entre ellas están las fundaciones, los clubes, las mutuales, las sociedades de fomento, las colectividades, las sociedades de beneficencia, entre otros. En el caso que estamos presentando se identifican como centrales la Fundación Antorchas, la Fundación Trama, la Fundación Kónex, la Fundación Telefónica y la Fundación ArteBA.

estrategias y tácticas para articular los discursos contemporáneos, con sus modos de representación y de configuración de imágenes, propuestas desde un contexto determinado, son generadoras de un valor económico que se rige sólo por el sistema del arte. En él no existe la regulación de ningún ente externo, ni el control de las operaciones de compra-venta o del origen de los capitales con los que se adquiere una obra. Es en este contexto donde reside uno de los intereses de las fundaciones, de los organismos y de las ONG por apoyar la producción del arte contemporáneo.

En este sentido, nos interesa abordar dos dispositivos que se centran en los trayectos de formación de artistas financiados por *el tercer sector*; a partir de los cuales se inaugura el arte contemporáneo en Argentina. Nos referimos a las clínicas de análisis de obra, que comienzan como proyectos aislados a fines de los años noventa y que se fortalecen como programas de alcance federal entrados los años 2000; y por otro lado, las residencias de artistas. Ambos formatos se vuelven fetiches para el mecenazgo de asociaciones sin fines de lucro. De esta manera, este sector opera bajo estas dos experiencias pedagógicas no-formales y colabora con la actualización de contenidos en el campo artístico.

El artista contemporáneo como trabajador

Vale aclarar que cuando hablamos de arte contemporáneo nos referimos a un corpus de prácticas estéticas que responden a determinadas condiciones de producción, circulación y recepción. En el contexto actual es imprescindible abordar el trabajo del artista, atravesado por reglas específicas del mercado del arte y en clave neoliberal para analizar sus condiciones materiales de desarrollo.

El crítico de arte, Justo Pastor Mellado (2015), señala ciertas características que interpelan en general al arte contemporáneo, indicando que “uno de los problemas que afrontan estas prácticas es el de las transferencias de saberes” (p. 46). Es decir, como veníamos planteando, la actualización de la información sobre el presente es un problema que abarca tanto a las obras como a los artistas. La misma, además, atraviesa a las instituciones de formación en todos sus niveles, a lo museístico, así como también al trabajo de escritura crítica. Con esto, Mellado hace referencia a la necesidad de pensar no ya en un campo de arte, sino en dimensiones micropolíticas que refieran a la construcción de “escenas locales”. Planteando que para que exista una escena debe existir una triangulación entre artistas, instituciones de formación y exhibición; y, por último, una instancia crítica que opere discursivamente. Trama que, si no está asegurada por los recursos estatales, debe configurarse por fuera, liberando la gestión de lo sensible a intereses privados.

Por otro lado, Howard Becker (2008), hace una referencia fundamental para nuestro planteo, señalando desde un marco de interaccionismo simbólico, el análisis de los patrones de cooperación que existen dentro de los mundos del arte. Así, en una primera instancia asume al artista como un trabajador más, y al trabajo artístico no muy diferente a otros. De este modo, Becker concibe este mundo como:

Una red de producción y distribución que es posible por medio de convenciones, de la movilización de recursos, de la colaboración entre diferentes actores, del papel del Estado, del tipo de artista (profesional integrado, rebelde, artista folk y artista ingenuo), de la diferencia entre el arte, el oficio y el comercio, de los procesos de cambio y de la reputación (p. 24).

Es decir, Becker critica especialmente a las teorías que sostienen la idea del artista como una persona con dotes especiales que crea trabajos de belleza y profundidad excepcionales, y que expresan hondas emociones humanas; en cambio, los analiza a partir de su existencia social. En este mismo sentido, Mellado (2015) plantea al artista en estas coordenadas de trabajador, corriéndolo de la figura de genio de corte moderno; exponiendo el dispositivo relacional del sistema del arte donde inscribe su trabajo, y a través del cual se legitima.

De esta manera, si asumimos al artista como trabajador, es necesario pensar en las condiciones en las que produce su trabajo. Considerando que, si el sujeto artista no habita en una ciudad capital donde existe una escena local y un mercado específico, las posibilidades de vivir de sus obras son mínimas. Entonces, su labor está sujeto a los tiempos que restan de otras ocupaciones, en la mayoría de los casos: la docencia. De este modo, el profesionalismo dentro del mundo del arte queda trunco porque depende de la actualización permanente, tanto en el consumo de imágenes (habilitadas por museos, galerías, bienales), como en el de saberes teóricos; factores que van acompañados por dispositivos reales de visibilidad y crítica. En este sentido, Mellado (2015) explica lo que implica vivir fuera de ciudades que funcionan como centros artísticos para cada región, razón por la cual, los imaginarios de los productores estéticos se construyen en torno a “instituciones que reproducen representaciones pre-modernas y que, en consecuencia, sostienen la pervivencia de un anacronismo que no se compadece con el estado actual de las estructuras del gusto” (p 42). En otras palabras, esto es lo que sucede en relación con Buenos Aires y el resto de las provincias del país, un problema de distribución desigual del capital simbólico y de políticas culturales de impacto mínimo para la institucionalización de las prácticas contemporáneas.

Por otro lado, proponemos que esta situación de escasa participación de un Estado regulador es una de las causas que promueven la intervención del tercer sector en el campo del arte a través de clínicas y residencias que se instalan en todo el país a partir del año 2000, y que todavía se encuentran en vigencia. En definitiva, hoy, estos dos formatos, se han vuelto un antecedente primordial para el *curriculum vitae* de todo artista contemporáneo. La participación en estos espacios es sinónimo de legitimidad, quedando en detrimento los trayectos académicos, la participación en salones y las exposiciones en museos canónicos tan instituyentes para el perfil de cualquier artista tradicional.

Clínicas y residencias: la aplicación del neoliberalismo en el arte contemporáneo

Como ya expusimos anteriormente, las clínicas y las residencias son formatos que se desarrollaron con el financiamiento privado; sus alcances son internacionales, siendo aplicados en otros países. Esto permite que se elaboren proyectos en red, conectando las distintas experiencias, y ampliando la circulación de los artistas por otras regiones a nivel mundial. De esta manera, acordes a la lógica actual, ambos formatos son exportados y empleados en diversos contextos.

En cuanto a las clínicas, el esquema está compuesto por un cuerpo docente integrado por artistas teóricos y/o críticos, y jóvenes artistas que se postulan para participar. Los docentes siempre son externos al lugar donde se dictan (en la mayoría de los casos provienen de Buenos Aires). Las clínicas se organizan como instancias de encuentros en los que cada artista expone sus obras anteriores y el proceso actual de creación. Es en este último dónde se concentran los docentes para trabajar, aconsejando sobre tácticas de inscripción en el circuito contemporáneo, es decir, qué tipo de imagen, qué conceptos, qué materiales; intercambiando modos discursivos, visuales y textuales. La forma de trabajo es bajo la simulación de un espacio terapéutico, donde los docentes/analistas guían una instancia reflexiva en la cual se trabaja en los “síntomas” que coartan procesos y se brindan herramientas, en estos casos particulares, para entrar en el circuito.

Algunos autores destacan el rol de estos programas pedagógicos. Uno de los casos es Josefina Zuain y Marcelo Giménez (2009), quienes postulan que las clínicas surgen como una alternativa en tensión con los espacios institucionalizados. Destacando que las mismas “se proponen generar vinculaciones entre experiencias formadoras que acompañan los procesos creativos y las metodologías de trabajo colaborativas que propician intercambios y originan redes” (p 1). Por otro lado, Sepúlveda y Petroni (2011) reconocen las posibilidades que estas habilitan:

A pesar de las modelizaciones y colonizaciones– estos programas permitieron que artistas, curadores, investigadores y gestores se conocieran y entablaran lazos de trabajo. Porque generaron demandas que hasta entonces no habían sido requeridas en contextos donde “arte” significaba “bellas artes” y todo el sistema simbólico que lo justifica y reproduce. (p 2)

La otra instancia necesaria, para el circuito contemporáneo, es la de las residencias que tienen también su formato singular. Algunas se caracterizan por llevarse a cabo en lugares particulares y de poco acceso. En este sentido, podemos destacar entre ellas las que se dictan en regiones con fronteras naturales que hacen del aislamiento poético un territorio real para habitar. Por ejemplo, las que se dictan en zonas desérticas, en la Antártida o en paisajes selváticos. En definitiva, se eligen lugares con poca contaminación urbana, despojados de distracciones, para favorecer el acto creativo. En este caso, los artistas también se postulan y se seleccionan a través de la presentación de imágenes de sus obras, sus *curriculum vitae* y mediante un proyecto para realizar *in situ*. El artista elegido se traslada a vivir en una residencia/casa, en la que cuenta con una habitación y un taller. Esto sucede en lapsos variables que pueden abarcar de 3 a 6 meses. Algunas de estas estancias contemplan gastos de materiales, otras cubren sólo los víveres. Al finalizar, deben presentar la producción y hacer una transferencia de la experiencia.

Los dos casos que hemos descripto configuran una plataforma para la construcción de redes de reconocimiento dentro del circuito del arte. En este sentido, se podría armar un mapeo con la circulación de los artistas por las clínicas y residencias, así como también del lugar que ocupan en esos intercambios simbólicos. De esta manera, se podría pensar al sistema del arte en clave de desplazamientos de cuerpos.

Como planteamos al principio de este texto, el arte contemporáneo está atravesado por el sistema neoliberal, algo ha quedado expuesto en lo que fuimos describiendo, pero queremos detenernos en explicar un poco más nuestro enfoque. “El siglo XXI será deleuziano, decía Foucault, y efectivamente lo es: el rizoma se ha convertido en una metáfora potente del mercado y la regulación de flujos” (Ortiz Maldonado, 2015, p 120). Tanto el capitalismo como el colonialismo son sistemas extractivistas y también dispositivos de subjetivación. Explotan no sólo los recursos naturales, materiales y la fuerza de trabajo, sino también los deseos, la sexualidad, la memoria y las aspiraciones colectivas; al tiempo que configuran la manera en la que los seres humanos efectuamos nuestra vida en sociedad. En otras palabras, desde un enfoque biopolítico se advierte cómo cuestiones tradicionalmente no económicas son pensadas y actuadas desde esa grilla. Es en estas coordenadas desde donde estamos pensamos lo relacional que plantea el arte contemporáneo, involucrando cuerpos, afectos, experiencias y encuentros. Territorios que el neoliberalismo administra según un cálculo de inversiones (de tiempo, de dinero, de energía) y beneficios, dentro del llamado capitalismo cognitivo. Esta mercantilización de los bienes inmateriales contempla a las relaciones y a los vínculos interpersonales como centrales en la producción de subjetividades contemporáneas.

Si se reflexiona la “clínica” desde los efectos de saber-poder que produce este vínculo, se advierte que no se trata tanto de una práctica pedagógica que busca el enriquecimiento colectivo *per se*, sino, más bien, de acuerdos políticos y económicos entre el Estado y el *tercer sector*. En esta misma dirección, habilitan a ser pensadas bajo las lógicas “colonizantes” impartidas por el sistema artístico hegemónico hacia las regiones de estéticas foráneas. Asumiendo que las acciones que involucran las clínicas se construyen desde los centros para ser aplicadas en espacios de producción vulnerados. De esta manera, no dejan de ser prácticas extranjerías a las circunstancias puntuales de cada escena local. Es decir, pueden analizarse como operaciones pedagógicas desterritorializantes,

Pensemos en un sistema de arte dominante, cualquiera sea él. Pensemos en sus agentes e instituciones. En sus reglas de juego. En sus lógicas y políticas que le garantizan estabilidad en el presente y continuidad hacia el futuro.

Ahora pensemos que este sistema, para dinamizarse, evitar la obsolescencia y no fagocitarse en relaciones endogámicas necesita de otros (subsistemas) que le sean subsidiarios.

Es decir, no requiere de iguales o pares. Más bien, exige para sí todo lo contrario: hijos menores que no alcancen -preferentemente nunca- la mayoría de edad (su independencia o autonomía) para, de este modo, continuar ejerciendo su potestad. Y, en consecuencia, su poder. (Sepúlveda y Petroni, 2010, p 4)

En cuanto a las residencias, su formato, nos lleva a pensar en lo planteado por Verónica Gago y Sandro Mezzadra (2010) sobre la noción de “extractivismo ampliado” que, según los autores, opera en nuevas prácticas de dominación colonial. Es necesario definir el término desde sus palabras para comprenderlo en su extensión:

El extractivismo es la apropiación de recursos naturales que se exportan como materias primas a los mercados globales. En este sentido proponemos pensar la

extracción en un sentido amplio que nos permita delinear rasgos preponderantes de las operaciones del capital cognitivo que se han desplazado hacia espacios y sujetos construidos como periféricos. (p 3)

Un ejemplo de la ampliación de la noción que proponen los autores es lo postulado por el sociólogo portorriqueño Ramón Grosfoguel (2012) en relación con el “extractivismo epistémico” para pensar en la siguiente acción:

expoliar ideas, sacarlas de los contextos en que fueron producidas, para despolitizarlas y resignificarlas con otras lógicas dominantes. Siendo el objetivo de estas prácticas, tan vinculadas con los procesos de colonización, el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico. (p 4)

En este sentido, proponemos pensar las prácticas del arte contemporáneo desde un modo de accionar extractivista, donde la materia prima (en este caso el artista y su obra) es desterritorializada en pos de insertarse dentro de un sistema a nivel mundial, de flujos de capitales simbólicos y económicos con poca o casi nula regulación estatal, como es el mercado del arte. Para finalizar, otro aspecto que nos parece considerable para dejar planteado es las lógicas de explotación laboral y las dinámicas de trabajo precarizadas sobre las que se construyen las carreras de los artistas y que se mantienen ocultas.

Consideraciones finales

A modo de conclusión, en relación a lo que hemos planteado hasta el momento, en cada apartado del texto se intentó reconstruir un escenario que nos permitiera pensar al arte como dispositivo neoliberal. A partir de la lectura de diversos autores y marcos disciplinares, se configuró un recorrido que partió de un planteo contextual al particular, centrándonos en el objeto. El desafío fue deconstruir ciertas prácticas, que responden a lógicas de otro orden, para visibilizar como impactan en las producciones sensibles. Es válido aclarar que dichas prácticas nunca fueron ajenas a los sectores dominantes del poder político y económico. Entre ellos podemos nombrar históricamente a la Iglesia, a la burguesía y, desde hace un tiempo, al mercado.

Consideramos necesario, además, ampliar los términos con los que nos referimos a las situaciones que atraviesan al arte contemporáneo como un ejercicio que nos permita pensarlo en otras claves discursivas y, de este modo, insertarlo en discusiones más amplias. De esta manera, si comprendemos que el artista es un trabajador que aún en la actualidad en Argentina no es reconocido como tal, nos permite pensar en las condiciones de producción a las que se encuentran expuestos, y cuál es el interés de mantener al sector negado de derechos y de obligaciones. Por otro lado, se pueden trazar los motivos por los que la cultura es un ámbito de disputa de los grupos dominantes. Esto se debe a que como dijimos al principio, el régimen neoliberal, actualmente, se fortalece a través de lo simbólico y de lo discursivo. Los recursos y las estrategias son múltiples y varían en cada época y contexto. Motivo por el cual, concentrarnos en analizar sus diferentes maneras de actuar nos posibilita correr el velo para, de esta manera, dejar de colaborar en la reproducción y en la invisibilización de los dispositivos que operan en la configuración de subjetividades, como son las artes visuales.

Referencias

- Becker, H. (2008). *Los mundos del arte*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Brieger, P. (2002). *De la década perdida a la década del mito neoliberal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gago, V. y Mezzadra, S. (enero-febrero 2015). Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. *Nueva Sociedad* (255), 38-52.
- Grosfoguel, R. (2016, enero-junio). Del "extractivismo económico" al "extractivismo epistémico" y al "extractivismo ontológico": una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tábula Rasa* (24), 123-143.
- Gumier Maier, J. y Pacheco, M. (1999) Acerca de este libro. En Fondo Nacional de las Artes, *Artistas argentinos de los '90* (pp. 15-17). Buenos Aires: FNA
- Harvey, D. (2007). *Breve historia sobre el Neoliberalismo*. España: AKAL.
- Mellado, J. (2015). *Escenas Locales. Ficción, historia y política en la gestión de arte contemporáneo*. Argentina: Curatoría Forense.
- Ortiz Maldonado, N. (2013). Tecnologías, subjetividades, resistencias. Notas para una discusión sobre las sociedades contemporáneas. *Hipertextos*, 1(1), 115-132.
- Salamon, L. (comp) (1999). *La sociedad global: Las dimensiones del sector no lucrativo*. Bilbao: Fundación BBVA.
- Sepúlveda, J y Petroni, I. (2011). *Historizar el presente*. <http://www.curatoriaforense.net/niued/?p=1820>
- Zuain, J. y Gimenez, M. (2009). La experiencia Antorchas. Un caso de circuito formativo en artes. *Boletín de arte. Instituto de Historia del Arte Argentino y Americano*, 13(13).

III Capítulo

Demonios y mártires. La construcción del imaginario sobre el infierno en el noreste de la Nueva España, siglos XVI-XVIII.

Juan José Casas García¹

Resumen

El poder colonial utilizó diversos mecanismos para imaginar y representar las sociedades indígenas de América. En el noreste de la Nueva España, uno de sus objetivos fue la construcción de un imaginario sobre el indio y sobre el espacio que habitaba bajo la idea del infierno, siguiendo, claramente, el programa de conquista. Así, los imaginarios y las representaciones que se desarrollaron en diversos soportes trataron de edificar el septentrión de la Nueva España bajo un imaginario calcado desde la mentalidad medieval y representado en la América colonial. De esta manera, nuestra investigación intenta mostrar cuáles fueron los ejes que dieron cuenta de los esfuerzos del poder colonial en la construcción de dicho imaginario por medio de textos e imágenes. Se analizaron manuscritos y publicaciones coloniales, así como la cartografía de la época, creados por religiosos y militares que visitaron o imaginaron el noreste de la Nueva España. Con este propósito, los objetivos de nuestra investigación incluyen: a) mostrar la lógica de la representación del espacio ligada al imaginario medieval del infierno cristiano; b) demostrar cómo el cuerpo social indígena fue descrito como la personificación del demonio o su aliado; y finalmente, c) exponer el discurso de los autores coloniales para representarse a sí mismos como modernos mártires que transitaron el infierno imaginado, en la lógica de ganarse posteriormente la entrada al paraíso. Estos son, en general, los mecanismos discursivos del poder colonial en la construcción del imaginario del infierno en el noreste de la Nueva España.

Palabras clave: Imaginario, representaciones, infierno, poder colonial, colonización

El poder colonial utilizó diversos mecanismos para imaginar y representar las sociedades indígenas de América. En el noreste de la Nueva España -espacio físicamente desértico-, uno de sus objetivos fundamentales fue la construcción de un imaginario sobre el indio, y sobre el espacio que habitaba, bajo la idea del infierno, siguiendo, claramente, el programa de conquista. Así, los imaginarios y las representaciones que se desarrollaron en diversos soportes trataron de edificar el septentrión de la Nueva España bajo un imaginario calcado desde la mentalidad medieval y representado en la América colonial.

¹Historiador mexicano con un grado de Licenciatura en Historia por la Universidad Autónoma de Coahuila y un grado de Maestría obtenido por la Universidad Sorbona Paris III, donde se tituló con un trabajo de tesis acerca del proceso de cristianización en el noreste de la Nueva España durante los siglos XVI al XVIII. De igual manera, cuenta con un Diplomado en literatura latinoamericana y europea, otorgado por la Universidad Autónoma de Coahuila. Ha trabajado igualmente como profesor de francés en la Alianza Francesa de Saltillo y como bibliotecario en la Biblioteca Nacional de Francia (BNF). Actualmente es profesor de la Licenciatura en Historia de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Coahuila, y profesor de francés de la Alianza Francesa de Saltillo. Además, colabora con una columna histórica en el diario *El Heraldo de Saltillo*. jj.casas.garcia@gmail.com

Para justificar una invasión hacia el noreste se debió primero construir un imaginario sobre la región como espacio desértico dentro de las categorías conceptuales de la Edad Media, ligadas a un espacio vacío e infernal en el cual el poder colonial podía penetrar. Al mismo tiempo, fue necesario edificar una imagen del nómada bajo la representación de un salvaje que debía ser cristianizado.

Desde la llegada del europeo, esta visión fue alimentada por el poder colonial y su imaginario que presentaba el desierto como un lugar conformado por el trípode de la barbarie: sin ley, sin fe, sin rey. Siguiendo este objetivo, el imaginario sobre el desierto fue descrito tanto por geógrafos, misioneros y militares. Los geógrafos, como Abraham Ortelius, por ejemplo, dibujaron el desierto como tierra vacía y algunos otros cronistas lo describieron como espacio sin gente.

En lo que concierne a la religión y su imaginario, observamos una lógica ligada al infierno. Algunos religiosos concentraron sus esfuerzos alimentando esta conceptualización, como el jesuita Pérez de Ribas que argumentaba que “si América es considerada como el refugio del demonio, las tierras desérticas de los confines septentrionales serían a su vez tierras demoniacas en esencia, reducto del enemigo del género humano desde donde avanzaba la obra evangélica establecida desde hacía un siglo en el Nuevo Mundo” (citado en Giménez y Héau, 2008, p. 82). El desierto comenzó a convertirse, en el imaginario colectivo de los occidentales, como una representación social inscrita en la larga duración.

El concepto de desierto en los occidentales apareció a partir de las lecturas clásicas y bíblicas durante la Edad Media. Como término de larga duración medieval, no fue ligado a las características físicas o climáticas, sino a las tierras lejanas y salvajes construidas bajo un imaginario religioso. Lo nombrado desértico en las fuentes coloniales obedece a esta lógica de pensamiento medieval. En ese caso, el vocablo no quiere decir árido, sino vacío (vacío en el sentido de control humano o, más particularmente, control occidental). Es necesario recordar que no existen desiertos físicos en Europa. Es de este modo que, para los europeos medievales, el desierto fue vinculado al bosque.² La figura del desierto-bosque era el lugar donde los miedos se generaban. El desierto provocaba así una dicotomía de aquello que era habitado por una sociedad occidental, y lo que no lo era (Le Goff, 1985). De suerte que el poder colonial en América del Norte, heredero directo de la Edad Media, vinculó el desierto del noreste de la Nueva España con lo que no estaba poblado, es decir cultivado y construido a la manera europea. El desierto se convirtió entonces en una construcción cultural, y no en una definición geográfica. La racionalización de esta conceptualización aparece incluso en el *Diccionario de Autoridades del siglo XVIII*, que definía el desierto como “lugar, paraje, sitio que está despoblado de edificios, casas y gentes, y solo habitado por fieras”, la acepción continúa precisando el lugar como “desamparado, despoblado, solo, inhabitado” (citado en Orтели, 2011, p. 20).

Se trató entonces de un espacio asociado a la barbarie, a un territorio poblado únicamente por “salvajes”. El imaginario colonial construyó, de esta manera, la identidad del desierto del noreste de la Nueva España al mismo tiempo que lo hacía con los grupos culturales que en

² Cabe destacar que los primeros en notar al bosque como un espacio vacío de civilización o habitado por criaturas fantásticas fueron los griegos, y por añadidura los romanos.

él habitaban. Los indios nómadas, presentes en el área, fueron desde ese momento contruidos conceptualmente como el enemigo, aquel que se encontraba fuera del espacio conformado por la cristiandad.

En esas condiciones, el discurso colonial ligado a la visión del desierto fue puesto en práctica en el noreste de la Nueva España, según el imaginario de la época edificado desde la Edad Media. “Así, la construcción de la imagen del desierto contribuyó a alimentar el mito de las regiones a ser conquistadas y ocupadas” (Ortelli, 2011, p. 23), en la medida, claro está, en que esas tierras no estuvieran ocupadas por el poder colonial, sino por los indios nómadas. En ese caso, era necesario llevar la civilización como vehículo ideal para la implantación de la religión católica, del modo de vida sedentario, de la cultura occidental y de la organización política centralizada.³ Se trató de una construcción político-cultural peyorativa que sirvió como mecanismo de justificación para el control del territorio.

Las plumas que frecuentemente describían al desierto del noreste de la Nueva España y a los diferentes periplos en él realizados, mostraban un lugar de sufrimientos o de grandes hazañas. Por un lado, para ganar un lugar en el paraíso transformando su discurso bajo la figura de mártir, o bien, para agradar la vista de las autoridades coloniales. El fraile franciscano José de Arlegui, quien era superior en el Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, escribió en el siglo XVIII que en el noreste había “tierras áridas e infructíferas” (citado en Valdés, 2011, p. 49). Se trató, por consiguiente, de un imaginario medieval forjado a partir de las lecturas bíblicas y de las hagiografías, donde también la figura del demonio jugó un rol principal en el desierto vacío y despoblado.⁴ En fin, los europeos que llegaron al noreste de la Nueva España no conocían de viva voz un espacio con estas características geográficas, su única regencia fue la literatura escrita durante el medioevo. De esta manera, el imaginario de larga duración medieval, junto con sus categorías conceptuales, fue anclado en el desierto y en los nómadas bajo una lógica de construcción de alteridad en calidad de salvajes o de agentes del demonio.

En suma, la literatura colonial construyó una figura de vacío -igualmente vinculado al infierno- en el desierto del noreste colonial, gracias al discurso del despoblamiento simbólico para posteriormente ser, claro está, poblado y civilizado por el Occidente. Incluso si el poder colonial reconocía una posible población de la región, argumentaba que ya pertenecía a la Corona, es decir, la tierra pertenecía al poder colonial aún antes de conocerla y pisarla. Así lo testificó el primer virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza (Niza, Mendoza y Vásquez de Coronado, 2015) en las instrucciones que daba al fraile Marcos de Niza en su exploración al norte en 1538. El virrey planteaba que, si se encontrase una ciudad grande, avisara o regresara. Posteriormente añade: “y aunque toda la tierra es del Emperador Nuestro Señor, vos en mi nombre tomaréis posesión de ella por Su Majestad y haréis las señales y

³ Las regiones del Chaco y de la Patagonia en Argentina fueron igualmente construidas bajo esta figura del desierto por los jesuitas del siglo XVIII con el fin de justificar el control sobre el territorio. (Véase Trejo Barajas, 2011).

⁴ No se debe olvidar que en la Biblia, el demonio tentó a los santos y a los profetas en el desierto. El caso de Moisés constituiría un ejemplo fundamental (Éx 24, 18; Jn 3, 14). En el Nuevo Testamento, incluso la fe de Jesús fue probada por el demonio durante 40 días y 40 noches en el desierto (Mt 4, 1-11; Mr 1, 12-13; Lc 4, 1-13).

actos que os pareciesen que se requieren para tal caso” (p. 17). Es decir, el espacio, aun sin conocer, poblado o no, le pertenecía ya a la Corona de España.

Sin embargo, el aparato de categorías peyorativas hacia los indios nómadas no comenzó con los españoles, los nahuas construyeron igualmente la identidad del nómada desde una visión negativa de la alteridad. Los historiadores han llegado a un consenso general en citar las crónicas nahuas recogidas por fray Bernardino de Sahagun en relación con el tema. Según los testimonios nahuas compilados por el franciscano, la zona chichimeca “es un lugar de miseria, de dolor, de sufrimiento, fatiga, pobreza y tormento. Es un lugar de rocas secas, de fracaso, un lugar de lamentación, es un lugar de muerte, de sed, un lugar de inanición. Es un lugar de mucha hambre, de mucha muerte” (citado en Valdés, Fabregas y Nájera, 2012, p. 10). Del mismo modo, añadían que estas tierras eran llamadas *Chichimecatlali* que “es tierra muy pobre, muy estéril, y muy falta de todos los mantenimientos” (Sahagún, 2019, p. 680). Siguiendo la misma línea de reflexión, diversos autores han recuperado la etimología del vocablo chichimeca con el fin de probar su construcción desvalorizante. El vocablo de origen nahua, *chichimecatl*, quiere decir descendiente de perros: *chichi* - perro, *mecatl* - cuerda o descendencia. El lenguaje funciona igualmente como un dispositivo de diferenciación de identidad entre, una vez más, aquellos que son civilizados y saben cultivar la tierra (los nahuas), y los que son salvajes y no cultivan la tierra pues su medio de subsistencia es la caza y recolección, dicho de otro modo, los perros (los chichimecas).

Como acabamos de observar, el menosprecio hacia los chichimecas se encontraba igualmente entre los nahuas. El sistema de alteridad nahua que diferenciaba las identidades produjo consigo un discurso de negación de la identidad del nómada. El cronista Juan de Tovar escribió en el siglo XVI que:

Los indios de esta Nueva España, según la común relación de las historias dellos, proceden de dos naciones diferentes: la una dellas llamada nauatlaca, que quiere decir ‘gente que se explica y habla claro’, a diferencia de la segunda nación, porque entonces era muy salvaje y bárbara; sólo se ocupaban en andar en caça; [...] les pusieron por nombre ‘chichimeca’, que significa gente caçadora y que vive de aquel officio agreste y campesino. (Citado en Todorov, 1996, p. 85)

Las categorías de alteridad negativas hacia el chichimeca, formaron un mecanismo de identificación de larga duración que los españoles supieron aprovechar desde su llegada al Valle de México y al noreste de la Nueva España. El modelo europeo importó estos códigos y los reinterpreto bajo la figura de herramienta conceptual para dominar al indígena nómada dentro de un *statu quo* colonial. Hablamos de este modo de una nueva realidad indígena construida por el poder colonial en América del Norte, apoyada por el campo semántico de los conceptos de diferenciación nahua, aunado con las categorías medievales sobre el espacio.

Las imágenes dicotómicas entre el poder colonial y los indios chichimecas se bifurcaron en las estrategias de control y de dominación. Como lo menciona Chantal Caillavet (2010), se trató de estrategias de reescritura que ajustaban la imagen del indio al imaginario occidental de clasificación colonial. En suma, los españoles configuraron un Imaginario edificado sobre el chichimeca, incluso antes de su llegada al noreste, por motivo de un bagaje semántico

medieval y nahua. Se trató de un proceso de reflexión negativa sobre la, literalmente, *Terra incognita*.

Este fue el contexto en el cual la cristianización fue implantada en el noreste de la Nueva España. Después de la conquista del territorio, el poder colonial pasó a delimitar las fronteras político-culturales; los espacios se dibujaron bajo un imaginario de larga duración que suscribió una justificación de la imposición civilizatoria; la taxonomía humana fue designada a partir de modelos de clasificación de control. En definitiva, esta lógica permitió la introducción del proceso de cristianización en la región, donde las redes de dominación fueron tejidas por la fuerza de la maquinaria colonial.

En ese estricto sentido, si el desierto fue conceptualizado como un espacio vacío e igualmente vinculado al infierno, sus habitantes serían por ende salvajes, enemigos, demonios o agentes del demonio, es decir, sería en el desierto donde se aparecería el “enemigo del género humano” en diferentes formas, o donde el cuerpo indígena y sus actividades serían descritos con características demoniacas. Dicho de otra manera, se trató de la demonización del cuerpo indígena.

Figura 1

La destrucción de la misión de San Sabá en la provincia de Texas y el martirio de los padres fray Alonso Giraldo de Terreros y fray José Santiesteban.



Nota. Detalle del Cuadro de José de Páez, siglo XVIII, Museo Nacional de Arte, México

El imaginario y la representación sobre el diablo en el noreste de la Nueva España, apareció prácticamente desde las primeras exploraciones en la región. Así, por ejemplo, a inicios del siglo XVI, el explorador Álvar Núñez Cabeza de Vaca (2009) mencionó en su relato que se aparecía entre los indios un ser al que llamaban Mala-Cosa, pequeño y con barbas. Este ser mataba a los indios en las fiestas y estaba vestido como hombre o como mujer, le ofrecían comida para que los dejara en paz, pero el ser nunca comía. Cuando le interrogaron dónde tenía su morada “les mostró una hendidura de la tierra, y dijo que su casa era allá debajo” (p. 45). Es en este punto que se traslada el imaginario europeo del infierno, debajo de la tierra, en el espacio nómada. El mismo Cabeza de Vaca (2009) alega que su travesía en el desierto puede ser observada como una especie de purga, de castigo divino por causa de los pecados cometidos, ilustrando el espacio como el infierno mismo, una tierra despoblada, sin gente, sin comida: “y tal era la tierra en que nuestros pecados nos habían puesto [...] de suerte que más estábamos cerca de la muerte que de la vida”(pp.19-25). Dicho de otra manera, se

observa claramente cómo el discurso occidental, descrito por el explorador, asemejaba el imaginario del infierno en un lugar que no existía, es a partir de entonces que el diablo habitaría entre los indios. Al no poder ahuyentarlo, la respuesta otorgada por Cabeza de Vaca y sus compañeros fue la creencia en Dios, puesto que él derrotaría a ese ser malo (como su nombre mismo lo indicaba, nombre claramente nacido de la invención europea y escrito en códigos castellanos “Mala-Cosa”). El objetivo era pues convertirse al cristianismo.

Ahora bien, Cabeza de Vaca escribió su relato mucho después de haber vivido su travesía. Es decir, escribió desde un espacio de socio-producción particular, desde perspectivas claramente definidas. Por tal motivo notamos lo siguiente, el discurso dicotómico entre los cristianos y los no cristianos se observa sólo en los últimos capítulos de su historia, dicho de otro modo, cuando en realidad se acercaba a la presencia europea. De tal forma que los indios crueles, malos, aparecen cuando él mismo sabe que en algún momento los cristianos harán presencia para salvarlo⁵. El discurso dicotómico entre los cristianos y los que no son, no aparece antes en los primeros capítulos. Se describen estos discursos según los intereses que Cabeza de Vaca quería mostrar al escribir su obra.

Se trató, pues, de un imaginario medieval trasladado e implantado en América. Expansión atlántica de la imaginación y de la invención que se alargó hasta el siglo XVII, e incluso el XVIII. En 1675, por ejemplo, el capitán Antonio Barcárcel, explorador y fundador de la provincia de Coahuila, al sur de Texas, relató que el demonio había poseído las almas de los indios durante tantos años, por lo que era urgente que se salvaran las almas por medio de la población del territorio, como la única forma de llevar la paz a la región (Portillo, 2019).

Del mismo modo describiría el capitán Alonso de León (De León, Chapa y Sánchez de Zamora, 1980) a la provincia del Nuevo Reino de León (ubicado al costado este de la provincia de Coahuila) en el siglo XVII: un espacio con ausencia total de Dios. En ese sentido, la provincia sería el infierno en la tierra y sus habitantes salvajes y bárbaros estarían propensos al pecado, al vicio y a las carnalidades por la victoria del demonio en el territorio. De León mencionaba que, según un informante indio, se aparecía un hombre bueno que les decía cosas buenas, y cuando este se iba, aparecía un hombre feo y malo para decirles cosas malas y persuadirlos para que no le hicieran caso al primero. Se trató de una clara referencia a Cristo y al demonio que se habían aparecido en la región, y que iniciaban una lucha constante para el dominio de las almas y de la tierra. Más allá de eso, de León incluso manipula la cosmogonía mexicana, basándose en las lecturas bíblicas y en los cronistas religiosos de la época, Juan de Torquemada y Francisco López de Gomara. El capitán argumentó que después del diluvio se repobló la tierra, incluyendo el Nuevo Mundo, y posteriormente Jesús mandó a sus discípulos a predicar a todo el globo. Alguno de estos discípulos (no menciona cuál) llegó al hemisferio americano a predicar y, aunque no se hallan muestras de ello, comenta de León, sí hay crónicas de europeos que demuestran que el dios Quetzalcóatl les dio a los indios leyes, ritos y ceremonias, y después partió en barco. Al entrar

⁵ Cabeza de Vaca vivió entre los indios del norte de América alrededor de 8 años, vagando por el desierto después de la infructífera expedición de Pánfilo Narváez, que terminó en naufragio en los albores del siglo XVI. En los primeros capítulos de su obra no muestra discursos negativos contra el indio, sino hasta que se va acercando a los españoles presentes en el noroeste de la Nueva España, comparando las visiones entre las dos sociedades.

los españoles, en 1500, ya no existía la verdadera doctrina porque los indios no la escribieron. La falta de escritura provocó de este modo que el demonio apareciera y creara supersticiones⁶. No solamente eso, sino que en el norte, según de León, Cabeza de Vaca vagó por el territorio enseñando al dios verdadero, y viendo Dios su abstinencia a la verdadera luz, los castigó con la ceguera hasta la llegada de los españoles.

Es decir, Alonso de León imaginó el viaje de un discípulo de Jesús y lo colocó como uno de los dioses aztecas; además, el periplo de Cabeza de Vaca en la región representaría otro intento más de posicionar a Dios en el territorio del noreste. De esta manera, la presencia española en el norte se justificó porque todo ser humano descendía del diluvio bíblico y todos habían recibido la palabra de Dios, aunque la hubiesen olvidado. El deber, por tanto, era retomar la verdad que llegaría, de nueva cuenta, por aquellos quienes la conservaron por la palabra escrita en caracteres latinos, se debía de esta forma reconquistar el territorio perdido frente al demonio.

De la misma manera, en 1597, los jesuitas de la misión de Santa María de las Parras, en la provincia de la Nueva Viscaya, comentaron que una india adoraba a una lagartija como si se tratara de Dios. Claramente, los hermanos de la Compañía de Jesús dotaron al animal con atributos demoniacos y, finalmente, lo lanzaron al fuego, a donde pertenecía (Zuillaga, 1976). Del mismo modo, en el *Manual* de confesión del franciscano Bartholomé García, escrito en 1760, hemos encontrado una disposición parecida; en la lista de preguntas sobre el primer mandamiento, el franciscano cuestionaba al nómada: “Quando canta el Tecolote, û otro pajaro, ô quando llora algun animal crees algo?” (p. 7). Dos preguntas más tarde, García (1760) arremetía: “Has llamado á el demonio?”(p. 8). El diablo por lo tanto fue igualmente representado, según el imaginario de los misioneros, bajo la figura de animales.

Así, las diversas visiones del pensamiento nómada -aquellos seres misteriosos que hacían presencia en el espacio- fueron ligadas al diablo por medio de las crónicas coloniales y la manera de contrarrestar su poder fue el convertirlos a cristianos. Por lo tanto, las visiones fueron construidas a la manera discurso que pudiese ser producido, vigilado y controlado.

Por otro lado, el imaginario del demonio también fue ligado al cuerpo indígena. Se trató pues de una demonización del cuerpo del nómada a partir de sus características físicas. El cuerpo entró en el discurso de control occidental, alimentado por el imaginario judeo-cristiano. Así, por ejemplo, el capitán Alonso de León (De León et al, 1980) dijo que un indio certificó la presencia de un ser maligno y feo. Se aparecía pues el demonio, según la racionalización de de León, con tatuajes corporales y con tocado de cabellos a la usanza nómada de cada nación. Es decir, el diablo se aparecía como los nómadas mismos, con sus diferencias identitarias en relación al cuerpo y al vestido. Dicho de otra manera, si el hombre era creado a la imagen y semejanza de Dios, el nómada, por su parte, era descrito a la imagen y semejanza del demonio. Por tanto, el enemigo universal ya estaba interiorizado en los nómadas y su barbarie arraigada.

⁶ Una de las críticas fundamentales del cronista jesuita José de Acosta versaba en la falta de escritura entre los indios de América (*Ver por ejemplo Bénat-Tachot, L., 2018*).

La tradición cristiana imaginó al diablo como un ser de apariencia despreciable, es decir con fealdad física, y normalmente coloreado de negro o rojo (Minois, 1998). Es de este modo que los tatuajes en el cuerpo nómada, relacionado con estos colores, fueron inmediatamente colocados en la figura imaginada del demonio. Así, el misionero franciscano Juan Agustín de Morfi (2010), quien viajó a la región de Texas en el siglo XVIII, describió el baile del mitote de los indios como un espectáculo terrorífico donde hombres y mujeres bailaban y aullaban “de suerte que ellos y ellas parecen demonios por los gestos que hacen y por el embije con que se pintan, ya de encarnado, ya de negro o ambos colores” (p. 63). Del mismo modo, los jesuitas describieron el color negro como demoniaco. La carta Anua de 1599 menciona, por ejemplo, que el demonio estaba instalado entre los indios de la Laguna como un hombre negro (Zuvillaga, 1976).

No sólo el cuerpo nómada fue relacionado con el diablo, algunas de las actividades de la vida nómada fueron igualmente demonizadas por los discursos del poder colonial. La práctica de la antropofagia era ligada claramente al demonio, y no analizada como una manera de producción de alimento y su forma ritualizada. Así, Alonso de León (De León et al, 1980) contextualizaba la antropofagia en la Nueva España, citando a José de Acosta y su descripción de los indios, en cuanto al consumo de carne humana en sacrificios. La situación del Nuevo Reino de León no era distinta, según las estimaciones del capitán los indios nómadas consumían la carne y los huesos tanto del amigo, como del enemigo. Por un lado, comían la carne del amigo en los bailes bajo el diabólico brebaje del peyote; por otro lado, consumían la carne del enemigo por venganza⁷.

Por otro lado, algunas de las acciones de los capitanes nómadas fueron descritas como diabólicas. El franciscano Juan Agustín de Morfi (2010), por ejemplo, describió que la figura del capitán en los indios de Texas no se obtenía por herencia, sino por realizar ciertas pruebas que consideraba diabólicas, como no comer durante algún tiempo en el bosque o herirse a sí mismo, de cabeza a pies, con un peine fabricado de hueso de pescado. El misionero remitía, de nueva cuenta, a la idea del bosque como espacio demoniaco y al color rojo que provocaría la sangre en el cuerpo de los capitanes.

El cuerpo femenino también fue particularmente leído discursivamente con estos mismos códigos. Recordemos que desde el Génesis Eva es castigada por Dios con el dolor del parto, por ende, toda aquella mujer que presentase dolores al dar a luz sería, pues, hija de Eva, en otras palabras, hija de Dios (Génesis 3:16). El dolor del parto sería una sensación humana. Morfi (2010), por el contrario, describió el parto de la mujer nómada como una actitud sin dolor, por ende, no vinculada a una sensación humana. Así, Dios no estaba presente en el norte de América. El religioso comentaba que cuando la mujer sentía que iba a parir, buscaba cerca un río y colocaba una estaca para sujetarse de ella, entonces “pare sin más auxilio [...] y se vuelve a la rancharía como si tal no hubiere sucedido” (p. 55). En otras palabras, el no sentir dolor de parto se refería a la nula presencia del dios cristiano en el desierto. Algo parecido mencionó el capitán Alonso de León (De León et al, 1980): las mujeres estando embarazadas no dejaban de realizar trabajos duros como cargar la leña, y al sentir que iban a dar a luz, solamente se hincaban y parían a manera de perros.

⁷ Para la relación del costo-beneficio de la antropofagia y su estrecho vínculo con la cultura, ver *Harris, M. 1999; y Lévi-Strauss, C. 2014.*

Otra actitud muy particular fue descrita por los jesuitas en la carta Anua de 1600, en la misión de Parras. Un hombre de edad avanzada imitaba las acciones de los cristianos a manera de burla, “tan dissimulado y sereno que, a quien no le conoce, se le figurará un Sant Hyerónimo o Pablo, primer ermitaño, y no es eso sino una zorra” (Zuvillaga, 1981, p. 676). Pero no era el único indio que realizaba este tipo de acciones, “muchas de estas cosas passan con los viejos” (Zuvillaga, 1981, p. 676). El imaginario del zorro puede ser trazado desde la Edad Media. Según Jacques Le Goff (2008), el zorro encarnaba a la trampa, al engaño. La imagen del zorro se diabolizó a partir de siglo XIII y se convirtió finalmente en el tramposo: “tal es la figura del zorro, entre la admiración y el odio, encarnación de comportamientos que se degradan de la inteligencia hacia el engaño y la traición por medio de la astucia” (p. 210).

De la misma manera, la expresión artística, como actividad nómada, fue igualmente vinculada al demonio. En la carta anua de 1604, los jesuitas mencionaron que cerca de la misión de Parras habían encontrado un sepulcro de huesos y de calaveras en una caverna, pintada con figuras en las piedras que ni el tiempo, ni el viento, ni el polvo, ni el agua habían borrado. De acuerdo con los jesuitas, se trató de la obra del diablo. Es evidente que los signos que los misioneros observaron eran las pinturas rupestres, realizadas por los nómadas, que representaban su cultura escrita y artística (Zuvillaga y Rodríguez, 1991). El jesuita Andrés Pérez de Ribas (1645) mencionó lo mismo en su obra, basándose en las cartas Anuas de la misión de Parras, agregando que el color rojo era claramente sangre.

En suma, el nómada fue relacionado como el “enemigo del género humano”, dotándolo de imágenes negativas en relación a su espacio de vivencia, aspecto físico y actividades cotidianas. De este modo, el poder colonial representó al nómada con epítetos negativos, ligados al demonio, que lo convertían en un enemigo que se debía -por cualquier vía- derrotar, al mismo tiempo que se identificaba a sí mismo como el grupo social que tenía que realizar dicha tarea en dos vertientes: por un lado, la conquista armada identificando a los españoles como soldados de Cristo que emprendían hazañas militares contra el demonio; y por el otro, una evangelización que colocaba a los misioneros como mártires, luchando frente al diablo.

Finalmente, el último estadio del proceso de creación del imaginario sobre el infierno instalado en el noreste de la Nueva España pasó por los códigos de la autoidentificación del poder colonial, como luchadores contra el demonio. De este modo, los cronistas militares edificaron un discurso creado a partir de imágenes dicotómicas de diferenciación; es decir, los militares se representaron a sí mismos como los soldados de Dios, en tanto que a los nómadas los imaginaron como las huestes del demonio o a través de relatos exaltando las penurias del proceso de conquista del territorio desértico. Por su parte, los misioneros inventaron toda una representación dantesca del infierno en sus crónicas; en otras palabras, la visión medieval de salvación y de llegada al paraíso a través de un viaje al infierno.

Estas dos visiones son complementarias, pues muestran las dificultades que los cronistas vivieron para adentrarse a conquistar o evangelizar en el infierno-desierto. Así, por ejemplo, Cabeza de Vaca (2009) se lamentaba de realizar su periplo en el norte, aunque aceptando su modo de vida por decisión divina. Dicho de otra manera, se trataba, desde la perspectiva del explorador, de una especie de prueba que debía ser superada. La idea de martirizarse a sí mismo en el discurso llevó al propio Cabeza de Vaca a compararse con Cristo vagando por el desierto y cargando la cruz, que se traducían en el noreste por medio del calor agobiante del

sol, la carga pesada de leña espinosa, la falta de alimento y la voracidad de los mosquitos, por lo que no tiene otro remedio más que pensar en lo que sufrió Cristo para la salvación de las almas.

Las penurias se observaron del mismo modo en las expediciones militares. Cuando, a finales del siglo XVI, el explorador Castaño de Sosa (Temkin, 2015) salió de la villa de Almadén rumbo al Nuevo México, relató su travesía en códigos de lamentación en cuanto a la obtención de comida y de agua. Los occidentales no tenían el conocimiento pragmático de la producción de alimento en el desierto como sí lo tuvieron los nómadas. Por tal motivo, la crónica siempre señaló la falta de agua en la zona. Es decir, se trataba de una lucha interminable por la obtención del líquido y del alimento, y era el mismo Dios quien los ayudaba cuando al fin los encontraban en ese paraje desértico.

No solamente la falta de agua o de alimento fueron motivo de sufrimiento. El clima mismo de la región fue otra forma de martirio. En la misma expedición de Castaño de Sosa (Temkin, 2015), se relató que algunos hombres fueron atacados por indios y despojados de sus posesiones durante el invierno. Una india salvó las vidas de los soldados al darles un raquítico alimento: “y fue tan poco que a penas cupo a puñado a cada uno, que si no fuera por aquello perecerían de hambre y de frío y de nieves y aires que los habían en extremo” (p. 159). Líneas más adelante, se juega con el lector a quien se dirige el escrito señalando “cada uno considere el trabajo que estos hombres pasaron” (p. 159).

Castaño de Sosa, por otro lado, era perseguido por la Inquisición como lo fue su superior, el adelantado del Nuevo Reino de León Luis de Carvajal, por prácticas judaizantes. Es por tal motivo que abandonó la villa de Almadén para adentrarse en el Nuevo México; sin embargo, esta empresa la realizaría sin permiso expreso, desafiando a las autoridades del virreinato. Ahora bien, el discurso de Castaño de Sosa representó un esfuerzo por ganarse el favor del rey, pues se sabía perseguido. Por esta razón decide conquistar, para el rey y para Dios, 17 pueblos indios y, de este modo, expandir las posesiones reales. Cabe destacar que todo ello lo realizó bajo el frío, la nieve, el hambre; es decir, bajo penurias que no duda en describir en su crónica, en otras palabras, con la creación de la memoria escrita y con testigos. Se trató así de un discurso elaborado para una posible defensa contra aquellos quienes lo perseguían.

Alonso de León (De León et al, 1980), por su parte, que dedicó su obra al inquisidor y amigo don Juan de Mañosca, estableció que uno de los objetivos por los cuales se animó a escribir su historia del Nuevo Reino de León, fue por “ver tantos y tan grandes trabajos de algunos de los españoles; de tantos como quizá con tan buen celo han perecido a manos de estos bárbaros, sepultados en las cavernas del olvido” (p. 4). Dicho de otro modo, se observa la clara voluntad de vencer el olvido y alcanzar las páginas de la historia a través de las hazañas militares representadas y descritas bajo la figura de penurias⁸.

Ahora bien, en el texto de Chapa (De León et al, 1980) se observa que el cronista colocó al capitán Alonso de León en una posición privilegiada. Chapa había trabajado en el servicio de capitán, y había explorado y conquistado el Nuevo Reino de León a su lado. De tal suerte

⁸ Ya Roger Chartier explicaba la emergencia de los escritores en dedicar sus obras a personalidades socio-políticamente importantes. *Ver Chartier, R. 1995.*

que Chapa elaboró un discurso para que Alonso de León fuese reconocido como uno de los grandes descubridores del Nuevo Mundo gracias a sus hazañas militares, incluso llegándolo a comparar con Cristóbal Colón, para no permitir que en lugar de premios recibiera ingratiudes. Así pues, se da a la tarea de alabar sus proezas y relatar los peligros que se vivió en dichas empresas:

atravesando tierras incógnitas, pasando por tantas y tan belicosas naciones de indios bárbaros, con menos de cien hombres, y muchos de ellos no experimentados en estas milicias, teniendo en estos descubrimientos una invencible constancia en tan inmensos trabajos y fatigas, no faltándolo oposiciones; resistiendo con prudencia la ignorancia presumida de algunos y la malicia de otros, que sin experiencia alguna iban contra sus dictámenes”. (p. 252)

Se construyó de este modo un discurso representando al militar como un mártir que sufría sus hazañas en busca de la gloria eterna en las páginas de la historia. Se trató sin duda, de un intento de inmortalización a través de las armas, por medio de los discursos elaborados por uno mismo o por terceros.

El trabajo de los misioneros fue descrito del mismo modo como un martirio. Su objetivo era claramente la evangelización del cuerpo social indígena. De tal modo que los franciscanos representaron la labor misional como el cultivo de la vid en el desierto. El cultivo de la viña del señor en el infierno-desierto era análogo al cultivo de las almas, cuyo fin era su salvación. Los misioneros debían construir (es decir metafóricamente cultivar en el espacio vacío) iglesias y programas de evangelización, solos y, a veces, sin ninguna ayuda por parte de los indios, pues éstos se iban de las misiones, robaban alimento y ganado, y estaban en constante guerra con otros grupos nómadas (De León et al, 1980). Por su parte, los jesuitas también representaron el trabajo misional como una forma metafórica del cultivo y de la vegetación, separando lo bello de lo espinoso, relacionado con las lecturas bíblicas del Viejo Testamento y con el imaginario construido sobre la flora desértica (Gén 3, 18; Pro 22, 5). La carta anua de 1597 se refería a que en la tierra yerma del noreste “aunque no deja la divina providencia con su altísimo consejo de entresacar algunas flores de entre estas espinas, pues de los niños bautizados mueren algunos con la gracia baptismal” (Zuvillaga, 1976, p. 232).

La representación bíblica del pasaje de Jesús y de Pedro, en relación a la pesca de hombres y no de peces, se dibujó del mismo modo en la construcción discursiva de los jesuitas en el infierno-desierto. Sus hazañas se referían a la pesca como metáfora del bautismo (Mt 4, 18-20). Incluso, cuando no se bautizan muchos nómadas, los ignacianos comentaban que el cebo no era bueno, relacionándolo claramente con la acción de la pesca (Zuvillaga, 1976). Todo ello enmarcado en los arduos trabajos que llevaban a cabo los jesuitas para ganar las almas en favor de Dios: “no cesan nuestros Pescadores, de día y de noche, de hechar sus redes, para traer almas a la Yglesia de Christo” (Zuvillaga, 1976, p. 627).

Por su parte, el franciscano Juan Agustín de Morfi (1964) relató algo parecido en su *Diario*, escrito en el siglo XVIII, referente al clima como penuria. En su viaje hacia el norte, describió día a día su periplo, puntualizando la presencia de frío, vientos, lluvia y tipo de caza para la obtención de alimento o incluso las pulgas presentes en su catre como una forma molesta para conciliar el sueño.

En ese mismo sentido, la actividad misional fue representada como sufrimiento en el infierno-desierto, no sólo por la propia pluma, sino también por la de sus contemporáneos. A finales del siglo XVII, el explorador Antonio Barcárcel (Portillo, 2019) se dirigía al marqués de Aguayo, don Agustín de Echevers, para comentarle que los frailes franciscanos que lo acompañaban andaban arrostrados y pobres. En el mismo siglo, en la crónica del italiano Juan Bautista Chapa (De León et al, 1980) se desprende el parecer del fraile franciscano Francisco de Ribera sobre el tema de la esclavitud en el noreste de la Nueva España. El franciscano parece alentar la esclavitud de los indios por diversas razones; una de ellas era que los enemigos -léase indios nómadas- buscaban destruir a los españoles. Más adelante indicaba que era en ese contexto de guerra en que se debían enfrentar los sacerdotes presentes en el Nuevo Reino de León. Páginas más tarde, el mismo Chapa agregó que las naciones de indios atacaban constantemente la provincia “para que vea el lector el trabajo que han pasado los pocos españoles que han vivido en este reino y con cuántos sobresaltos” (p. 189).

Del mismo modo, se relataron quejas sobre la falta de misioneros en la zona. Entre otras razones, este tipo de discurso se creó para enfatizar el trabajo y los martirios de los propios misioneros, en contraposición de los que no lo hacían. De este modo, el general Fernando Sánchez de Zamora (De León et al, 1980) relató que había sólo dos misioneros para el área circundante a los Llanos en el Nuevo Reino de León: “los trabajos y necesidades se les convertían en gloria y conveniencia, y al tamaño de padecerlas, tanto más se acrecentaba el ánimo de multiplicar las conversiones y dedicar templos a la Divina Majestad” (p. 232). Es decir, en un primer momento, los frailes son comparados con aquellos que no realizan la labor evangelizadora, son ellos pues los que trabajan y sufren en el desierto-infierno por y para Dios. Además, se vislumbraba el excepcional y arduo trabajo que, desde el punto de vista del general, sería descrito como martirio y como dificultad; pues describe penurias, necesidades y la falta total de ayuda, todo ello enmarcado en un ideal de obtención de la gloria divina, y una posible entrada al paraíso.

Ahora bien, este tipo de discursos no solamente fueron contruidos en los siglos coloniales, sino que se arrastraron hasta el positivismo del siglo XIX. Uno de los objetivos fundamentales de la corriente positivista, lo sabemos, era la idea de progreso a la manera occidental. Por tal motivo, algunos historiadores mexicanos del siglo XIX se encargaron de continuar el imaginario del martirio, colocando al misionero y al conquistador bajo la figura del héroe a través del prisma de la idea del progreso de la Iglesia y del Estado monárquico, en contraposición de las sociedades nómadas salvajes. Así por ejemplo, el historiador Esteban L. Portillo (2019), miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, escribió una historia sobre el estado de Coahuila en 1886 calcando estas representaciones: “si es laudable y digna la intrepidez y valor de los colonos españoles en penetrar en desconocidas regiones, arrastrando inminentes peligros y penalidades; cercados de enemigos por todas partes, no lo es menos el celo evangélico de aquellos varones apostólicos, que sin más armas que un crucifijo y su breviario desafiaban la muerte, creyendo encontrar a cada paso las palmas del martirio” (p. 118).⁹

⁹ La obra de Portillo, donde se publicó también el manuscrito de Antonio Barcárcel, fue originalmente publicada en 1886. En este trabajo citamos la edición del año 2019.

Portillo (2019) describió la labor misional y conquistadora del franciscano Juan Larios y del capitán Antonio Barcárcel como una hazaña de hombres intrépidos y de temerosos conquistadores de tribus indomables, de tal forma que su vida debería figurar en la historia de Coahuila, como almas de una titánica empresa. Por lo tanto, se trató de una visión del progreso, vinculado la idea de civilización que se venía gestando desde la Edad Media con una voluntad que trataba de rescatar las hazañas de los militares y los trabajos de los misioneros para colocarlos como héroes de la historia colonial, al mismo tiempo que los coronaba con los laureles de la gloria.

En conclusión, el espacio del infierno ligado a los territorios vacíos de civilización occidental fue anclado en los territorios americanos que no habían sido domesticados y controlados por el poder colonial; de tal forma que el desierto del noreste de la Nueva España sería representado como el hábitat del demonio. En su tentativa por controlar el espacio, se construyeron discursos demonizando el cuerpo del indio nómada, a la par que sus actividades cotidianas se describieron como acciones demoniacas. Estas representaciones del espacio y del nómada constituyeron una de las tantas justificaciones para realizar la conquista y la evangelización de militares y misioneros, que a su vez se autoidentificaron como verdaderos soldados de Cristo luchando contra el demonio para alcanzar la gloria terrena y celeste.

En suma, las hazañas de los militares representadas por la palabra escrita, mostraron una serie de dificultades para engrandecer los dominios de la Corona española por medio de la conquista, con el claro objetivo de buscar el favor de las autoridades coloniales. Por otro lado, las penurias representadas por los misioneros siguieron el imaginario dantesco que permitía la entrada al paraíso por medio de su labor evangelizadora en un viaje a través del infierno.

Esta lógica de pensamiento y praxis dejó entrever un razonamiento que dictaba que: una vez poblado el desierto por los occidentales, ya no sería más desierto; una vez domesticado el espacio, el estigma sobre el infierno era borrado. En ese sentido, el nómada entró en una lógica identitaria bicéfala: por una parte, si ejercía el nomadismo sería por ende vinculado a la figura de salvaje; por otra parte, si fuese reducido en las misiones, presidios, haciendas o pueblos, dejaría de ser bárbaro para instalarse en una dinámica de modos de producción y de esquemas religiosos que producían capitales económicos y simbólicos al servicio de los intereses del poder colonial. La condición de salvaje era así basada sobre pilares económicos, políticos y culturales, y sobre un discurso imaginario que identificaba al nómada con lo infernal. Según la óptica colonial, cuando se realizaba la integración del nómada al mundo occidental y sedentario, formaría parte de una sociedad cristiana que lo hacía salir del cuerpo social indígena en un proceso lento y constante. En consecuencia, como lo hemos mostrado, el término de desierto se refería a una categoría política y cultural de acción, y no a una conceptualización geográfica. De esta manera, el modo de vida sedentario suponía la destrucción de la vida anterior. La integración del nómada implicaba, del mismo modo, el paso de una frontera exterior a una frontera interior, marcadas por la cultura, donde la posibilidad de regresar a la vida anterior, al nomadismo, sería fracturada e impedida por el poder colonial, en su necesidad de control de los espacios y de las almas. (Valdés et al, 2012)

Referencias

- Bénat-Tachot, L. (2018). “¿Pintura caracteres o jeroglíficos? Reflexiones sobre la percepción de los sistemas gráficos mesoamericanos en las crónicas indianas del siglo XVI”. En Giudicelli, C. (coord.), *Luchas de clasificación: Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reappropriación*. Buenos Aires: Protohistoria ediciones.
- Cabeza de Vaca, A. (2009). *Nafragios y comentarios*. 4ªed. México: Porrúa.
- Caivaillet, C. (2010). “El proceso colonial de invención de fronteras: tiempo, espacio, culturas”. En Giudicelli, C. (ed.), *Fronteras movilizadas: Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: El Colegio de Michoacán.
- Chartier, R. (1995). *Sociedad y escritura en la Edad Moderna: la cultura como apropiación*. México: Instituto Mora.
- Fábregas Puig, A., Nájera M. y Román, J., (coords.) (2008). *Continuación y fragmentación de la gran chichimeca*. México: Universidad Autónoma de Coahuila.
- García B. (1760). *Manual para administrar los santos sacramentos de penitencia, eucaristía, extrema-unción y matrimonio: dar gracias después de comulgar, y ayudar a bien morir a los indios de las naciones: pajalates, orejones, pacaos, pacóas, tilijayas, alasapas, pausanes y otras muchas diferentes, que se hallan en las misiones del río de san Antonio, y río Grande, pertenecientes a el Colegio de la Santísima Cruz de la ciudad de Queretaro, como son: los pacuâches, mescâles, pampôpas, tâcames, chayopînes, venados, pamâques, y toda la juventud de pihuiques, borrados, sanipaos y Manos de Perro*. México: María de Rivera.
- Harris, M. (1999). *Bueno para comer: Enigmas de la alimentación y cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Le Goff, J. (1985). *L'imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard.
- Le Goff J. (2008). *Héros et merveilles du Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- Lévi-Strauss, C. (2014). *Todos somos caníbales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León, A. de, Chapa, J. B. y Sánchez de Zamora, F. (1980). *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México*, ed. de Cavazos Garza, I. Monterrey, México: Ayuntamiento de Monterrey.
- Minois, G. (1998). *Le diable*. Paris: PUF.
- Morfi, J. A. de. (1964). *Diario y derrotero (1777-1781)*. ed. de del Hoyo, E. y McLean, M. D. Monterrey: Instituto de Estudios Superiores de Monterey.
- Morfi, J. A. de. (2010). *Relación geográfica e histórica de la provincia de Texas o Nueva Filipinas, 1673-1779*. ed. de Curiel Defossé, G. México: UNAM-CONACULTA.
- Niza M., Mendoza, A. de y Vásquez de Coronado, F. (2015). *Descubrimiento de las siete ciudades de Cibola y Quivira*. 2ª ed. México: Universidad Autónoma de Sinaloa.

- Ortelli, S. (2011). “Del despoblamiento a la aridez: El septentrión novohispano y la idea de desierto en la época colonial”. En Trejo Barajas D. (coord.), *Los desiertos en la historia de América. Una mirada multidisciplinaria*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Universidad Autónoma de Coahuila.
- Portillo, E. L. (2019). *Apuntes para la historia india de Coahuila y Texas*. Introd. y notas de Escobar Díaz de León, R. Saltillo, México: Colegio San José.
- Pérez de Ribas, A. (1645). *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras y fieras del nuevo orbe*. Madrid: Alonso de Paredes.
- Rozat Dupeyron, G. (1995). *América, imperio del demonio: Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Sahagún, B. de. (2019). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 11ª ed., 13ª reimp. ed. de Garibay, A. M. México: Porrúa.
- Temkin, S. (2015). *Gaspar Castaño de Sosa: Conquistador, explorador, fundador*. Saltillo, México: Universidad Autónoma de Coahuila.
- Todorov, T. (1996). *La conquista de América: El problema del Otro*. 7ª ed. México: Siglo XXI.
- Valdés, C. M. (2011). “El desierto como interpretación y convivencia: Visiones de militares y religiosos de la región árida del centro norte mexicano entre los siglos XVI y XIX”. En Trejo Barajas D. (coord.), *Los desiertos en la historia de América. Una mirada multidisciplinaria*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Universidad Autónoma de Coahuila.
- Valdés, C. M., Fábregas Puig, A., Nájera, M. (2012). *Dinámica y transformación de la región chichimeca: Seminario permanente de estudios de la gran chichimeca*. México: Universidad Autónoma de Coahuila.
- Zuvillaga, F. (1976). *Monumenta Mexicana VI (1596-1599)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Zuvillaga, F. (1981). *Monumenta Mexicana VII (1599-1602)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Zuvillaga, F. y Rodríguez, M. A. (1991). *Monumenta Mexicana VIII (1603-1605)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

IV Capítulo

El mito de las pérdidas territoriales como parte del imaginario boliviano

Roberto Fernando Gonzales Michel¹

Resumen

El presente trabajo es un intento de analizar la maleabilidad y plasticidad constitutivas de la vida social, poniendo en evidencia las formas en las que la sociedad reconfigura instituciones y sentidos morales, en este caso, a través de la educación; más específicamente, mediante la enseñanza de la historia a estudiantes, a través de la malla curricular planteada por el gobierno nacional. Para tal fin, se analizará la implicancia del discurso histórico empleado en la enseñanza desde la reforma educativa de 1953, haciendo hincapié principalmente en la instrucción referida a las pérdidas territoriales de Bolivia desde 1825 hasta 1935, y cómo esta se ha convertido en un mito societario (mapa del luto) que genera una percepción de los bolivianos hacia sí mismos, convirtiendo las enseñanzas de las pérdidas territoriales en un arquetipo o “Hades” del imaginario colectivo boliviano. De la misma manera, esta ponencia pretende visibilizar como el discurso histórico, referido a las pérdidas territoriales puede constituirse en la base de la creación de una representación social que desencadena cambios sociales, mediante la cimentación no solo del imaginario, sino de la identidad boliviana. De esta forma, estas representaciones construidas sobre datos históricos incompletos o tergiversados, han llegado a reemplazar como verdad a los datos históricos probados, a la par que la edificación societaria derivada de estos imaginarios ha permitido que la política se sirva de estas construcciones sociales a fin de ejercer el poder político.

Palabras clave: Historia, cartografía, imaginario social, educación, pérdida territorial, Bolivia.

Introducción

Una de las primeras lecciones sobre historia que se imparten en los colegios bolivianos, independientemente de su nivel socioeconómico, es aquella referida a las pérdidas territoriales. Es así que, el mapa que describe tales pérdidas se ha convertido en la primera imagen que es integrada en la conceptualización histórica de los escolares sobre la relación de su país con sus vecinos continentales. Sin embargo, y a pesar de que esta lección es impartida a manera de catequismo, con poca o ninguna revisión por parte de las autoridades educativas nacionales, pocos académicos consideran que esta visión de la historia de Bolivia este sustentada por los datos históricos fehacientes. A pesar de estos hechos, la visión de Bolivia como la eterna perdedora, en términos de confrontaciones bélicas y defensa de su territorio, ha adquirido el estatus de hecho para la mayoría de las personas dentro y fuera del país, conformando, de esta manera, una de las bases del imaginario colectivo boliviano. Todo

¹ Abogado por la Universidad Católica Boliviana San Pablo, Estudiante de Historia en la Universidad Mayor de San Andrés. aigilos7@gmail.com

esto, nos lleva a preguntarnos ¿cuál es el origen de este mito, de este mapa? ¿cuáles son sus raíces en la historia? y ¿de qué manera se implementó?

Los límites de los países nación del siglo XIX

Las raíces históricas de este mapa pueden encontrarse en interpretaciones particulares de hechos históricos acontecidos, principalmente, a partir del siglo XIX.

A inicios del siglo XIX, y cabalgando la ola de revoluciones resultantes de los ejemplos de las trece colonias de Norteamérica y Francia, se crean varios estados nacionales en las antiguas posesiones españolas en América del Norte, del Centro y del Sur. Dichos estados se verían implicados durante la totalidad del siglo XIX y una buena parte del siglo XX, dirimiendo sus fronteras nacionales, siendo que la última confrontación militar sobre disputas territoriales se daría en 1995 (Marcelle, 1995), al cerrar el siglo XX. La raíz de estas confrontaciones se encuentra en las bases históricas que darían paso a la creación de los ya mencionados estados nacionales. Bolivia, en particular, al encontrarse geográficamente en el centro del continente, con fronteras de una extensión considerable, enfrentaría diversos conflictos y disputas, tanto armadas como diplomáticas, sobre la extensión real de su territorio. Las mencionadas desavenencias se fundan en la poca claridad respecto a cuáles son los límites reales entre las nuevas naciones en el siglo XIX; confusión comprensible por la imprecisión de los mapas existentes. Es así que, muchas veces, los reclamos territoriales se fundan en territorios mal delimitados o en delimitaciones territoriales superpuestas entre sí. De esta manera, es que debemos revisar los antecedentes coloniales, a fin de ser capaces de ver una aproximación a la realidad de los territorios de las naciones del siglo XIX en Sudamérica, en general, y de Bolivia, en particular.

Cartografía colonial siglos XVI-XIX

El antecedente más antiguo que abre paso a la cartografía republicana del siglo XIX está basado, en gran medida, en el Tratado de Tordesillas, entre los imperios coloniales español y portugués. Esta antigua y arbitraria división del *Nuevo Mundo* –en un momento en el que no se contaba siquiera con mapas confiables de este “Nuevo Mundo”–, permite el desarrollo de colonias españolas al oeste del continente, mientras que abre la costa atlántica a la colonización para la población portuguesa, misma que irá construyendo las bases del actual Brasil. Entre los siglos XVI y XVII, el movimiento natural de la historia dará lugar a numerosas mutaciones administrativas y territoriales de la denominada América hispana (Belaúnde, 1994).

Ya en el siglo XVIII, y como resultado de las presiones externas expresadas por las constantes guerras internacionales que involucran a España, así como los conflictos internos derivados, en gran medida, de la insatisfacción con tales políticas internacionales, el imperio español termina por ser debilitado fatalmente, sumiéndose en una profunda y severa crisis. Ante tal situación, se intenta implementar las reformas borbónicas, de carácter administrativo y legal, mismas que también cambiarían muchas de las administraciones territoriales en el marco de un reordenamiento económico y político tanto de la metrópoli como de sus colonias. Es de esta manera que surgen el virreinato de Nueva Granada (en 1717, que reúne las audiencias de Panamá, Santa Fe de Bogotá y Quito), el virreinato del Río de la Plata (en

1776, que comprenderá los actuales territorios de Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay). (Bottineau, 1994)

Es importante destacar que las fronteras entre las audiencias y capitanías se rigieron, desde el siglo XVI, bajo los criterios administrativos de las autoridades coloniales y, en ciertos casos, incorporando criterios ligados a la evangelización. Por otra parte, el siglo XVIII y las reformas introducidas dan paso a la existencia paralela de tres grandes virreinos hispanos en la América del Sur: Nueva Granada, Perú y el Río de la Plata; sin embargo, las fronteras de los mismos también serán porosas y cambiantes, como lo demuestra la adscripción de regiones limítrofes a distintas dependencias virreinales: el vasto territorio amazónico de Maynas integra la Audiencia de Quito, pero también el Virreinato del Perú; y la audiencia de Charcas ve roto su tradicional vínculo con el Perú al asignarse su pertenencia al Virreinato del Río de la Plata.

A inicios del siglo XIX, y como resultado directo de las reformas borbónicas, que no solo empobrecen a la clase media criolla de las colonias españolas, sino que presionan más allá del punto de quiebre a las poblaciones indígenas (mismas que protagonizarían dos importantes levantamientos), se puede ver una generalizada crisis del imperio de ultramar. Lamentablemente para España, tal crisis llega a coincidir con la invasión napoleónica a la metrópoli. En este contexto, las juntas de gobierno de las principales ciudades del continente irán consolidando un proceso emancipatorio, cuyos antecedentes pueden rastrearse desde décadas atrás (Turner, 1986). Como se sabe, este es fundamentalmente impulsado y conducido por élites criollas urbanas, cuyo desapego con respecto a la metrópoli se va reforzando a través del paso de los siglos, y es avivado aún más por la llegada y la dispersión de los ideales de la ilustración y de la revolución francesa. De esta manera, la cartografía de las nuevas naciones se va diseñando en función de las fronteras coloniales y, en 1810, se establecen como el hito temporal para la demarcación de los límites que moldearán las nuevas cartografías republicanas. El principio del *uti possidetis iuris* se complementaría, en teoría, con el de la libre determinación de los pueblos para fundamentar estas fronteras (Nguyen, 1994).

Las nuevas repúblicas centro-andinas nacen bajo la gesta emancipadora de las corrientes libertadoras del norte y del sur, las cuales se encarnan en las figuras de Simón Bolívar y José de San Martín, respectivamente. Al igual que buena parte de los Estados-nacionales europeos, este proceso supone la elaboración de una historiografía destinada a tratar de articular una singularidad cultural, un tipo de historia colectiva compartida y una territorialidad, siendo esta última basada en un sentimiento cuasi mitológico de continuidad desde los tiempos pre-hispánicos (Anderson, 1993). No obstante, el peso de las cartografías y las delimitaciones administrativas coloniales llevarán de manera continua a estas nuevas naciones al conflicto armado.

Es así, que al finalizar la lucha armada por la independencia, y en un marco de alianzas de poder y represión política, Bolivia nace como estado independiente sobre la base de la administración colonial jurídica de la Audiencia de Charcas en 1825 (Demelas, 2009). En el hasta entonces “Alto Perú”, coexisten intereses de caudillos militares y terratenientes con el mantenimiento de antiguas estructuras comunales (Ayllus), particularmente, la parte occidental andina del país (Hylton y Thomason, 2010). A esto se adicionan las funestas

consecuencias de los hechos acontecidos entre 1879 y 1880 –que se inician con una sequía devastadora a nivel nacional, seguida de una importante plaga que llega a devastar el occidente del país, culminando con la Guerra del Pacífico–: modificación del panorama social y la perturbación irremediable de los equilibrios previos. Aun así, llegado el primer siglo de vida republicana, se observa una creciente concentración de tierras entre los grandes hacendados andinos, cuya creciente fortuna se logra en base a la expoliación de tierras indígenas (Saignes, 1982). En las primeras décadas del siglo XX, Bolivia es testigo de la lenta configuración de una clase media en las principales urbes del país que, por su origen eminentemente mestizo, se vinculará profundamente con los ayllus rurales.

La geografía del siglo XX

Entre los siglos XIX y XX, Bolivia se enfrenta a múltiples problemas sociales, políticos y económicos. Al igual que la mayor parte de los países sudamericanos, Bolivia se enfrenta a la necesidad de construir una narrativa oficial que consolide en el imaginario de sus ciudadanos la existencia del utópico Estado-nacional, al estilo europeo. En ese sentido, definir la cartografía oficial conduce a Bolivia a afrontar problemas limítrofes con todos sus vecinos y queda en el imaginario popular la noción de pérdida de más de la mitad del territorio inicialmente poseído. Si bien la pérdida del litoral y de parte del Chaco dejan profundas huellas en la construcción de la narrativa de la derrota, Brasil, Perú y Argentina también son percibidos como países que participan de la amputación del territorio nacional, aunque se reconoce y cuestiona la inoperancia de las élites gobernantes (Demelas, 2009).

Fjerne Naboer (s.f.) sintetiza, por su parte, el conjunto de pérdidas territoriales bolivianas como un hecho en favor de todos los países con los cuales limita:

Bolivia nace a la vida independiente con una extensión territorial de 2.300.000 Km². En los 59 años de la época republicana, por cesiones compulsivas a favor de Chile y de Brasil, perdió 270.000 Km². En la segunda época de 68 años, perdió 850.000 Km². En total las pérdidas sumaron 1.120.000 Km². (p.1)

Estas pérdidas territoriales se complementan con el famoso mapa Linares de 1859, que lleva el nombre del presidente que lo hizo diseñar; dicho mapa enseña, al mismo tiempo, la hipertrofia de los espacios fronterizos del este y el alto nivel de desconocimiento de los espacios orientales. En varios lugares, los topónimos se superponen sobre regiones desconocidas: el territorio Otuquis y las extensiones desérticas del Chaco. Incluso marcas hidrográficas tan importantes como el río del Pilcomayo no están bien delimitadas, por cuanto se refiere a algunos afluyentes de tal río como: “probable brazo de que hablan Patiño y otros viajeros” y “segundo brazo supuesto del Pilcomayo”. La muestra más palpable de la ignorancia cartográfica está en las representaciones del norte, donde el cartógrafo, convenientemente, posiciona el escudo nacional boliviano sobre regiones que para ese momento son no solo totalmente desconocidas, sino que se presentan como territorios prácticamente inexplorados. Es en este punto en el que la comunidad historiográfica concuerda en la existencia de este alto nivel de desconocimiento en cuanto a varias regiones geográficas, supuestamente bajo la soberanía boliviana. “Aún en 1859, año de la publicación del primer mapa de la Bolivia Republicana, era evidente que existían grandes territorios desconocidos total o parcialmente para la sociedad republicana” (García Jordan, 2001).

La realidad reflejada por el mapa Linares es aquella de la dualidad del territorio boliviano, entre la región tradicionalmente ocupada y con presencia de desarrollo urbano y las tierras periféricas de segunda importancia con relación al macizo andino. De esta manera, es que el concepto de dualidad territorial se convierte en un tema central en el pensamiento geopolítico boliviano desde el Siglo XX. Por su parte, el autor Jaime Mendoza, en su obra *El factor geográfico en la nacionalidad boliviana* de 1925, explica que la esencia de la nación queda en el macizo andino. Este particular análisis establece que las tierras perdidas, listadas en las supuestas desmembraciones territoriales, “no constituían una parte esencial para la nación boliviana” (Mendoza, 1978). Posteriormente, la guerra del Chaco y su desenlace confirman la idea de que los territorios centrales de Bolivia se concentran alrededor de los Andes, así como la falta de claridad en cuanto a los territorios asignados para cada uno de los estados nación de Sudamérica (Rahi y Agüero-Wagner, 2006). La articulación territorial tradicional de Bolivia en los siglos XIX y XX se concentra en el núcleo andino, lo cual lleva a concluir que esa es la razón por la cual ningún ejército foráneo consiguió ocupar el Altiplano boliviano en toda su historia. Este hecho puede comprobarse con dos hechos históricos puntuales: la difícil penetración de las armadas libertadoras entre 1810 y 1817, que vinieron de Buenos Aires, y la imposibilidad para el ejército peruano de Agustín Gamarra de tomar el altiplano en 1841 (Gutiérrez, 1916). Por lo tanto, esta representación del territorio conduce a re-imaginar los territorios más alejados del núcleo andino tradicional de Bolivia, como zonas de amortiguación entre el núcleo central y sus países vecinos (Fifer, 1972).

Las reformas educativas de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX

La implementación del mapa Linares como base indiscutible del currículo histórico de Bolivia tiene su origen en dos reformas educativas, diferentes en cuanto a su concepción política, pero con similares ambiciones de homogenización social.

La reforma educativa liberal (1900-1920) y su planteamiento de nacionalidad boliviana se da en el contexto de la secuela de la Guerra Federal (1898-1899); dicho conflicto se salda con la victoria del partido liberal y su consecuente instauración en el poder. El auge de la goma y el comienzo de la era del estaño fueron factores determinantes para el éxito del período liberal. El pensamiento liberal estaba fuertemente influenciado, en cuanto a su política exterior, por los eventos de la derrota de la guerra del Pacífico. De este modo, gran parte de la política interna se orientaría a solucionar las problemáticas que surgieron de la ya mencionada derrota bélica (Iño, 2012^a).

El partido liberal proclamó a la educación y su desarrollo como una de sus prioridades. Es fundamental mencionar que una de las banderas de los liberales fue la instrucción obligatoria y gratuita para los sectores mayoritarios. De esta manera, se buscaba una “regeneración” con un doble proyecto político: por una parte, modernizar el país para encaminarlo hacia el progreso positivo; y por otra, reforzar la nación y unidad. En ese marco, se inició con la enseñanza de las pérdidas territoriales y la unificación de los imaginarios nacionales entorno a las mismas.

De esta manera, la educación fue concebida como la herramienta preeminente para consolidar la nacionalidad boliviana, que se consideraba un requisito indispensable para el progreso. Esto se encamina al hecho de que se debía crear una conciencia de pertenencia nacional para reforzar el sentimiento de una identidad común (Bridikkhina, 2009). Por ello, los principales objetivos de la reforma se referían a la “civilización” y al “progreso”, mediante un sistema educativo estatal, unificado y moderno, con escuelas y colegios fiscales y laicos; iniciativas de acceso a la educación para las mayorías, con escuelas ambulantes para la instrucción de indígenas; aplicación de métodos pedagógicos; modificación de planes de estudio (nivel primario y secundario); aplicación de misiones pedagógicas; creación de escuelas normales, técnicas y de agricultura; y la incursión de la educación del cuerpo (Iño, 2009).

La formación de la ciudadanía se orientó a la integración de la mayoría indígena al Estado boliviano a través de la educación. Lo que explica la integración del indígena a la bolivianidad para transformarlo en “dócil instrumento de trabajo”, mediante la escuela y su castellanización, y al mismo tiempo instruirlo en la idea prevaleciente de una patria amenazada por agresivos vecinos dispuestos a subyugarles (Iño, 2009).

Por su parte, la alfabetización pretendía generar el reconocimiento de ciudadanía por medio de su “civilización”; sin embargo, esta política se fue constituyendo, gradualmente, en un intento de homogenización cultural. De esta forma, los indígenas debían someterse a un tipo de instrucción elaborada para su control, y no para su beneficio como población. De esta manera, se orientaban a la liquidación del indio: su conversión en colono y su incorporación a la “vida civilizada”. En suma, se podría decir que se buscaba la homogeneización, civilización y aculturación del indígena desde un etnocentrismo cultural occidental-criollo, para integrarlo a la “nacionalidad boliviana”. Estas metas, serían apoyadas de una forma clara con la construcción de la enseñanza de las pérdidas territoriales y el discurso de la permanente amenaza internacional (Claure, 1986).

Posteriormente, la reforma educativa de la revolución nacional de 1955 a 1964, toma al mestizaje como ideal ciudadano a ser construido mediante la educación. Es así que el nacionalismo resultante de la revolución del 9 de abril de 1952 propició una serie de cambios fundamentales entre los que se encuentran: la nacionalización de las minas, la reforma agraria, el voto universal y la reforma educacional (Código de la Educación Boliviana), puesto en vigencia en 1955. La reforma educativa de 1953-1955 apeló a características procedimentales muy distintas a la de los gobiernos liberales, su elaboración fue desde un carácter pluralista y participativo. En este contexto, el nacionalismo buscaba romper el monopolio de la educación, para extender la misma a todos los sectores sociales, principalmente a aquéllos que fueron relegados (como campesinos, obreros y artesanos pobres, de ciudades, pueblos y localidades, con una educación predominantemente técnica y que, por su contenido, tenía como fin lograr la homogenización cultural). En la prosecución de tal meta, se continuó con la enseñanza de las pérdidas territoriales como un elemento de unificación nacionalista, poniendo nuevamente la amenaza de los vecinos de Bolivia como elemento aglutinante de la identidad nacional (Iño, 2012b).

De esta manera, el horizonte de la educación nacionalista hacia la formación de la ciudadanía se inclinó a la búsqueda de una identidad nacional, que se traducía en el mestizaje. La imagen del mestizo, en el discurso público, era impuesta como la única identidad legítima de la nación boliviana moderna; que, de la misma manera, es la imagen del mestizo boliviano enfrentado a la agresión extranjera. De esta manera, la educación debía diseñar el desarrollo de una conciencia nacional basada en una cultura nacional unificada en la defensa nacional (Mamanl,2013).

La influencia de la educación en la formación de los imaginarios

Son, principalmente, dos las condiciones que definieron la escuela en Sudamérica: el modo de ser del pensamiento de la época y el poder; dos condiciones que se anclaban a fuerzas y creencias sobre el ser humano y el mundo, y que muchas veces tenían muy poca relación con cómo las grandes mayorías poblacionales veían al mundo y al ser humano (Álvarez Gallego, 1995).

La primera condición es el modo de ser del pensamiento, que refiere a un modo de ser que reclamaba los contenidos seculares de la ciencia, en la escuela, siempre que en el imaginario social existía la idea del ser ilustrado como la posibilidad de libertad, así como la capacidad de adquirir sabiduría. Estas opciones iban en paralelo a los imaginarios de “progreso”, en tanto a un proceso de transformación diacrónica del tiempo, y a la sociedad que había dado paso al desarrollo de la Revolución Industrial. Desde esta perspectiva, el juego y la alegría se convertían en responsabilidad y mecanización de habilidades.

La segunda condición refiere el movimiento político del Estado-nación a comienzos del siglo XX, que implicaba poder mantener este ideal tomando la escuela como centro de preparación ideológica y física. De esta manera, Tiramonti (2005), cuando analiza la escuela del cambio de siglos establece que:

El modelo societario con que se organizaron las sociedades latinoamericanas, desde fines del siglo XIX hasta avanzada la segunda mitad del siglo XX, tuvo al Estado como protagonista [...] El sistema que se constituye a fines del siglo XIX y principios del XX reconoce en el Estado nacional su principal referente material y simbólico tanto para la administración, la gestión y el financiamiento de las instituciones escolares, como para la provisión de un sentido que se pretendía universalista y que expresaba en clave nacional la ‘cultura civilizada’”(p.892).

En la sociedad, dice Castoriadis (1983), “la institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario” (p. 227). Además, al igual que en los imaginarios hegemónicos que impulsaron el Estado-nación, y desde los cuales se instauró la escuela en Bolivia, será el proyecto de “el eternamente agredido”, que había pretendido unificar la idea de lo nacional mediante la amenaza del enemigo extranjero, el que tendría mayor dominancia en la educación. De esta manera, prevalecía la idea de formar, mediante la escuela, un ser que respondiera a las demandas sociales y, de tal manera, fuera obediente a las leyes y mandatos divinos definidos por la educación religiosa, y principalmente, para que fuera

altruista hacia su devenir patriota, y abnegado en el sacrificio por la defensa nacional (Castoriadis, 1989).

Más el componente más funcional del imaginario está formado por la enseñanza de la historia en la escuela, tal como lo establece el propio Castoriadis cuando establece que:

La institución histórico-social es aquello en y por lo cual se manifiesta lo imaginario social. Esta institución es institución de un magma de significaciones, las significaciones imaginarias sociales. El sostén representativo participable de esas significaciones –al cual, bien mirado, no se reducen, y que puede ser directo o indirecto– consiste en imágenes o figuras. (Castoriadis, 1983)

En este sentido, el imaginario social es el que empuja a los grupos humanos a construir sus instituciones; pero para que ello sea posible, se requieren algunas condiciones en el imaginario por poseer socialmente las convicciones, motivaciones y creencias-fuerza, que deben estar cimentadas en lo social a tal punto que sean verdaderos símbolos de orientación grupal; deben cumplir con un “anclaje social”, una de las características centrales en la consolidación de representaciones sociales y, por consiguiente, un tipo particular de representación que está asociado a los imaginarios propiamente instituidos: las representaciones simbólicas. Estas tres categorías sociales soportan similares condiciones en su configuración: la objetivación y anclaje en las representaciones sociales; la naturalización de los símbolos y significados en el grupo social; las formas de ser corriente en los imaginarios instituidos; y la práctica cultural y permanencia temporal en las construcciones simbólicas (Castoriadis, 1997).

De esta manera, podemos constatar que la idea repetida de las pérdidas territoriales de Bolivia, así como la naturalización y adopción de su mapa, completa (dentro de la forma de ser común) la media de la bolivianidad, pues muestra como la idea de las pérdidas territoriales se ha convertido en un imaginario social arraigado culturalmente.

Conclusiones

Por consiguiente, podemos concluir que las fronteras de los Estados nación desprendidos del imperio español no contaban con fronteras claramente definidas en el siglo XIX. A pesar de tal hecho, los reclamos territoriales llevaron a quienes administraban el territorio boliviano a desarrollar un mapa que reclamaba territorios sobre los cuales Bolivia no había tenido ningún tipo de dominio real o directo. Luego, y como resultado de las presiones de lograr una unidad nacional, las administraciones estatales fuerzan una narrativa que posiciona a Bolivia como víctima perpetua de sus ambiciosos vecinos, esto con la finalidad de galvanizar las fuerzas internas del país hacia un enemigo externo.

Es así que esta enseñanza, construida con una finalidad política, se ha convertido en una realidad dogmática, cuyo desafío importa el descredito inmediato. Dicha reacción se da por el hecho de la firme creencia de lo preciso del relato de las pérdidas territoriales. Es así que esa certeza se deriva del anclaje social del mencionado relato, el mismo que ha llegado a formar una importante parte del imaginario social boliviano, al punto de que se puede considerar al mapa de las pérdidas territoriales como un símbolo nacional. Este imaginario

social, que describe una serie vergonzante de pérdidas territoriales, contribuye a crear un autoconcepto negativo, a la vez que influye negativamente en las relaciones hacia otras nacionalidades.

De esta manera, queda pendiente analizar los efectos o la importancia de los contenidos históricos de la enseñanza educativa, así como el rol de la historia en la construcción de imaginarios, ya que esto puede ser determinante para el futuro del país en general.

Referencias

- Álvarez Gallego, A. (1995). *Y la escuela se hizo necesaria. En busca del sentido actual de la escuela*. Bogotá: Magisterio
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura, México.
- Belaúnde, V. (1994). “The frontiers in hispanic America”, en *Where cultures meet: frontier in Latin American History*, 6, David Weber y Jane Rausch. Jaguar Books on Latin America, Wilmington.
- Bottineau, Y. (1994). *Les Bourbons d'Espagne, 1700 – 1808*, Fayard, París.
- Bridikhina, E. 2009. Construcción de lo cívico. En *Fiesta cívica: construcción de lo cívico y políticas festivas*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad (vol.1: Marxismo y teoría revolucionaria)*. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad (vol. 2: El imaginario social y la institución)*. Barcelona: Tusquets
- Castoriadis, C. (1997). *Ontología de la creación*. Bogotá: Ensayo-Error
- Claire, K. 1986. *Las escuelas indígenas: otra forma de resistencia comunitaria*. Hisbol. La Paz.
- Demelas, M. (2009). “Separar y unir: algunas preguntas sobre la formación de las nuevas naciones andinas y sus relaciones a principios de la independencia”, en Beatriz Zepeda (Coord.) *Ecuador: relaciones exteriores a la luz del Bicentenario*. FLACSO, Quito.
- Demelas, M. (2009). “Separar y unir: algunas preguntas sobre la formación de las nuevas naciones andinas y sus relaciones a principios de la independencia”, en Beatriz Zepeda (Coord.) *Ecuador: relaciones exteriores a la luz del Bicentenario*. FLACSO, Quito.
- Fifer, J. V. (1972). *Bolivia: land, location, and politics since 1825*, Cambridge University Press, Londres.
- García Jordan, P. (2001), *Cruz y arado, fusiles y discursos, la construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940*, IFEA-IEP, Lima.
- Gutiérrez, C. (1916), *Informe de la delegación nacional en el territorio de colonias del noreste al 31 julio de 1915*. República de Bolivia, La Paz.
- Hylton, F. y Thomson, S. (2010), *Horizons révolutionnaires. Histoire et actualité politiques de la Bolivie*, Editions IMHO, París.
- Iño, W. 2009. Inicios de la formación docente, en la reforma educativa liberal. 1900-1920. En R. Calderón, E. Aillon & M. L. Talavera (Comps.) *Miradas retrospectivas a las políticas públicas en Bolivia. A cien años de la formación docente* La Paz: Carrera de Historia, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.

- Iño, W. 2012a. La reforma educativa liberal (1899-1920) modernización de la educación pública en Bolivia. Estudios Bolivianos, La Paz
- MamanI, C. 2013. La reforma en la educación de 1955. El Código de la Educación Boliviana de 1955 como instrumento de desnaturalización del indio y su consecuente conversión en ciudadano aparente. La Paz: Instituto de Investigaciones Pedagógicas Plurinacional, Ministerio de Educación.
- Marcelle, G. (1995). Strategic Implications for the United States and Latin America of the 1995 Ecuador-Peru War. Departemt of National Security and Strategy. Washington D.C.
- Martínez, F. 1999. Una obra liberal impostergable: hace 90 años, la primera escuela normal. Anuario del Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, La Paz.
- Mendoza, J. (1978), “El factor geográfico en la nacionalidad boliviana”, en M. Baptista Gumucio et A. Saavedra Weise, *Antología Geopolítica de Bolivia*, Los Amigos del Libro, La Paz, pp. 31-55.
- Naboer, Fjerne (s/f). “Guerras fronterizas y pérdidas territoriales”. Disponible en: <http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Pérdidas%20Territoriales.pdf> (consultado el 10/11/2018).
- Nguyen (1994), Quoch Dinh. *Droit international public*, L.G.D.J., París.
- Rahi, A.; Agüero Wagner, Luis (2006). *El Chaco paraguayo: una historia de despojos, renunciias, mutilaciones y entregas*. Asunción (Paraguay)
- Saignes, T. (1982) *Politiques ethniques dans la Bolivie coloniale. XVIe XIX siècles*. Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine. GRAL, Editions du CNRS, pp.23–52. París.
- Tiramonti, G. (2005). La escuela en la encrucijada del cambio epocal. Educação & Sociedade, Centro de Estudos Educação e Sociedade. Sao Paolo. Pp. 892
- Turner, F. (1986). *La frontera en la historia americana*. Universidad Autónoma de Centro América, San José.

V Capítulo

Filosofía descolonizadora: de un pensamiento neutral a uno fragmentado

Julián David Martínez Salamanca¹

Resumen

Nelson Maldonado, en su escrito *La topología del ser y la geopolítica del saber*, pone en evidencia cómo la idea de una filosofía universal, cuya cuna es siempre Europa, ha sido la base para promover prácticas como el eurocentrismo, el colonialismo y el racismo a nivel epistemológico, político, social y cultural. Frente a esto, la ponencia sostiene que el pensamiento latinoamericano busca promover una nueva forma de concebir las raíces del pensamiento filosófico desde una geopolítica descolonizadora del pensamiento. Por lo anterior, la ponencia se dividirá en tres partes: en primer lugar, se buscará señalar la importancia que tienen las discusiones sobre el espacio y la geopolítica² a la hora de abordar cualquier propuesta filosófica; en segundo lugar, se hará una crítica al universalismo y cómo este proyecto conduce a un racismo epistémico, social y cultural; finalmente, la ponencia señala de qué manera, desde el pensamiento latinoamericano, es posible pensar una filosofía descolonizadora.

Palabras clave: colonialidad, universalismo, descolonización, racismo, geopolítica

Nelson Maldonado, en su escrito *La topología del ser y la geopolítica del saber*, pone en evidencia cómo la idea de una filosofía universal, cuya cuna es siempre Europa, ha sido la base para promover prácticas como el eurocentrismo, el colonialismo y el racismo a nivel epistemológico, político, social y cultural. Frente a esto, la ponencia sostiene que el pensamiento latinoamericano busca promover una nueva forma de concebir las raíces del pensamiento filosófico desde una geopolítica descolonizadora del pensamiento. Por lo anterior, la ponencia se dividirá en tres partes: en primer lugar, se buscará señalar la importancia que tienen las discusiones sobre el espacio y la geopolítica³ a la hora de abordar cualquier propuesta filosófica; en segundo lugar, se hará una crítica al universalismo y cómo este proyecto conduce a un racismo epistémico, social y cultural; finalmente, la ponencia señala de qué manera, desde el pensamiento latinoamericano, es posible pensar una filosofía descolonizadora.

¹ Estudiante de último semestre de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. julio-martinezs@hotmail.com

² Dentro de este concepto se agrupan las relaciones internacionales, los fenómenos sociales, políticos e históricos.

³ Dentro de este concepto se agrupan temas como: las relaciones internacionales, los fenómenos sociales, políticos e históricos.

Preámbulo

Hoy en día se piensa que el fin del colonialismo⁴ fue un gran avance político y social, pues constituía una práctica en la cual un estado extranjero dominaba y explotaba a una colonia⁵ de manera directa, por medio de un control militar, político, social y cultural. No obstante, para algunos pensadores del grupo Modernidad/Colonialidad (M/C), el fin del colonialismo posibilitó la existencia, hasta el día de hoy, de la colonialidad⁶ —llama la atención que, en muchos de los escritos de estos pensadores (como Walter Dignolo, Enrique Dussel o Nelson Maldonado), no se haga uso del término *neocolonialismo*—: un fenómeno aún más complejo que el propio colonialismo.

Mientras que el colonialismo es un fenómeno cuyos efectos pueden ser visibles, dado que es una ocupación o dominación forzosa y directa de un territorio, la colonialidad se presenta de múltiples maneras, muchas veces imperceptibles e indirectas. Esta abarca toda una serie de fenómenos que van desde lo psicológico, lo existencial, lo cultural y epistémico, hasta lo económico y militar, y cuya finalidad siempre es la determinación y dominación de los sujetos, los saberes, la cultura, la economía, y demás campos de la vida social (Estermann, 2014). Consecuentemente, la colonialidad puede ser comprendido desde tres formas, siendo estas: la colonialidad del poder, del saber y del ser⁷ (Dignolo, 2006).

La colonialidad del poder es la práctica por la que se ejerce un control sobre el trabajo, la política y la producción del conocimiento (Maldonado, 2006). Por otro lado, la colonialidad del saber es la práctica en la cual se hace un control del saber filosófico, científico y cultural. Finalmente, la colonialidad del ser es aquella en la que se ejerce un control sobre la subjetividad, la sexualidad, los roles a nivel social, la raza, etc.

Conviene subrayar que, si bien cada una de estas formas tiene distintos focos de interés, las mismas no se presentan de manera independiente, ni se les hace frente de manera separada. Por el contrario, al buscar una descolonización del saber, también se está poniendo en marcha una descolonización del poder y del ser. Para el grupo M/C no existen ni superestructuras, ni infraestructuras. Bajo este objetivo se fundamenta el giro descolonial, cuyo propósito es desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser, y la justificación en la retórica de la Modernidad, del progreso y de la gestión “democrática” imperial (Dignolo, 2006, p. 11). En lo que queda de esta ponencia nos centraremos en señalar los ejes centrales de la colonialidad del saber y del ser, para así dar cuenta de cómo el pensamiento latinoamericano puede fundar las bases de un pensamiento y de una filosofía descolonizadora.

⁴ Fenómeno histórico que tuvo lugar en América entre los siglos XVI y XIX, y que se extendió hasta el siglo XX en África y Asia.

⁵ Este es un territorio que es administrado y gobernado por un país remoto.

⁶ No obstante, valdría la pena someter a discusión si la colonialidad surge con el fin del colonialismo o si se incorpora en el momento en el que este último se instituye.

⁷ Mención especial a la colonialidad de género, la cual ha sido trabajada y puesta a discusión por el feminismo.

Un pensamiento neutral

Uno de los grandes aportes del texto de Maldonado⁸ es poner en evidencia que dentro del pensamiento filosófico de occidente hay una enorme presencia de prácticas que producen diferentes formas de racismo⁹; pero vale la pena preguntarnos ¿cómo puede la filosofía conducirnos al racismo? Es en este punto donde entran en juego las discusiones sobre el espacio y la geopolítica. Desde un primer momento, parece imposible pensar que existe un trasfondo racista de la filosofía, pues gran parte de los proyectos filosóficos promueven un pensamiento universal y neutral. Casos como el *Dasein* de Heidegger o el *yo* de Descartes son grandes referentes de este tipo de pensamiento que ignora o desplaza al terreno de la *doxa* las preguntas sobre el espacio y la geopolítica desde el que se enuncian los saberes filosóficos. En palabras de Maldonado (2006):

Durante mucho tiempo, la disciplina filosófica procedió como si la ubicación geopolítica y las ideas sobre el espacio fueran características contingentes del razonamiento filosófico. Evitando correctamente el reduccionismo de la determinación geográfica, los filósofos han tendido a considerar el espacio demasiado simple para ser filosóficamente pertinente. (p.59)

Desde esta perspectiva, el espacio y la situación geopolítica desde la que se enuncia o materializa un razonamiento puede representar un peligro para una disciplina que busca comprender la realidad desde un punto de vista neutral y objetivo; en otras palabras, el alcance de dicho razonamiento es reducido y, probablemente, puesto en duda (opuesto a los intereses de la modernidad). Es este tipo de pensamiento el que justifica y oculta las prácticas coloniales y racistas que ejecuta el pensamiento filosófico de occidente. Sin embargo, antes de poner en evidencia el cómo se manifiestan dichas prácticas, vale la pena señalar el por qué la filosofía tiene una tendencia a la neutralidad y objetividad. Uno de los grandes “avances” de la modernidad es el cambio de paradigma, respecto a la forma en la que se comprende la naturaleza. Si antes la ciencia observaba a la naturaleza con la finalidad de entender cómo el hombre hacía parte de un mundo interrelacionado, la modernidad fractura la relación hombre-mundo al concebirlos en tiempos y espacios separados y, de esta manera, entabla con la naturaleza una nueva relación: centrada en la dominación.

Bajo este paradigma, la filosofía, en tanto que disciplina, ve la necesidad de observar y comprender la realidad desde un punto cero y desde los ojos de un sujeto neutral que carece de historia, intereses e ideales. Por ello, las discusiones sobre el espacio y el contexto geopolítico de enunciación quedan relegados al plano de la *doxa*, el *yo* de Descartes es quien mejor representa este paradigma moderno, puesto que «el conocimiento verdadero (*episteme*) debe fundamentarse en un ámbito incorpóreo, que no puede ser otro sino el *cogito*. Y el pensamiento, en opinión de Descartes, es un ámbito meta-empírico que funciona con un modelo que nada tiene que ver con la sabiduría práctica y cotidiana de los hombres» (Castro Gómez, 2007, p.82). Al liberarse de las limitaciones del tiempo y de la geopolítica, disciplinas como la sociología o la filosofía pueden escenificar de manera arbitraria tanto el origen, como los representantes de su pensamiento. Esto es lo que ocurre con el trabajo de

⁸ *La topología del ser y la geopolítica del saber*

⁹ El racismo también puede presentarse a nivel epistémico, social, político y cultural

Heidegger; quien, en su búsqueda por las raíces del pensamiento filosófico, pone en evidencia la tendencia de occidente a impartir un racismo epistémico que consiste en hacer caso omiso a la capacidad epistémica y a los saberes producidos por ciertos grupos sociales (Maldonado, 2006). Para los pensadores del M/C esta tendencia de buscar las raíces de la filosofía desde un modelo neutral y objetivo pone en evidencia que:

La ausencia de reflexiones sobre la geopolítica y la espacialidad en la producción del conocimiento funciona en tándem con la falta de reflexión crítica en cuanto al compromiso de la filosofía occidental y los filósofos con Europa como sitio epistémico privilegiado (Maldonado, 2006, p.60).

En el caso de Heidegger, al situar de manera arbitraria a Grecia como la cuna de la filosofía y a Alemania como el epicentro de su desarrollo, concibe de manera indirecta o directa a Europa como el foco de validez del pensamiento filosófico. Si bien la neutralidad permite observar el mundo de manera objetiva, necesita de un centro, o como lo llama Castro Gómez: *un punto cero*. El inconveniente es que este punto cero se convierte tanto en foco de validez como de exclusión de las otras formas del pensamiento. Este es el compromiso que niega occidente, dado que, en su intento de comprender el mundo de forma objetiva, dotó de una legitimidad a las prácticas coloniales que, hasta el día de hoy, se ejercen en América:

Me gustaría sugerir que esta creencia a la neutralidad tiende a reproducir la ceguera, no en el aspecto del espacio como tal, sino en relación con las maneras no europeas de pensar y con la producción y reproducción de la relación imperial/colonial, o con lo que me gustaría llamar [...] la *colonialidad*. (Maldonado, 2006, p. 61)

Europa como cuna de la filosofía: del universalismo a la colonialidad

El universalismo, en sentido general, es una idea o creencia en la existencia de una verdad universal, objetiva y/o eterna, que lo determina todo y que debe estar presente en todos los seres humanos. De igual manera, un pensamiento universalista asegura la veracidad de una forma única o específica de ver, explicar u organizar las cosas¹⁰. Así pues, la neutralidad le permite a cualquier disciplina colocar de manera arbitraria tanto el punto de origen como el centro desde el cual se determina qué pensamiento o epistemología puede ser validada o excluida; pero, es la universalidad la que le permite a dicho centro (Europa) consolidarse como la máxima autoridad del pensamiento filosófico, político, económico y social. Ya que, bajo la consigna de la universalidad, se piensa que todo pensamiento producido por el centro es objetivo y puede ser reproducido en todo lugar y momento. A primera vista, pareciera que la universalidad se opone al racismo, por lo cual se vuelve contradictorio afirmar que el pensamiento moderno de Europa dé paso a la colonialidad. No obstante, para algunos pensadores, como Inmanuel Wallerstein, la universalidad no se opone al racismo, por el contrario, lo redefine. En otras palabras, podríamos decir que el racismo no se reduce al rechazo o exclusión de un individuo o colectivo por rasgos físicos como el color de piel, sino

¹⁰ Es importante señalar que esta es la definición clásica de universalismo. Vale la pena señalar que este concepto se ha definido de muchas maneras. Por ejemplo, pensadores como Leopoldo Zea afirman que se puede hablar de una filosofía universal, pero basada en el dialogo y la interconexión del conocimiento.

que en realidad se manifiesta como una etnificación o una forma de clasificar las relaciones sociales bajo criterios geográficos, políticos, de clase y de raza. Según Wallerstein (1988):

Este tipo de sistema —un racismo constante en la forma y en el veneno, aunque un tanto flexible en sus fronteras— hace sumamente bien tres cosas. En primer lugar, permite ampliar o contraer, según las necesidades del momento, el número de individuos disponibles para los cometidos económicos peor pagados y menos gratificantes en un espaciotemporal concreto. Por otra parte, hace nacer y recrea permanentemente comunidades sociales que en realidad socializan a sus hijos para que puedan desempeñar, a su vez, las funciones que les corresponden [...] Por último, ofrecen una base no meritocrática para justificar la desigualdad. (p.57)

Entonces, si la neutralidad produce una especie de ceguera frente a cómo Europa se concibe de forma arbitraria como el centro de todas las formas de pensamiento, la universalidad del pensamiento moderno se presenta como un *principio de inocencia* frente a los efectos del capitalismo y la colonialidad. Si bien el universalismo se fundamenta bajo el ideal de proclamar la fraternidad entre todos los hombres, dicha idea de fraternidad solo es posible si hay la presencia de un excluido o de una minoría; de hecho, en el mismo lema de “fraternidad entre los hombres” ya se relega o se excluye a las mujeres. En consecuencia, el universalismo no se opone al racismo, por el contrario, lo introduce como un elemento normativo de la vida social.

Con lo dicho hasta este punto, es posible inferir que todo proyecto filosófico que se desarrolle bajo los principios de la universalidad y la neutralidad lo único que logra es anestesiar al mundo del fenómeno de la colonialidad y posibilitar prácticas de exclusión. Por esta razón, se puede entender la crítica hecha por Maldonado al cosmopolitismo propuesto por Lèvinas. En palabras de Maldonado (2006):

Al fin, solamente Atenas y Jerusalén se destacan como ciudades del conocimiento en su obra. De alguna manera Lèvinas escribe como si la inclusión epistémica del judaísmo en las dinámicas internas de occidente fuera suficiente para dirigir la exclusión epistémica de todas partes [...] como judío europeo, Lèvinas busca las raíces de occidente y así transforma la idea hegemónica de occidente para poder encajar con ella. (p.p 74-75)

Un sujeto imparcial: la propuesta del pensamiento latinoamericano.

Llegados a este punto, es importante señalar que proponer una filosofía descolonizadora no implica un rechazo del pensamiento de occidente; por el contrario, lo que se busca es una integración de todas las formas de pensamiento. Aun así, es necesario reformular la idea de un sujeto neutro y de un pensamiento universal, por la de un pensamiento diverso y un sujeto situado o parcial. Para lograr dicho cometido se puede, en primer lugar, proponer que la filosofía y el filosofar tengan múltiples puntos de emergencia y, en segundo lugar, que es posible pensarse el universalismo desde una perspectiva horizontal. El proponer que la filosofía tenga múltiples puntos de emergencia implica: primero, romper con la idea de una disciplina que comprenden el mundo desde un centro; segundo, poner a la doxa y a la episteme en el mismo lugar, o darle relevancia a las discusiones sobre el territorio y el

contexto geopolítico desde el cual se enuncia un saber filosófico. En síntesis, una filosofía descolonizadora es aquella que rechaza la neutralidad del pensamiento, en pos de una geopolítica del pensamiento, en palabras de Mignolo (2006):

Así, la geopolítica del conocimiento que, por un lado, es afirmación de posiciones enunciativas del tercer mundo (frente a la hegemonía enunciativa del primer mundo), es también un instrumento de crítica para develar la geopolítica implícita en la geografía continental. (p. 249)

Al recuperar el espacio y la geopolítica, se abre la posibilidad de repensar la universalidad del pensamiento. Si el universalismo que propone el pensamiento moderno se da de manera vertical, el pensamiento universal, que propone una filosofía descolonizadora, se da de manera horizontal. Mientras que en un universalismo vertical el centro es el que actúa como foco de exclusión e integración de las múltiples expresiones de saber, en una universalidad horizontal no hay un centro como tal, por el contrario, lo que se construye es una enorme red de saberes que nos permite posicionarnos de múltiples maneras para interpretar el mundo. Esta es la propuesta de Aimé Césaire, para quien el universalismo propuesto por la modernidad solo contempla al mundo de manera abstracta, de forma autoritaria y promoviendo prácticas racistas y coloniales; mientras que el pensamiento universal descolonizador contempla el mundo de manera concreta, democráticamente y permitiendo la diversidad de saberes. Consecuentemente, el sujeto que construye una filosofía descolonizadora es un sujeto que recupera su subjetividad, una característica fundamental para conseguir una transformación efectiva del estado de cosas.

Referencias

- Maldonado-Torres, N. (2006). La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad. En Mignolo, W., Schiwy, F. y Maldonado-Torres, N., *(Des)Colonialidad del ser y del saber. Videos indígenas y límites coloniales de la izquierda en Bolivia* (pp. 57-124). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Wallerstein, I. (1988). "Universalismo, racismo y sexismo, las tensiones ideológicas del capitalismo". En Wallerstein, I. y Balibar, E., *Raza, Nación y Clase* (pp.49-63). Madrid: Iepala.
- Mignolo, W. (2006). El desprendimiento: pensamiento y giro descolonial. En Mignolo, W., Schiwy, F. y Maldonado-Torres, N., *(Des)Colonialidad del ser y del saber. Videos indígenas y límites coloniales de la izquierda en Bolivia* (pp. 19-25). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Josef Estermann. (08 de septiembre de 2014). *Colonialidad, descolonización e interculturalidad*. Polis, 38, 1-18. <http://journals.openedition.org/polis/10164>.
- Castro-Gómez, S. (2007). "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79.92). Bogotá: Universidad Javeriana, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores.

VI Capítulo

Imaginarios, lugares comunes y participación de niñas y niños afrocolombianos¹

Susy Yarley Hinestroza Rodríguez²

Resumen

El objetivo de esta ponencia es plantear algunas reflexiones surgidas a partir de la investigación doctoral en curso, sobre experiencias de participación en niñas y niños afrocolombianos. Al respecto se acentúa que la niñez afrocolombiana ha sido fuerte de multitudinarios estudios, principalmente desde perspectivas socio-demográficas y socio-antropológicas. Estas miradas han configurado ciertos imaginarios de las infancias afrocolombianas como población situada en los extremos de las brechas sociales y económicas que golpean a diversos grupos étnicos en Colombia. Por consiguiente, es necesario contemplar otros imaginarios y sobre todo, otras representaciones de la población afro, específicamente de niñas y niños, para darles un espacio visible en ámbitos públicos y privados, desde los cuales se vislumbren múltiples escenarios de enunciación, a partir de vivencias referidas no solo al contexto de la guerra o de la pobreza, sino a las potencialidades y las subjetividades políticas.

Palabras clave: afrocolombiano, representación, potencialidades, subjetividades políticas.

Introducción

Esta ponencia se sustenta en el trabajo realizado con familias afrocolombianas, residentes en la ciudad de Medellín, Antioquia (Colombia), las cuales cuentan entre sus integrantes con niñas y niños. Las reflexiones derivadas de este acompañamiento, a la par que algunas dinámicas de ciudad relacionadas con la vida de la niñez afrocolombiana, suscitaron la necesidad de comprender sus experiencias de participación desde un enfoque étnico diferencial, con la intencionalidad de develar la manera en que las niñas y los niños interactúan con su entorno pero, sobre todo, la forma en que son percibidos por terceros, en los diferentes escenarios de socialización.

Para precisar, es necesario mencionar que estas comprensiones tienen su sustento en la Constitución Política de 1991, la cual proclamó a Colombia como un Estado social de derecho, con la prioridad de generar las condiciones materiales e inmateriales para el

¹El contenido de este artículo se extrae de las reflexiones suscitadas a partir de la investigación doctoral en curso, sobre las experiencias de participación de niñas y niños afrocolombianos. El material fue presentado en el I Seminario Internacional y II Seminario Colombiano sobre Imaginarios y Representaciones. Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (septiembre de 2020). Revisión del texto: Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Carlos Iván García Suárez.

²Susy Yarley Hinestroza Rodríguez, Trabajadora Social, Doctoranda en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Universidad de Manizales - CINDE. Magíster en Gobierno y Políticas Públicas. Especialista en Gerencia del Talento Humano y la Productividad. susyhinstroza@gmail.com

ejercicio de las libertades de sus habitantes. Esto conllevó el reconocimiento de los diferentes grupos poblacionales asentados en el territorio nacional, pasando de un discurso donde solo se visibilizaba la existencia de la población “mestiza”, a políticas sociales que incluían otros grupos poblacionales residentes en Colombia, cuyas condiciones sociales e históricas les habían situado en un lugar de marginación. Así, la Carta Política introdujo en su Artículo 7° como uno de sus principios fundamentales, el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país. Este aspecto se retomó en el Artículo 70°, en el cual se consignó la importancia del reconocimiento de las diferentes culturas del país, como aporte esencial a la consolidación de la nacionalidad colombiana.

De esta manera, se dilucidó un horizonte jurídico para el reconocimiento de Colombia no solo como un Estado soberano, sino pluriétnico, en el que convergen comunidades negras, palenqueras, raizales, así como gitanas, entre otras, siendo de especial protección por el Estado quien deberá garantizar la no discriminación, el acceso de la convivencia en sus territorios ancestrales, la educación en un marco pedagógico que no represente el detrimento de sus culturas, el respeto por sus lenguas nativas y dialectos de cada pueblo, así como la participación política en los asuntos de injerencia nacional, en algunos casos bajo la figura de circunscripciones especiales.

Así, con la intención de generar acciones concretas que garantizaran lo anterior, la Constitución Política de 1991 estableció en su Artículo transitorio 55° la necesidad de impulsar una ley para el reconocimiento de los territorios ocupados específicamente por comunidades negras, al igual que las prácticas culturales e identitarias de esta población. Este horizonte jurídico se cristalizó en 1993 con la Ley 70, la cual reconoció la existencia de comunidades negras, definiendo estas como,

El conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbre dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos (Art. 2).

Con la Ley 70, se pretendió dar respuesta a tres asuntos alarmantes. El primero relacionado con las condiciones de extrema pobreza de la población afrocolombiana y la elevada tasa de mortalidad infantil, asociadas a enfermedades prevenibles como el paludismo, las infecciones respiratorias agudas, enfermedades intestinales, escasa cobertura en servicios de salud y educación, al igual que condiciones precarias para el acceso al agua potable y redes de alcantarillado. En cuanto a la educación, para la década del 90 se reconocía en la exposición de motivos de la presente Ley, citada por Murillo (2004) que, “Toda la región presenta una tasa bruta de escolarización del 23%, en la cual el 20% de la población urbana es analfabeta, lo mismo que el 43% de la población rural. En primaria, la tasa neta de escolarización para la zona urbana es del 60% y para la zona rural el 41%” (p. 18).

La segunda razón aludía a la vasta riqueza biodiversa contenida en las selvas del pacífico colombiano y con ello, los riesgos de la deforestación, productos de modelos extractivistas, situación que requería de la intervención del Estado, para mantener los ecosistemas libres de la minería ilegal, invasión del territorio por parte de multinacionales, grupos armados y en general, cualquier actor que representara peligro para el territorio y sus pobladores.

(...) El Chocó está dotado con una de las más ricas floras del mundo pero también con una de las menos exploradas. Actualmente se conocen 3.500 especies de plantas pero al menos unas 10.000 deben crecer allí, de las cuales se estima que unas 2.500 son endémicas. [...] Este lugar es considerado como uno de los de más alta vulnerabilidad en el mundo, en el sentido de que este es el hábitat que contiene muchas especies que no se encuentran en ninguna otra parte del globo, las cuales están en un alto peligro de extinción como consecuencia de la actividad humana (Murillo, 2004, p. 19).

La tercera razón se relacionó con la urgencia manifiesta de contar con un Estado fortalecido cuya presencia no solo militar, también social, se sintiera en toda la región del pacífico colombiano, y que generara amplias oportunidades para la población con mayores necesidades del país, a través de una robusta inversión financiera. En 1993 “El presupuesto anual promedio de los 25 municipios más pequeños fue de 43 millones de pesos. El presupuesto anual de los 5 municipios intermedios fue de 192 millones. El presupuesto de Quibdó fue de 461 millones. El presupuesto de Buenaventura fue de 901 millones” (Murillo, 2004, p. 20).

Por consiguiente, con la Ley 70 de 1993 fue posible visibilizar a partir de un enfoque diferencial las condiciones de vida de las comunidades negras del país. De esta manera, los censos poblacionales realizados posteriormente empiezan a reflejar la situación socioeconómica de los grupos étnicos de Colombia, como lo evidenció El Ministerio de Cultura (2010), al publicar las cifras de la gran encuesta poblacional realizada en 2005, en la que el Departamento Nacional de Estadística informó sobre la existencia 4'311.757 afrocolombianos, de los cuales cerca del 25% habitaban en el Valle del Cauca, 14% en Antioquia, 11% en Bolívar y 6% en el Chocó, para un total agrupado en estos departamentos del 57% de la población negra de Colombia, cerca del 10% del total de la población del país.

Con relación a la situación socioeconómica, El Ministerio de Cultura (2010) reconocía que la tasa de necesidades básicas insatisfechas representaba un 53,7% para grupos afro, comparado con un 42, 2% para grupos no afros. En igual sentido, la inserción en el mercado laboral para personas afrocolombianas duplicaba en datos desfavorables la de grupos mestizos. Mientras que los primeros contaban con una tasa de desempleo del 6,3%, la de los segundos rondaba el 3,4%. Frente al desplazamiento (6,3%) y la migración asociada a la violencia (6,8%), la tendencia se mantuvo desfavorable para los grupos afrocolombianos en comparación con grupos mestizos: 3,4% y 3,7%, respectivamente.

Frente a la distribución etaria de la población, el mismo censo publicó que:

(...) Se ratifica que la población total colombiana se encuentra en proceso de transición, la población entre 15 y 64 años es el 63%, el 30,7% es población menor de 15 años y la población de 65 años y más corresponde al 6,3%. A pesar de la similitud existente en las estructuras por edad y sexo de la población afrocolombiana con la nacional, no se puede inferir que la primera se encuentra igualmente en proceso de transición. Aunque la población afro reside la mayor parte en las cabeceras municipales y puede haber asimilado el comportamiento demográfico imperante en estas zonas, también es cierto que presenta, como se demostrará posteriormente,

elevados niveles de fecundidad y mortalidad que no permiten catalogarla como en transición demográfica (DANE y Universidad del Valle, 2005, p. 17).

Respecto de la información sobre grupos poblacionales, de manera concreta la que tiene que ver con niños, niñas y jóvenes afrocolombianos, los datos recopilados por este censo no lograron dar cuenta de aspectos puntuales alrededor de la niñez y la juventud, sus estilos de vida, sus experiencias y prácticas cotidianas, aunque se consideran poblaciones de atención especial incluida en el bloque de constitucionalidad ratificado por Colombia.

Sin embargo, para el caso de Medellín, una de las ciudades con mayor recepción de población afrocolombiana proveniente de otros lugares del país, la proyección de datos emitidos por la caracterización³ realizada sobre las Condiciones de vida de la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal en 2011, han permitido contar con información más certera sobre el contexto sociodemográfico que rodea a estas comunidades.

Hoy se sabe por ejemplo, según la corporación Convivamos y la Alcaldía de Medellín, (2001), que en la capital antioqueña habitan cerca de 218.068 afrocolombianos quienes llegaron a dicha ciudad por razones asociadas al desplazamiento y la violencia en un 20.4%, deseos de estudiar en un 15.2% y por trabajo un 51%. Estas familias residen en comunas como La Candelaria, Aranjuez, La América, San Antonio de Prado, Manrique, Villa Hermosa, Robledo, San Javier, Buenos Aires, y Popular, de la zona nororiental, centro, occidente, centro oriental y sur occidental de la ciudad. Es decir, la población afro tiene presencia en los diferentes puntos geográficos de Medellín.

Otros datos incluidos en la misma caracterización permiten saber que, En cuanto a los ingresos mensuales por hogar, se observa que un 62,4% de ellos recibe un salario mínimo o inferior, otro 24% gana entre 1 y 2 salarios mínimos; con lo que el 86,4% de la población gana 2 salarios mínimos o menos para el sustento del grupo familiar (...) La actividad económica mayoritaria de la empresa o negocio donde trabaja el jefe del hogar, fue mayoritariamente empresa de servicios, con un 39%, 14,8% expresó trabajar de manera independiente y un 8,9% en una empresa comercial. 17,3% manifestó no tener ningún trabajo (...) El 9,6% de niños menores de 12 años que aún están desescolarizados en un hogar afro, es muy alto comparado con el 3,9% en la población general, según ECV⁴ 2008 (p. 84-89).

Ante este panorama y con la necesidad de establecer datos fidedignos para un acompañamiento eficiente del gobierno local a la población afrodescendiente, en 2015 mediante el Acuerdo Municipal 56, se adoptó la Política Pública para la Población Afrodescendiente del Municipio de Medellín. El objetivo fue “Garantizar mecanismos institucionales para el reconocimiento, restablecimiento y cumplimiento de los derechos humanos y diferenciales de la población afrodescendiente en la ciudad de Medellín”. (Gaceta 4356, 2015, p. 2). Entre sus enfoques, se incluyeron el de derechos, diferencial, étnico-racial, reparación histórica, etnodesarrollo y de género.

³Documento producido por la Corporación Convivamos y la Alcaldía de Medellín en 2011, para dar cuenta de las condiciones de vida de los grupos étnicos asentados en la ciudad de Medellín.

⁴ Encuesta de calidad de vida, realizada en Medellín para el año 2008.

En un acto de coherencia con el reconocimiento de los derechos de la población afro habitante en Medellín, desde la Unidad de Niñez del mismo municipio se diseñó el Plan Docenal: Medellín, Ciudad y Ruralidad de Niños, Niñas y Adolescentes 2016-2028. Una herramienta de planeación prospectiva con la intención de garantizar discursos, acciones y prácticas generadoras de una conciencia de protección, respeto y amor hacia niñas, niños y adolescentes de la ciudad, en el marco de las múltiples formas de coexistir en la ciudad, desde las experiencias de las infancias y las adolescencias.

Una de las promesas del Plan Docenal consistió en promover estrategias para la participación visible de niños, niñas y adolescentes, en entornos como la familia, la escuela, el barrio, es decir, ámbitos cotidianos. Como estrategia se impulsó el fortalecimiento de los consejos de participación de niños, niñas y adolescentes, de tal manera que se lograra dar apertura a uno por cada comuna (21 en Medellín). Desde estos consejos sería posible proponer diálogos intergeneracionales, avanzar en el desarrollo de la ciudad a partir de los planteamientos de este grupo poblacional y tomar como referentes las voces de niños, niñas y adolescentes, en el diseño de la planeación local. En otras palabras, posibilitar escenarios de incidencia real para niños, niñas y adolescentes.

Esta misma intención había sido incorporada previamente en el Acuerdo Municipal 84 de 2006, impulsado bajo la premisa de promover derechos, prevenir vulneraciones y mitigar la ocurrencia de inminentes riesgos. Por esta razón, Medellín cuenta en la actualidad con 21 consejos de participación que se han venido fortaleciendo con la presencia de 430⁵ niños, niñas y adolescentes de los cuales 263 (61.2%) son mujeres y 157 (38.8%) hombres. De estos, solo 25 (5.8%) corresponden a población afrodescendiente. Cifra muy baja que permite inferir las vicisitudes de esta población para integrar escenarios comunitarios de diálogo, incidir en el diseño de agendas ciudadanas con enfoque diferencial y poner en el ámbito de lo público sus imaginarios de ciudad.

Si bien se cuenta con algunos datos como los referidos hasta el momento, también es cierto que no se conoce mayor información sobre diversos aspectos de la vida de niñas, niños y jóvenes afrocolombianos, salvo aquellos que relatan los horrores de la guerra, la desnutrición o fenómenos como el racismo. Hay que tener presente que a la situación de pobreza, baja empleabilidad para jóvenes afrocolombianos y sus familias, violencia intraurbana que circula de manera asidua por esta población, se incorporan realidades como el trabajo infantil, la deserción escolar, el uso y utilización por parte de grupos armados organizados al margen de la ley (se cuenta con datos extraoficiales debido al subregistro de la información). Este cúmulo de fenómenos va configurando profundas experiencias al momento de habitar, resignificar, tejer, co-crear y re-existir en el territorio por parte de niñas y niños.

Las niñas y los niños afrocolombianos necesitan ser consideradas/os no solo como individuos adscritos a categorías analíticas de las ciencias sociales, sino como sujetos políticos, esto en palabras de Díaz (2012) implica, “La acción de reflexividad que realiza el sujeto sobre sí mismo y sobre lo instituido centrándose en el plano de lo público, de lo que es común a todos para desde allí protagonizar instituyentemente la política y lo político” (pp.15-16). Así, la

⁵ Datos aportados por Unidad Técnica de Niñez y Adolescencia del Municipio de Medellín, con corte a diciembre de 2019.

participación de la niñez afrocolombiana emerge como un asunto que trasciende la esfera reivindicativa de los derechos (campo normativo), para insertarse en los contextos históricos, políticos, artísticos, culturales y éticos, en los que trascurren las experiencias de las niñas y los niños.

Niñez afrocolombiana e imaginarios en torno a su participación

Las infancias afrodescendientes, según Torres (2012) se pueden comprender como, Los modos específicos de ser niño y ser niña que tienen que ver con la pertenencia a una etnia (...) y a una cultura, en este caso, afrodescendiente. Al interior de la afrodescendencia se presentan varios tipos de infancias, cada una de las cuales está determinada por las pertenencias culturales, propias de los territorios de origen y de residencia, estos espacios pueden ser el continente, el país, la región, el municipio, etc. (...) (p.17).

Esta noción, somete a la niñez afrocolombiana a un sinfín de representaciones sociales saturadas de estereotipos que vinculan signos, lenguajes y conceptos en una cadena de correspondencias entre objetos, personas, pensamientos y acontecimientos (Hall, 2002). En el caso de la población afro, estos estereotipos se entrecruzan con la condición de esclavitud padecida, lo que influyó en una “triple pérdida” (Mbembe (2011):

La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple pérdida: pérdida de un “hogar”, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad) (pp.31-32).

Pérdida que destina a los sujetos a ocupar lugares físicos y simbólicos, relacionados como lo destaca Agnew (1987), con “localidad, ubicación y sentido de lugar”. Es decir, el espacio comprendido como el conjunto de relaciones sociales, sitios geográficos y acuerdos subjetivos que establecen los individuos para dotar de validez sus interacciones. El espacio se configura por tanto, en un campo político de insondables relaciones, las cuales en el caso de niñas y niños afrocolombianos relegan su participación a constantes luchas por desmarcarse de la herencia de la esclavitud (y los métodos utilizados para subalternizar a ciertos individuos, en razón de su etnia), al mismo tiempo que les destina a una permanente lucha por trascender las prácticas adultocéntricas que relegan voces, cuerpos y en general múltiples formas de expresión de niñas y niños, a lugares recónditos de los escenarios y las decisiones públicas.

Desde las anteriores formas de lucha, la participación se enuncia en medio de variadas tensiones y profusos matices que buscan “justificar” la presencia del otro en sociedad. Dicha justificación se acentúa por ejemplo desde la academia, a través del diseño de investigaciones destinadas a indagar por la incidencia de la pigmentocracia (Lipschutz, 1975), en la participación de la niñez afro porque, “En la sociedad de clases de la Colonia se ha originado el muy severo espectro de los colores raciales, en obediencia a la voluntad del grupo social que manda” (...) (p. 316).

La pigmentocracia como una noción derivada del colonialismo nombrada para argumentar desde la biología, la existencia de posiciones sociales deterministas, ideologías y políticas basadas en la exclusión, el extractivismo, los lenguajes y semiótica discriminatorias, así como la aceptación de determinados fenómenos sociales que se instauran para determinar el grado de visibilidad de una población. Es el caso de la investigación sobre el índice social de participación de niños “negros”, ejercicio de corte cuantitativo, desarrollado por Harvey, Lehman y Witty (1927) para medir la participación social de la niñez afroamericana, el cual atendiendo a estereotipos raciales para la época, estableció como hipótesis del estudio, la baja participación de niños afroamericanos en la escuela y otros escenarios sociales debido a “ciertos rasgos característicos” atribuidos a la población negra, es decir “la inferioridad del negro en tareas que implican inteligencia” (p. 2).

Se procedió con una investigación de corte cuantitativa para analizar las diferencias de la participación social entre niños “negros” y niños “blancos”. Se utilizó para la metodología, un cuestionario con 200 preguntas, aplicadas a 6,000 niños con el propósito de indagar por las actividades en las cuales ellos habían participado durante la última semana. El estudio arrojó dos datos concluyentes: el primero es que los niños afroamericanos se abstendían de participar en los diferentes espacios, debido a la exclusión social padecida, la cual es replicada en la escuela a partir de estereotipos derivados de su aspecto físico o prácticas culturales. El segundo, indicó que, cuando en las escuelas se generaban condiciones para promover la participación de los niños, esta emergía como “liberadora de tensiones” y como catalizadora para “soportar situaciones sociales”, provenientes de actos discriminatorios.

Si bien ha transcurrido casi un siglo desde esta investigación, lo cierto es que los imaginarios que rodean la participación de niñas y niños afro, continúan vigentes. En el contexto colombiano, la promulgada Ley 725 de 2001, por medio de la cual se instauró el 21 de mayo como el Día Nacional de la Afrocolombianidad, en conmemoración a la abolición de la esclavitud, es un reflejo de ello. Mediante esta ley se insta a las organizaciones e instituciones (caso puntual la escuela) a desarrollar acciones conmemorativas, las cuales se reducen a expresiones iconográficas de la vestimenta usadas por ancestros africanos, como dashiki, kitenge, khanga, por mencionar algunas, con las cuales niñas y niños participan en algunos actos culturales, personificados desde una perspectiva estética, sin que dicha participación sea reconocida desde una arista ética ni política. En palabras de Arocha (1986), es necesario desfolclorizar la participación de los sujetos afro, para dejar de concebirla solo como “contribuciones” artísticas o fenómeno multicultural.

La participación de niñas y los niños, precisa ser comprendida como lo propone Liebel, citado en Budde y Markowska-Manista (2020), desde la noción de “libertad más allá de las decisiones de los individuos y orientarla hacia la participación fundamental en la toma de decisiones en todos los aspectos de la vida humana, individual como colectivamente” (p. 33). La participación por ende, consiste en una estrategia para hacerse visible en diferentes contextos, lo cual connota luchas y políticas de reconocimiento. Dicho de otra manera, Brighenti (2007) sostiene que la participación emerge para hacer visible algunos sitios, sujetos y efectos de las interacciones en las relaciones sociales.

La participación como una experiencia del campo político, en la vida de niñas y niños afrocolombianos

Reconocer a la niñez afrocolombiana, desde sus múltiples potenciales y no solo como sujetos cargados de una perspectiva histórica con arraigo en la esclavitud, implica reconfigurar el mundo de lo político. Como lo expresa Mouffe (2005), “Lo político se refiere a las dimensiones del antagonismo que pueden tomar muchas formas y pueden surgir en diversas relaciones sociales, una dimensión que nunca podrá erradicarse” (p. 9). Lo anterior denota que las niñas y los niños afrocolombianos como sujetos políticos poseen expresiones propias y espontáneas para incidir y decidir en aspectos que les susciten interés. Sin embargo, esto implica cambios de lugar por parte de las instituciones quienes de manera histórica han liderado discursos para referirse a niñas y niños desde una postura adultocéntrica y desde enfoques instalados en el riesgo. El adultocentrismo es una postura que relega a la niñez a ser súbditos y no actores sociales. (Cussiánovich, 2010).

Es por ello que, la participación se plantea como un acto preponderante para la visibilidad de cuerpos en ámbitos públicos y privados, de discursos y prácticas emancipatorias derivados de experiencias disruptivas que transiten de la crítica objetiva (reproducir aquello que las grandes teorías para sustentar el colonialismo) a la crítica subjetiva (participar desde lo cotidiano, a partir de las propias experiencias). Desde ahí que, la participación en la niñez afro deba emerger como experiencia problematizadora de lugares geográficos, históricos y biográficos a partir de los cuales, citando a Foucault y Miskowiec (1986), se contemplen y validen “espacios otros”, “heterotopías” que subviertan el orden establecido desde círculos de poder que sujetan la existencia de la niñez afrocolombiana.

Así, concebir la participación de niñas y niños afrocolombianos, implica reconocer el acontecer social de la ellas y ellos en tiempos donde el ideal de democracia forma parte entrañable de los metarrelatos de justicia y libertad y donde se presume la apuesta por escenarios participativos, pero de manera simultánea se reducen las posibilidades de visibilización de nuevas subjetividades. Para que esto sea posible, se requieren nuevas epistemologías que descloquen al sujeto afro del imaginario tradicional, al unísono que faciliten la comprensión y narración de la vida, desde múltiples perspectivas. El sujeto afro necesita ser entendido como un actor contemporáneo para que su participación se geste desde un actuar político, ético y no solo folclórico.

Referencias

- Agnew, JA, Shelley, FM y Pringle, DG (2003). Agnew, JA 1987: Lugar y política: la mediación geográfica del estado y la sociedad. *Progreso en geografía humana*, 27 (5), 605)
- Alcaldía de Medellín y Corporación Convivamos (2011). Condiciones de vida de la población negra afrocolombiana, palenquera y raizal en Medellín “Caracterización socio demográfica”. Recuperado de: https://www.academia.edu/3604042/Condiciones_de_vida_de_la_poblaci%C3%B3n_negra_afrocolombiana_palenquera_y_raizal_en_Medel.
- Brighenti, A. (2007). Visibilidad: una categoría para las ciencias sociales. *Sociología actual*, 55 (3), 323-342.
- Budde, R., & Markowska-Manista, U. (Eds.). (2020). *Childhood and Children’s Rights between Research and Activism: Honouring the Work of Manfred Liebel*. Springer Nature.
- Díaz, A. (2013). Devenir subjetividad política: un punto de referencia sobre el sujeto político. Recuperador de <https://repository.cinde.org.co/bitstream/handle/20.500.11907/506/DiazGomezAlvaro2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- De Friedemann, N. S., & Arocha, J. (1986). *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Planeta Colombiana Editorial SA, Bogotá, CO.
- Concejo de Medellín (2015). Gaceta Oficial N°4356. Recuperada de https://www.medellin.gov.co/irj/go/km/docs/pccdesign/SubportaldelCiudadano_2/PlandeDesarrollo_0_15/Publicaciones/Shared%20Content/GACETA%20OFICIAL/2015/Gaceta%204356/ACUERDO%200056%20DE%202015.pdf
- Congreso de la República de Colombia. (1993). LEY 70 DE 1993 Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. Recuperado de <https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-70-de-1993-agosto-27-por-la-cual-se-desarrolla-el-articulo-transitorio-55-de-la-constitucion-politica>
- Cussiánovich, A. (2010). Paradigmas de las culturas de infancia como formas de poder. *Materiales de estudio*, (1).
- Departamento Nacional de Estadística y Universidad del Valle (2005). Análisis regional de los principales indicadores sociodemográficos de la comunidad afrocolombiana e indígena a partir de la información del Censo General 2005. Recuperado de https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/Afro_indicadores_sociodemograficos_censo2005.pdf
- Lehman, H. y Witty, P. (1926). El índice de mayor participación social del niño negro. *Revista de psicología aplicada*, 10 (4), 462–469. <https://doi.org/10.1037/h0073684>
- Lipschutz, A. (1975). El problema racial en la conquista de América (No. GN320 L5 1975).
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Mulusina. España

- Ministerio de Cultura (2010). Afrocolombianos, población con huellas de africanía. Recuperado de: <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/comunidades-negras-afrocolombianas-raizales-y-palenqueras/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20comunidades%20negras%20y%20afrocolombianas.pdf>
- Mouffe, C. (2005). El regreso de lo político (Vol. 8). Verso.
- Murillo, M. (2004). El impacto de la Ley 70 de 1993 en las comunidades del departamento del Chocó. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, Escuela de Derecho.
- Torres, D. (2012). Infancias Afrodescendientes. Una mirada pedagógica y cultural.

VII Capítulo

La política simbólica: entre preconceptos y prejuicios

Luis Ignacio Arbesú¹

Resumen

El ser humano presenta una interesante paradoja: a pesar de su evidente limitación, pequeñez y fragilidad es capaz de concebir el concepto del cosmos. Por ello nos atrevemos a definirlo como el punto en el universo, o mejor aún, el nivel donde la naturaleza adquiere consciencia de sí misma. Esa consciencia inicia en un trabajo intelectual: la abstracción tanto de la realidad como, la de sí mismo. Es aquí donde surgen las representaciones, cuando el primer ser humano empezó a nombrar todas las cosas. Lo simbólico se encuentra en el ámbito de las representaciones, sus contenidos y sus significados (Pitkin 1972 [1967]). A partir de la aparición de la sociología con la propuesta de Augusto Comte y los trabajos de Émile Durkheim, Karl Marx y Max Weber, el estudio de las representaciones aceleró su desarrollo, encontrando en una de sus vías de estudio la propuesta de la política simbólica.

Sin pretender ofrecer una taxonomía del tema, podemos identificar dos diferentes propuestas metodológicas: el trabajo de Murray Edelman en los Estados Unidos de América y el de Lucién Sfez en Francia. Esta ponencia pretende fortalecer el conocimiento de la política simbólica, apoyada en el empleo de contenidos generadores de preconceptos que se convierten en criterios de valor y de juicio. Se trata de una forma de influir en las voluntades a través de las representaciones, lo cual podría funcionar en la búsqueda de relaciones de dominio o en la construcción de un lugar de convivencia.

Introducción

¿Qué pasaría si durante un encuentro deportivo entre dos países, los aficionados de uno de ellos prendieran fuego a la bandera del otro país? No resulta difícil imaginarlo. Sin embargo, durante más de 30 años de catedrático en instituciones de educación superior en México (de los cuales cerca del 90% han sido impartiendo programas de posgrado en ciencias sociales) he tenido la costumbre de preguntar a mis alumnos acerca del significado de los tres colores de nuestra bandera. Solamente 18 de ellos, hasta el día de hoy, me han dado la respuesta correcta. La mayoría, de manera dudosa, da una variedad de respuestas: “creo que la pureza,

¹Luis Ignacio Arbesú Verduzco es doctor y maestro en Ciencia Política por la Universidad de París, licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Universidad Iberoamericana. Recibió la Condecoración al Mérito Docente por la Secretaría de la Defensa Nacional y el Reconocimiento al Mérito Científico por la Universidad Veracruzana. Autor de obras como: *¿Cuál democracia para México?* y *Gobernar para el bien común* editado por Tirant Humanidades; *Planificación Gubernamental*, en Oxford University Press; *La designación por sorteo*, en el Colegio de Chihuahua; *Treinta Claves para Entender el Poder*, en Piso15 editores; *Las Decisiones Políticas*, en Siglo XXI; *Mercadotecnia Política*, en el IFE en 1998; *La Reforma Política del Distrito Federal*, en el IPE, entre otros. En la actualidad es profesor investigador del Decanato de Ciencias Sociales de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. luisignacio.arbesu@upaep.mx. **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-2911-0655>

la esperanza y la sangre”, afirman unos; “también puede ser la nieve de los volcanes, el color de los campos y la sangre derramada”, dicen otros; hasta el extremo de comentar (muy pocos, afortunadamente) “cuando los insurgentes festejaban el inicio de la independencia partieron una sandía y se inspiraron en sus tres tonos” ¿Por qué se presenta esta confusa variedad si en los libros de texto de tercer grado de primaria² (al menos en los que mis hijos y, en su momento, yo estudiamos) se señalaba: la Unión (rojo), la Religión (blanco) y la Independencia (verde)? Nuestra bandera tiene influencia sobre nosotros a pesar de no conocer o distorsionar su significado. Estamos, precisamente, en presencia de una situación eminentemente simbólica.

Lo sorprendente es que después de esa primera pregunta, les he pedido el significado de las barras y las estrellas. Inmediatamente y de forma segura la mayoría me han respondido: las estrellas son los 50 estados de la unión y algunos incluso afirmaron: las barras, las trece colonias originales. Se sorprenden cuando les hago ver cómo ni siquiera mencioné a los Estados Unidos de América. Y entonces les comento: las banderas del Uruguay, Puerto Rico y Cuba también tienen barras, y las de Chile, Panamá, Brasil, Honduras y Venezuela cuentan con estrellas. ¿Qué sucede cuando las personas integrantes de una comunidad identifican más clara y fácilmente los contenidos de las representaciones de otra comunidad en detrimento de las propias? El vínculo entre las representaciones, su funcionamiento y sus significados, como en este caso, se encuentra en el núcleo de lo conocido como: la política simbólica.

Los mexicanos estamos orgullosos de nuestra nación, de su historia y de sus tradiciones. La forma como fue entonado nuestro himno nacional, por ejemplo, en el partido contra Alemania al inicio del mundial de fútbol en Rusia (Radio El Espectador, 2018) dio la vuelta al mundo. Durante mis estudios secundarios, más de un profesor hacía referencia a un hecho generalmente aceptado: se afirmaba que en un concurso musical no se decía en dónde, ni organizado por quién, ni para qué, se había llegado a la conclusión de que el himno nacional mexicano era el más bello del mundo después de la Marsellesa. Todos lo sabíamos y lo aceptábamos. Posteriormente, tuve la fortuna de ser representante universitario y asistir a un congreso estudiantil latinoamericano en Guayaquil. Me sorprendió escuchar a un compañero ecuatoriano que comentó, con toda certeza, la manera cómo en un concurso musical, el himno del Ecuador se reconoció como el más bello después de la Marsellesa. Un argentino interrumpió aceptando la existencia del evento, pero señalando la inexactitud del resultado: el más bello era el argentino después de la Marsellesa. Siguió un brasileño y un chileno con argumentos similares, cuando entonces afirmé: discúlpeme, pero el más bello de todos, incluida la Marsellesa, es el mexicano. ¡Ah, *la ruse des Français!*³ La hegemonía no solamente es política, económica, militar o tecnológica. La hegemonía también es simbólica y quizá, es una hipótesis, podría ser *principalmente simbólica*. Aquí resulta importante recordar un hecho histórico: la manera como la Marsellesa fue compuesta constituye en sí misma un ejemplo de una representación simbólica, cuyo contenido actual es diferente -y quizá contradictorio- del que tuviera inicialmente. Este himno no fue ni solicitado ni compuesto por ningún revolucionario.

² En México los libros de texto de primaria son gratuitos y universales.

³ ¡Ah, la astucia de los franceses!

En abril de 1792, en la Asamblea Nacional en Francia, se discutía la conveniencia de entrar en guerra con Austria. Los jacobinos pretendían incrementar el consenso a la propuesta por la paz, mientras que los girondinos, junto con los nobles, impulsaban la guerra para conservar la autoridad en torno al rey. En esa coyuntura, en la ciudad limítrofe de Estrasburgo, se organizaban las tropas para ir a la guerra. Fue entonces cuando el alcalde, un noble, el barón Federico Dietrich se emocionó con las demandas populares sintetizadas de la siguiente manera: “¡A las armas, ciudadanos! ¡Salvemos a la patria! ¡Adelante! ¡Que tiemblen los déspotas coronados! ¡Ahora que hemos enarbolado la bandera tricolor de la victoria, ha llegado el momento de pasearla por el mundo! ¡Todos debemos contribuir a la victoria, por el Rey, por nuestra bandera y por la libertad!” (Zweig 1927: 55). Y solicita al capitán Rouget de l’Isle la composición de una marcha para acompañar a los soldados; “no es probable que se repita en la historia de los pueblos el hecho de que nazca tan rápidamente una canción en la que se encuentren tan magníficamente acopladas letra y música” (Zweig 1927, p. 57).

«La Marsellesa» no es ninguna pieza de encargo para lucimiento de una buena voz de tenor ni está destinada a alternar con romanzas y arias italianas en un salón de la pequeña burguesía. Es un canto vibrante, una llamada a las armas dirigida a una masa, a un pueblo; su orquesta deben ser las armas, los regimientos en marcha. No fue compuesta para oyentes que estuvieran tranquilamente sentados, sino para ser coreada por soldados y guerreros. No se compuso para que la cantara una soprano o un tenor, sino una ingente multitud, como marcha, como canto ejemplar de victoria, de muerte, algo que recordara a la patria, que fuera el himno nacional de un pueblo. Fue el entusiasmo lo que dio vida, antes de que cundiera por todas partes y que su melodía llegase al alma de la nación, que la conocieran las tropas, que la Revolución la adoptara como suya. (Zweig 1927, p. 58)

Compuesta en la madrugada del 2 de junio, el 30 de junio es entonada por un batallón de voluntarios en París y en el otro extremo de Francia, el 2 de julio, Mireur, estudiante de Montpellier, la interpreta frente a quinientos voluntarios marseleses; de ahí, Stefan Zweig sintetiza la forma cómo (independientemente de la letra y la música) ese himno de guerra del ejército del Rin va adquiriendo diferentes contenidos simbólicos, los cuales, además, no siempre corresponden con la realidad de los hechos históricos que lo acompañaron.

¡Oh paradoja genial que sólo puede permitirse la Historia!, el creador del himno de la Revolución no tiene nada de revolucionario. Por el contrario, aquel que como ningún otro impulsó la Revolución con su canto inmortal, quería ahora reprimirla. Cuando los marseleses y el populacho de París, con «su canción» en los labios, asaltan las Tullerías y hacen abdicar al Rey, Rouget de l’Isle está ya harto de tanto horror. Se niega a prestar juramento a la República y prefiere abandonar su carrera antes que servir a los jacobinos. [...] Abiertamente expresa su desafecto al Comité de Salud Pública cuando van siendo conducidos a la guillotina su amigo Dietrich, alcalde de Estrasburgo, el padrino de «La Marsellesa»; el general Luckner, a quien había sido dedicada, y todos los demás oficiales y aristócratas que fueron sus primeros oyentes en aquella noche memorable, y entonces se da la grotesca situación de que el poeta de la Revolución es detenido como contrarrevolucionario y se le procesa, a él precisamente, acusado de traidor a la patria. [...] Llegó a ver como «La Marsellesa» irrumpía por todos los países europeos con el victorioso ejército, y luego que

Napoleón, apenas convertido en emperador, la hace borrar de todos los programas por considerarla demasiado revolucionaria, siendo los Borbones, por último, quienes la prohíben completamente [...] Tiene que pasar de nuevo toda una generación para que se desencadene la guerra mundial, y entonces, mientras «La Marsellesa», convertida ya desde hace tiempo en himno nacional, va resonando con bélico enardecimiento por todos los frentes de Francia, se ordena que el cadáver del insignificante capitán Rouget sea exhumado para ser enterrado nuevamente en los Inválidos, como se hizo con el pequeño teniente Bonaparte. Y por fin descansa el en vida olvidado autor de un himno inmortal en el mausoleo de las figuras ilustres de su patria, con el dolor de no haber sido más que el poeta de una noche. (Zweig, 1927 pp.60-61)

Frente a la tontería de discutir acerca del himno más bello, cada quien ama el suyo, lo evidente es que la Marsellesa es el Himno nacional con mayor carga simbólica a nivel internacional. Fue compuesto a iniciativa de un aristócrata por un capitán de un ejército monárquico y, paradójicamente, es uno de los mayores referentes de la lucha revolucionaria. Limitado por Napoleón, paradójicamente, también lo representa. Y finalmente, dedicado a la corona fue prohibido por la casa de Borbón.

¿Por qué si la mayoría de los mexicanos no tenemos clara la referencia del origen del significado de símbolos como nuestra bandera e himno, los amamos y seríamos capaces de arriesgar nuestra integridad física por guardarlos? Esta es una de las particularidades de la política simbólica estudiada, presentada y denunciada por Lucien Sfez desde la segunda mitad del siglo XX. En esa época, algunos notables politólogos norteamericanos como Edelman (1976) ampliaron nuestro conocimiento de la materia. Lo interesante para nosotros del trabajo de Sfez (1978) se encuentra en su profundización en el análisis del vínculo entre las representaciones y su contenido, así como de la explicación metódica de su funcionamiento, mientras que en la escuela norteamericana la propuesta se centra en el carácter formal de la política o, mejor aún, de las políticas (*policy*) simbólicas de gobierno.

En la actualidad, dentro de la circunstancia por la cual atraviesan la mayoría de los sistemas políticos contemporáneos (caracterizada por una desconfianza generalizada en la democracia representativa) se evidencia una importante dificultad para el desenvolvimiento de lo social y de lo comunitario: la apariencia según la cual lo público es antitético de lo privado, la política diferente de la ciudadanía, y el pueblo a su vez resulta ser contrario al individuo. Posiblemente, el problema se encuentre en la falta de claridad en la manera como los primeros (lo público, la política y el Pueblo) se encuentran integrados, conformados y desarrollados por los segundos.

En ese sentido, esta presentación tratará de contribuir a la respuesta del siguiente cuestionamiento: ¿de qué manera se fundamentan la movilización social y la legitimación institucional?

Jamás se pretendería dar una respuesta absoluta a ese cuestionamiento. Su magnitud requiere de un trabajo permanente de investigación de las ciencias sociales. De lo que se trata, simplemente, es de verificar la forma cómo la propuesta metodológica del estudio de la política simbólica de Lucien Sfez ha contribuido para avanzar en ese sentido. Para ello, esta exposición se divide en dos grandes apartados: por un lado, se presentan algunas de las

características de los estudios dirigidos al conocimiento y funcionamiento de la política simbólica para introducirnos en el conocimiento de sus aportes y sus diferencias; y, por otro lado, se presentará de manera sucinta la propuesta del profesor Sfez.

Falta de efectividad y pasividad políticas

A finales del siglo XX, Celia Valiente, notable investigadora española en materia de género, publicó un trabajo donde mostraba la importancia de la política simbólica. En él, presentaba el camino seguido para incluir la prohibición del acoso sexual en el trabajo en los programas de la administración pública de su país. La tesis central partía de una sugestiva paradoja:

Desde mediados de los años setenta, se ha elaborado en España un conjunto de políticas de igualdad para las mujeres que, sobre el papel, es amplio e, incluso, más extenso que el vigente en otros países occidentales. Sin embargo, la ejecución de estos programas de igualdad españoles ha sido frecuentemente laxa e incompleta, por lo que no pocas veces se les ha tildado de simbólicos, entendiéndose por simbólico aquello que carece de efectividad. (Valiente, 1999 pp.69-70)

A partir de lo anterior, efectúa un recorrido donde (a nuestro juicio) logra demostrar la manera cómo, a pesar de la falta de efectividad de los programas gubernamentales, ‘simbólicamente’ resultaban un importante avance en el reconocimiento social del problema y en su impacto cultural. En ese sentido, lo interesante de su trabajo es el hecho de la defensa de la importancia de la política simbólica a pesar de su lejanía con la efectividad.

En su exposición, analizó las posturas de algunos investigadores frente a este fenómeno de género y alrededor de la propuesta de Murray Edelman: “según este autor, las élites gobernantes efectúan política simbólica cuando se limitan a realizar declaraciones meramente retóricas acerca de los esfuerzos que han hecho o van a hacer en algunos ámbitos y a favor de ciertos grupos” (Valiente, 1999, p.72). Más adelante amplía su juicio del pensamiento del autor, pues señala que “Murray Edelman, en sus ya clásicos estudios sobre política simbólica (1985 [1964]; 1988), conceptualizó esta de modo negativo, definiéndola como el caso opuesto a la política real o sustantiva” (Valiente, 1999, p.72).. Lo cual se ve fortalecido y redondeado con la siguiente afirmación: “... no obstante, dichos grupos terminan quedando satisfechos con las declaraciones gubernamentales, las cuales constituyen, en realidad, un engaño para ellos, al hacerles creer que el gobierno va a emprender acciones que les benefician, acciones que finalmente no tienen lugar” (Valiente, 1999, p.72).

La política simbólica, entonces, además de no ser precisamente efectiva, se podría entender como un instrumento engañoso y, por lo tanto, manipulador. Varios pensadores coinciden en el punto. Esta visión se completa con otras propuestas:

Edelman resaltó, dentro de la ciencia política norteamericana, la importancia de los fundamentos simbólicos de la política. El trabajo de este autor es reconocido como una de las fuentes originarias para el establecimiento del campo disciplinario de la comunicación política (Bennet e Iyengar, 2008) y, en definitiva, se le reconoce el haber contribuido a establecer un campo de estudios, el del simbolismo político,

caracterizado por los cruces disciplinarios y metodológicos (véase Ewick y Sarat, 2004; Fenster, 2005) [...] la propuesta de Edelman del simbolismo como dimensión ontológica de la vida humana, que lo lleva a proponer una concepción del desarrollo del proceso político en la democracia de masas, lo que llamaremos el modelo de la “política simbólica” [...] Edelman resaltó un tema que ahora está siendo reconsiderado por la sociología y la ciencia política: el del comportamiento del público masivo en términos de su vinculación emocional con los objetos y discurso políticos. La dinámica de pasividad (*quiescence*) y exaltación (*arousal*) —la dinámica fundamental de los públicos masivos en la democracia— era resultado del funcionamiento del simbolismo en la conducta humana [...] formuló la teoría de la política simbólica como una crítica a la forma en que el “pluralismo”⁴ observaba a la política. En su formulación original, la política simbólica era un intento de resolver un problema que, en opinión de Edelman, era inadecuadamente abordado por la teoría pluralista, a saber, el de la pasividad política (*political quiescence*). (López y Chihu 2011, p.102-104)

Además de la originalidad de la propuesta (en su momento) la forma cómo presenta y argumenta el funcionamiento de este punto concreto de la pasividad política, cuestiona un aspecto toral de la teoría pluralista, donde, dentro de la multitud de actores políticos, la posición central es ocupada por las élites. Desde ese punto de vista, en la lógica pluralista, más que dominación, se está en presencia de problemas de ubicación, de posición. En ese sentido, Edelman aporta a la idea de que el modelo de la democracia representativa, más que democrático, podría ser en esencia oligárquico.

Si bien una de las características de las ciencias políticas y sociales es su racionalidad, desde mediados del siglo XIX, el estudio de los fenómenos políticos se fue centrando en aspectos materiales, en general, y económicos, en particular. En la medida en que a lo largo del siglo XX los aspectos psíquicos y emocionales se fueron abriendo paso en el conocimiento holístico de la naturaleza humana, los esfuerzos por conocer, interpretar y aplicar el ámbito de las representaciones y su funcionamiento adquirió, cada vez más, una importancia notable (*puede consultarse a Lombardo y Meier, 2011*).

En ese sentido, las diferentes propuestas metodológicas no han dejado de tener un comportamiento creciente y variado. Existe una corriente de autores acompañando la propuesta de Edelman, en el sentido de considerar la política simbólica como una propuesta carente de efectividad. Valiente nos comenta el caso de Amy Mazur (1994) y Josef Esser (1988): la primera es una investigadora estudiosa del comportamiento de las políticas públicas de género en el ámbito laboral en diversos países de Europa, quien “define las medidas simbólicas como aquéllas que no resuelven los problemas que pretendían atajar”; y el segundo, un estudioso de los procesos de privatización en Alemania antes de su unificación, quien sostiene que “pese a las declaraciones del Gobierno a favor de una

⁴“El [...] ‘pluralismo’, como se sabe, hace referencia a una particular concepción sobre la democracia moderna, articulada fundamentalmente en el ámbito de la ciencia política norteamericana. Aunque sus orígenes pueden ubicarse en el clásico de Joseph Shumpeter (1971 [1942]), su articulación más coherente y conocida se encuentra en la obra del politólogo norteamericano Robert Dahl (1987 [1956]; 1991 [1987])”. (Citado por López y Chihu 2011: 102 a 104)

reducción de la intervención del Estado en la economía y de la importancia creciente de las fuerzas del mercado, la actividad gubernamental en este ámbito ha sido calificada por el mencionado autor de ‘privatización simbólica’, debido a que lo que finalmente terminó privatizándose resultó ‘insignificante’” (Valiente 1999, p.72-73).

Cultura y representaciones

En contraparte se encuentran estudios interesados en profundizar en el vínculo entre las representaciones y sus contenidos, pero a partir de objetos materiales y específicos, adquiriendo un profundo significado en términos de identidad. En ellos se trata, entre otros aspectos, el análisis de cómo la cultura y la tradición impactan en los comportamientos sociales. Es el caso de estudios vinculados a los contenidos de los ceremoniales, banderas e himnos, como en el caso de los ejemplos expuestos al inicio de este trabajo⁵. O el caso también de investigaciones centradas en los significados de los hechos históricos, monumentos o espacios públicos, entre muchos otros elementos, con autores como Sonne (2003) o Parkinson (2009).

De un modo opuesto, otros autores han entendido que la política simbólica no es la antítesis de la política real o sustantiva. Joseph Gusfiel estudió, en el caso de Estados Unidos, algunos conflictos de naturaleza no estrictamente económica, pero que afectaban al estatus de ciertos grupos, por ejemplo, el que ha enfrentado desde el siglo XIX a los partidarios de la abstinencia y a los del consumo de bebidas alcohólicas. Gusfiel utilizó en su análisis la definición de estatus elaborada por Max Weber, esto es, el prestigio u honor social conferido a ciertos individuos o grupos en una comunidad o país. Quienes integran estos grupos se diferencian de otros, por ejemplo, por sus hábitos de consumo, o por cualquier otro aspecto de su modo o estilo de vida [...] En otras palabras, la elaboración de dicha ley, que muchos autores calificarían como una medida meramente simbólica y, por tanto, inútil e inservible para mejorar la posición de estos colectivos en la sociedad, resulta muy significativa para sus miembros, puesto que "indica los tipos de personas, gustos, códigos éticos y estilos de vida que el Gobierno da por buenos o que recrimina" (Gusfield, 1980 [1963]:172). (Valiente 1999, p.72-73)

Otro aspecto atractivo de la propuesta de Edelman se encuentra en el hecho de que (aún sin haberlo podido desarrollar tan profundamente como creemos que él mismo hubiera deseado) su planteamiento se nutrió del estudio de las representaciones y de los contenidos políticos, y, además, dejó la puerta abierta de par en par para continuar por esa vía.

Pocos politólogos dudarían que, sobre la base de la evidencia de sentido común, las políticas públicas tienen valor para los grupos interesados en tanto símbolos y en tanto instrumentos para la distribución de valores más tangibles. El proceso político, sin embargo, casi no ha sido estudiado como proveedor de símbolos, no obstante, de que existe una buena cantidad de evidencia [...] en el sentido de que los símbolos son un componente más central del proceso de lo que habitualmente se reconoce en los modelos explícitos e implícitos de los politólogos. (Edelman, 1976, p. 695)

⁵ Para ello, puede verse a Cerulo (1993)

En ese sentido, aparece otro grupo de pensadores, como Sapir, quienes ya habían orientado sus trabajos hacia el conocimiento de los vínculos entre los aspectos tangibles e intangibles de la construcción de las representaciones. Es ahí donde se aporta a la relación entre los fenómenos políticos y la medicina; en especial, en los referentes al discurso político, relacionado con los comportamientos individuales y en sociedad, así como con su impacto en las valoraciones y las emociones. “El lenguaje no es sólo un tipo más de actividad; es [...] la clave del universo del hablante y de la audiencia. Muchos estudiosos de la antropología cultural, la lógica y la psicología social han demostrado que esta función del lenguaje no es una influencia efímera, sino el factor central en las relaciones y la acción social” (Edelman, 1976 p.131).

Con base en lo anterior, López y Chihu (2011) nos recuerdan la forma como “Edelman observó una afinidad electiva entre el lenguaje médico y el lenguaje político; incluso, más precisamente, entre el lenguaje psiquiátrico y el lenguaje administrativo” (p.113). Sin embargo, la ampliación en la comprensión de los fenómenos había sido desarrollada antes – como ya se dijo, entre otros- por Edward Sapir quien, desde inicios del siglo XX, se adelantó aportando elementos a nuestro tema al explicar la manera cómo el lenguaje médico, además de contar con un contenido propio de la especialización, operaba al mismo tiempo como una función de bálsamo al generar confianza y tranquilidad:

[...] todos los conceptos referenciales, en última instancia, remiten a un simbolismo de condensación, cuya propiedad es poder liberar una energía emocional. De esta manera, cada término del lenguaje médico, detrás de su apariencia puramente descriptiva, en realidad también cumple con funciones afectivas, movilizándolo en quien lo escucha no sólo la atención cognitiva, sino también el impulso identificatorio de adhesión o de aversión, de pasividad o de exaltación. (López y Chihu 2011, p.114)

Discurso y politización

En los procesos contemporáneos de la democracia representativa, se ha generalizado la idea de vincular e incluso entender el seguimiento y/o sometimiento al discurso político como el fenómeno mismo de la politización. En ese sentido, politizar (es decir, hacer consciente al público de los intereses comunitarios y de las relaciones de poder, o simplemente lograr el compromiso con temas políticos) sería transmitirles –simbólicamente- los contenidos del discurso.

Los psicoanalistas han llegado a aplicar el término simbólico a casi cualquier pauta de conducta cargada emocionalmente que tiene la función de satisfacer inconscientemente una tendencia reprimida [...] Incluso formas comparativamente simples de comportamiento son mucho menos directamente funcionales de lo que parecen ser, sino que incluyen, dentro de sus motivaciones, impulsos inconscientes, incluso desconocidos, para los cuales el comportamiento busca un símbolo. Muchas, quizá la mayoría, de las razones son poco más que racionalizaciones *ex post facto* de comportamientos controlados por una necesidad inconsciente (Sapir, 1999, pp. 320-322).

Uno de los principales aportes de Sapir (para nuestro tema) se encuentra en la clara distinción planteada entre la función informativa y pedagógica de la construcción simbólica, mediante la complejidad del empleo de los signos y la función des-estresante y terapéutica al ubicar puntos donde dirigir las tensiones individuales y (¿por qué no?) sociales. El primero lo identificó como simbolismo referencial y el segundo como simbolismo de condensación:

El simbolismo de condensación tenía, sin embargo, un carácter fundamental respecto al simbolismo referencial. Aunque ambas formas de simbolización se entremezclaban en cualquier instancia concreta de simbolismo, Sapir no dejaba de enfatizar ese carácter fundante del simbolismo de condensación. En primer lugar, tenía precedencia cronológica respecto al simbolismo referencial; y, en segundo lugar, era probable que las instancias concretas de simbolismo referencial pudieran ser remitidas, en última instancia, a las funciones del simbolismo de condensación. (López y Chihu, 2011 pp.123-124)

A partir de los trabajos de Freud, relacionados con el aporte diagnóstico y terapéutico de los símbolos, y de Durkheim, en cuanto a la identidad social y comunitaria a partir de la identificación de ciertos símbolos, las líneas de investigación –en términos de representación política- se multiplicaron y diversificaron. Siguiendo el planteamiento freudiano, Harold D. Lasswell (1932), por ejemplo, planteó un vínculo entre los procesos políticos y las funciones psicológicas de los símbolos: “al yo correspondería la respuesta de la ‘razón’, al súper-yo le correspondería la respuesta de la ‘conciencia’ moral, y al ello le correspondería la respuesta del ‘impulso’, que Lasswell interpretaba como ‘necesidades biológicas’ (López y Chihu, 2011, p.124). Por su parte, y de acuerdo a la propuesta de Durkheim, Cohen (1969) explica el funcionamiento del simbolismo político al detallar la forma como las comunidades humanas logran su integración y diseñan su pertenencia a partir de la construcción o adopción de símbolos de referencia.

Representación y emociones

Finalmente, es necesario reconocer la dificultad para agotar -en este espacio- la variedad, complejidad y riqueza de los avances en el conocimiento del funcionamiento simbólico de los fenómenos políticos. Sin embargo, no quisiéramos dejar de lado dos aspectos significativos: por un lado, estudios relacionados con la representación simbólica en el ámbito específico del lenguaje y del discurso político; y, por otro lado, propuestas profundizadoras en el estudio de las emociones.

En el caso de los primeros, tanto en la estructura como en el funcionamiento de las democracias representativas contemporáneas, destaca el caso de Bondi (1997) con su análisis en el empleo de conceptos y palabras específicas. De igual forma, resulta atractivo el trabajo de Pierre Bourdieu, dedicado (en primera instancia) al campo de la educación, quien plantea la relación entre la adquisición de ciertos hábitos y al campo social o grupal en los que las personas se desenvuelven; profundizando, de esta manera, en la construcción de representaciones, hasta evidenciar el poder simbólico del lenguaje (1991) y sugerir la inexistencia concreta de ‘agentes’ como la opinión pública (1973).

Por último, en el caso de los segundos, sobresale la actividad de Manuel Castells y Naomi Klein.

[...] las emociones más importantes que influyen en el comportamiento político son el *entusiasmo* y el *miedo* [...] El entusiasmo activa un sistema neuronal específico que le permite al actor no buscar información adicional de su ambiente, generando así un comportamiento activo de búsqueda de objetivos, de búsqueda de experiencia. Este sistema se llama *sistema de predisposiciones*, porque supone que el actor se comporta como si el mundo en el que se mueve en el presente es exactamente idéntico al que ha sido en el pasado y que ha incorporado como imágenes mentales que forman predisposiciones. Por su parte, el *miedo* activa un sistema neuronal llamado de *vigilancia*, que orienta al actor a un comportamiento de búsqueda de información adicional y, por tanto, de *evitación* del peligro; en este sistema el mundo exterior no está controlado por el actor, lo que lo remite a un comportamiento pasivo de contemplación y espera (Castells, 2009: 203-204). (Citado por López y Chihu, 2011, p.131-132)

Precisamente, en lo relacionado con el miedo, en los últimos tiempos se ha destacado una de las propuestas de Naomy Klein (2007) donde muestra cómo líneas específicas de política pública han sido implantadas, entre otros aspectos, por el manejo simbólico del miedo a partir de los estudios del psiquiatra Ewen Cameron. La autora desarrolla un largo camino para evidenciar el manejo social de las conclusiones del Dr. Cameron en amplios sectores sociales y a nivel de comunidades nacionales.

Todos los trabajos hasta aquí presentados coinciden, además de la construcción y del manejo simbólico de los comportamientos humanos en sus comunidades, en la generación de preconceptos generadores de prejuicios, y capaces de ser identificados, orientados y manejados en comportamientos sociales.

El sobre-código

En la década de los años sesenta del siglo XX, Lucien Sfez se encontraba (en torno a una pregunta sencilla) centrando su interés en conocer uno de los fenómenos más icónicos en las relaciones políticas y sociales: ¿qué es y cómo opera el fenómeno de la comunicación? La primera respuesta a este planteamiento apareció más de veinte años después, cuando las ediciones *du Seuil* publicaron, en 1988, la primera edición de su obra: *Critique de la communication*. La edición en castellano verá la luz en 1995, cuando Amorrortu editores presenta la obra en Argentina.

En el trayecto de su trabajo descubrió, analizó e integró un sinnúmero de conocimientos, en torno al tema, los cuales conforman un bagaje científico y cultural invaluable. En ese sentido, se podrían destacar otras tres obras clave para entender su propuesta intelectual. La primera fue *Critique de la décision*, publicada en 1973, donde en lugar de proponer un análisis de la estructura y del funcionamiento de los procesos de toma de decisiones, se centra en su cuestionamiento y en la denuncia del manejo simbólico de la linealidad de los procesos administrativos, de las ideas de racionalidad y de la libertad de los agentes al momento de optar por las diferentes alternativas posibles. En las escuelas económicas y administrativas

francesas se conoció su planteamiento como el de la ‘no decisión’, cuando en realidad de lo que se trataba era de evidenciar la complejidad de dichos procesos y de explicar cómo, al intentar simplificarlos, se generaban ilusiones en puntos concretos. Eran los tomadores de decisiones quienes, al ser ubicados, se convertían en agentes admirables o chivos expiatorios en función de los resultados administrativos, permitiendo a la ciudadanía ubicar sus aspiraciones y necesidades sin necesidad de ampliar los cuestionamientos, y poniendo al abrigo de toda crítica al sistema en su conjunto. Trataba de dejar claro el funcionamiento simbólico de la decisión administrativa. Más que en la línea de Edelman -donde se consideraba a lo simbólico como lo carente de efectividad político administrativa- Sfez comenzaba a delinear el empleo de las representaciones y de sus contenidos en vías de la legitimidad institucional y de la influencia en el comportamiento social. Marcando así la profunda diferencia entre su propuesta de la política simbólica y la de la escuela norteamericana.

En esa obra nos ha dejado un gran aporte, el del método del sobre-código. Se trata de un trayecto de conocimiento ubicado en tres grandes momentos: la descripción secuencial del relato, el sobre-código estructural y el sobre-código analítico. El objetivo consiste en ubicar los diferentes contenidos, los códigos de vinculación y la operación de las representaciones sociales.

Con la descripción secuencial del relato se invita al investigador a despojarse, lo más y mejor posible, de los preconceptos aplicables al objeto de estudio y a la situación o problemática analizada, a fin de poder detectar la forma como los diferentes actores operan y la manera cómo las circunstancias se desarrollan. La idea se ubica en la intención de descubrir los hechos de la forma más transparente y clara posible. Se trata de algo similar a la posición del ‘*belvedere*’ propuesto por Bernard Lassus para contemplar la realidad⁶. Con el sobre-código estructural, se pretende un proceso de ubicación de la información observada en función de las características particulares y la composición de los diferentes códigos o sistemas de representación, así como de la organización de sus contenidos a fin de contar con una postura de observación del fenómeno en su composición interna. Finalmente, con el sobre-código analítico se llevan a cabo las actividades más propositivas por parte del investigador. Es ahí donde se desarrolla el esfuerzo interpretativo -del comportamiento del objeto de estudio- al ubicar la forma cómo las representaciones y sus contenidos oscilan entre los diferentes códigos y se generan comportamientos de aceptación, rechazo, pasividad o movilidad social, pero también de legitimación o rechazo institucional. Esta propuesta metodológica se convertirá, a nuestro juicio, en la columna vertebral del estudio y por lo tanto de su explicación del funcionamiento de la política simbólica.⁷

Un modelo diverso

Posteriormente, en 1978 es publicada por *Presses universitaires de France* (PUF), su obra *L'enfer et le paradis*. Y es precisamente en este texto donde diseña, analiza y presenta su postura frente a la política simbólica al formular una crítica del funcionamiento teológico de la política. A partir de la influencia de la escuela de *Port Royal*, en la formación de los

⁶ Ver Venturi, 2020

⁷ Ver Sfez (1973)

servidores públicos franceses en particular y en la manera de concebir el servicio público en general, Sfez (1978) presenta una profunda crítica a la forma como se ha concebido el funcionamiento de la política.

Naturaleza y sociedad, bien y mal, verdadero y falso, ciencia e ideología, Occidente y Oriente, proletariado y burguesía, nacionales y extranjeros, Tercer mundo y otros mundos, pequeñas unidades liberadoras y grandes, represivas: Tantos dobles fieles y monstruosos, conducidos por una sola matriz. Parejas de oposiciones que ocupan el mismo territorio, bloquean nuestros puntos de vista, limitan nuestras vidas y que renuevan constantemente sus formas solo para perdurar mejor en su invariancia estructural. Ruptura del mundo en dos, a la voluntad de los poderes que, se energiza al duplicarse. Movilización, militancia, y las trompetas del juicio final. Pero Jericó no se rinde. Al contrario, cuanto más la rodeamos, más invertimos en un centro vacío, menos llegamos a sus defensas y, las murallas permanecen invioladas. Porque, desde hace mucho tiempo, la representación en crisis ha encontrado su remedio: la política simbólica, la cual al mismo tiempo que atrapa la fascinación por el Dios mudo, la salva de miradas indiscretas. Es este dispositivo complejo, pulido por la historia y nunca erosionado, eficaz y oculto, cuestionado en otra parte, pero obstinado en la política, lo que yo llamo el Infierno y el Paraíso. (p. 5)

Lejos de las propuestas de Edelman y la mayor parte de la escuela norteamericana, la política simbólica para Lucien Sfez se encuentra vinculada a uno de los elementos clave del núcleo del comportamiento humano, tanto en lo individual como en lo colectivo; y, por consiguiente, en su desenvolvimiento político: la forma como percibe la realidad, la manera cómo actúa y su esfuerzo por transformarla. Así, su camino seguirá la ruta trazada –entre otros- por Levy Strauss y Michel Foucault. Del primero, en particular acompañará sus estudios de antropología social (1958 y 1973); de la descripción del totemismo (1962); de sus cuatro volúmenes de las mitológicas (1964, 1967, 1968 y 1971) y; del tema del mito y su significado (1978). Por su parte, del segundo, aportará a la profundización en el vínculo entre las palabras y las cosas (1966) y, en la explicación de la arqueología del conocimiento (1969).

El modelo de la política simbólica propuesto opera en dos únicos espacios de tiempo: el de la crisis y el del conflicto. Para Sfez, la crisis de representación se desenvuelve de manera permanente. De hecho, es la característica básica de cualquier lengua ‘viva’. Las lenguas ‘muertas’, es decir, que ya no forman del código lingüístico de una comunidad –como el latín o el griego clásico- no tienen problemas de redefinición de los significados de sus representaciones y, mucho menos, de la forma como los mismos códigos se encuentran estructurados y funcionan. En cambio, las lenguas habladas de manera común, se encuentran inmersas en constantes cambios de contenido e incluso de significado. Un ejemplo simple: el primer día que mis hijos adolescentes me comentaron la posibilidad de asistir a un ‘antro’ mi reacción fue muy violenta. ‘¿Están locos?, no pueden pensar en asistir a un lugar así’. Para las personas de mi generación un ‘antro’ se trataba de un centro insalubre y demasiado vulgar, de vicio y perdición. Lugares definidos como de ‘mala muerte’, de los barrios bajos de cualquier ciudad. Mi sorpresa fue mayor cuando me afirmaron que la mayoría de sus compañeros asistían sin problema. Al acompañarlos para identificar el lugar descubrí que en realidad se trataba de una simple ‘discoteca’. Esto, permite evidenciar que los conceptos se encuentran en un movimiento permanente de modificación de sus significados. Sfez

concluye, entonces, la presencia de cambios permanentes de contenido en el total de las representaciones.

En términos de representación, la crisis es una situación continua. Siempre ayuda, al dirigirse al público en cualquier foro, iniciar por categorizar o al menos especificar el contenido que se dará a los conceptos principales. En las relaciones políticas y sociales, la gestión de los contenidos mediante categorizaciones, acotaciones o redefiniciones puede ser suficiente para conservar al abrigo el funcionamiento del sistema en su conjunto. La mayoría de los análisis políticos -a todos los niveles- se encuentran de manera constante transitando por diversos campos los cuales, van desde la toma de posturas: derecha, izquierda, centro, centro-izquierda, centro-derecha, ultra-derecha o ultra-izquierda, radical, radical de centro y un sinfín más, hasta la presentación de propuestas de política pública, de programas concretos o incluso, de proyectos de acción con participación pública, ciudadana o individual.

Otro elemento de este modelo consiste en la presentación de la existencia de momentos y situaciones de la vida política en las cuales la gestión de las representaciones y sus significados ya no son suficientes para mantener la coherencia del sistema. Entonces, los partidarios, o simplemente los identificados con ciertas representaciones, empiezan a empujar y a forzar los contenidos al extremo. Hasta llegar al punto en que solamente son posibles dos posturas: a favor o en contra de alguna de las representaciones, capaces de integrar a los afines y de disgregar los contrarios. “¡Estás conmigo o contra mí!” Una vez ahí, el movimiento simbólico tiende a radicalizarse y con él, la sociedad en su conjunto hasta que se ve, literalmente, amenazada de vida. Situación en la cual es necesario tomar partido y se genera una radicalización hasta llegar a la violencia: surge el conflicto.

La operación simbólica

En términos simbólicos, los conflictos son momentos puntuales y breves, pero amenazantes al extremo. Aquí se presenta el primer elemento integrador del modelo de política simbólica como manifestación maniquea de la política: la operación simbólica. Se trata de un movimiento de ruptura y de unificación, el cual cambiará radicalmente el contenido siguiente del resto de las representaciones. Para Sfez, la totalidad de las transformaciones políticas se generan a partir de un punto de conflicto; este elemento va mucho más allá que lo comúnmente conocido como puntos de inflexión⁸. No se trata solamente de un cambio de rumbo, se trata de una transformación tan profundamente ontológica a nivel social que la misma vida es puesta en prenda o al menos amenazada. Una transformación política por medios pacíficos no sería factible a la luz de este modelo.

La imagen simbólica

Parecería un planteamiento no sólo muy radical, sino quizá demasiado rígido. El problema se encuentra en el producto generado por la operación simbólica, el cual se trata del segundo de los elementos integrantes del modelo: la imagen simbólica.

⁸ En relación con el tema de los ‘puntos de inflexión’, puede consultarse, entre otros a: Morales, 2020; Piqueras, 2014 y; Toni, 2009.

Para esta propuesta se definen cuatro tipos diferentes de representaciones. La primera se trata de la imagen. Una imagen es una representación, un objeto, cuyo contenido me conduce de manera directa a otro objeto. La representación no es el objeto, pero me lo muestra de manera identificable. Para ubicar un lugar específico, por ejemplo, se requiere de un mapa (puede ser mental, integrado simplemente por las indicaciones habladas de algún conocedor del lugar o un diseño formado por una serie de trazos en una hoja de papel, incluso una foto de satélite de la región y el punto buscado. La diferencia de las tres imágenes sería su detalle o su forma, pero su fidelidad permanece al conducirnos de diferente manera, al mismo objeto al que directamente hace referencia).

La segunda representación se trata del signo. Un signo es una representación, un objeto, que me remite a otro, pero de manera indirecta. La imagen tiende a reproducir el objeto representado, el signo lo señala. Esto es lo que hace de los signos instrumentos valiosos para los ejercicios diagnósticos, en cualquier materia. Los indicadores en todas las áreas del conocimiento son por su naturaleza signos. La temperatura elevada en el cuerpo humano nos puede señalar la existencia de una infección o de un agente patógeno. El humo es signo del fuego, entre muchos otros ejemplos.

La tercera de las representaciones es similar a los signos, se trata de los símbolos. Un símbolo en un objeto que me remite a otro de manera indirecta, pero a partir de un acuerdo. La fuerza de los símbolos se encuentra precisamente aquí, en ser el resultado de acuerdos sociales. Todo tipo de código implica un variado y sofisticado diseño simbólico. Idiomas, leyes, planes, programas, proyectos y muchos más nos proporcionan un ejemplo de todo lo anterior.

Éstos tres tipos de representación: imagen, signo y símbolo se fundamentan en los objetos que representan. Es decir, su importancia se encuentra en el valor de sus diferentes contenidos. Además, siempre son diferentes al objeto que representan. El último tipo de representación es precisamente la imagen simbólica. Se trata de representaciones con una doble y diferente característica: por un lado, la imagen simbólica no fundamenta su importancia en el contenido del objeto que representa, sino que, gracias a la operación simbólica, adquiere importancia en sí misma. Las banderas y los himnos nacionales son generalmente imágenes simbólicas. La mayoría han surgido en una, o incluso varias, operaciones simbólicas, donde la amenaza de vida ha sido evidente. Es por ello que un grupo social podría incluso poner en riesgo su integridad física, protegiéndolos, aunque desconozca o confunda sus significados y contenidos. Por otro lado, además en la imagen simbólica el contenido y la representación coinciden. Es decir, se encuentran ontológicamente integrados, a tal grado que uno es al mismo tiempo el otro. La bandera de un país además de representarlo, ¡es considerado el país! Esta situación no se presenta de la misma forma en todas las comunidades humanas. Existen comunidades con rígidos y formalizados protocolos para el trato de sus símbolos patrios y hay también otras que no tienen dificultad en su liberal manejo.

Además de estos dos primeros elementos del modelo, la operación y la imagen simbólica, se tienen otros dos que constituyen importantes aspectos de vinculación social. Se trata de la comunicación y de la memoria. Ambos integran el ámbito, el espacio y el tiempo, donde la política simbólica se desenvuelve.

La comunicación

Al igual que en el modelo de la política simbólica, la comunicación para Sfez también implica una comprensión del fenómeno y, por consiguiente, una postura frente al mismo diferente a las propias de la escuela norteamericana. Prácticamente, desde que el canadiense Herbert Marshall McLuhan detonó el estudio de la comunicación -a partir del desarrollo tecnológico de los medios- la comprensión del fenómeno y la postura se han ubicado en el análisis de los procesos y de los sistemas de comunicación. Ya sea que se afirme el vínculo indisoluble entre el medio de comunicación y su función casi terapéutica (McLuhan, 1967) o la idea de que la humanidad constituye un mismo organismo integrado por una variedad de componentes interrelacionados (McLuhan, 1989), el fenómeno de la comunicación es visto como un canal, una vía con un inicio, un desarrollo y un resultado. No importa que el mecanismo sea sencillo o sofisticado, este fenómeno forma parte de la cultura que amalgama a los seres humanos, y eso es un gran negocio (McLuhan, 1970):

Jamás en la historia del mundo se ha hablado tanto de comunicación. Esta, parece, debe regular todos los problemas. La felicidad, la igualdad, el desarrollo de los individuos y los grupos. Mientras que los conflictos y las ideologías se esfuman, se cree [...] Curiosa y gran convergencia de estos diferentes campos. Consenso transnacional que cree en una nueva ideología, en una nueva religión mundial en formación [...] Jamás se habla tanto de comunicación como en una sociedad que ya no sabe comunicar consigo misma, cuya cohesión está en duda, cuyos valores se desmoronan, y cuyos símbolos demasiado usados no logran unificar [...] No se hablaba de comunicación en la democrática Atenas, pues la comunicación estaba en el principio mismo de la sociedad [...] Cada vez se habla más, pero se entiende menos. (Sfez, 1992, p. 5-6)

Para la escuela norteamericana la comunicación es un proceso inmerso en un complejo sistema con medios y tecnologías en constante desarrollo, para Sfez la comunicación es simplemente un hecho. McLuhan la instrumentaliza, Sfez la reconoce. Los seres humanos nos encontramos comunicados, fatalmente unidos, e interdependientes (ontológicamente) unos de otros. En otras palabras, la comunicación no es un agregado, sino que forma parte del ser e integra la identidad política.

La memoria

El último elemento componente del modelo es la memoria. Resulta común identificar a la memoria como un gran contenedor simbólico, como un lugar donde se almacenan contenidos, objetos representantes que tienden a manifestarse en las tradiciones, las manifestaciones y las actitudes culturales. En ese sentido, ‘hacer memoria’ consiste en recordar algo posible al ser añorado. Se hace memoria cuando surge la nostalgia, es decir, la incomodidad, el malestar o, de plano, el dolor por algo que ha pasado y ya no es más.

En este modelo de política simbólica la memoria se encuentra muy alejada de las ideas y de las concepciones anteriores. Aquí se trata de un mecanismo capaz de traer nuevamente al presente los objetos de representación y/o los contenidos representados. Se trata de una

distensión del tiempo, en el sentido en el cual San Agustín (398) define al presente en sus Confesiones, como una distensión entre el pasado y el futuro:

“Tres son los tiempos, presente de las cosas pasadas, presente de las presentes y presente de las futuras”. Porque estas tres presencias tienen algún ser en mi alma, y solamente las veo y percibo en ella. Lo presente de las cosas pasadas, es la actual memoria o recuerdo de ellas; lo presente de las cosas presentes, es la actual consideración de alguna cosa presente; y lo presente de las cosas futuras, es la actual expectación de ellas”. (XI, XX, p. 26)

En ese sentido hacer memoria es revivir literalmente, objetos y contenidos. Solamente así sería posible nutrir el movimiento de ruptura y reunificación, propias de la operación simbólica. Mediante la memoria se opera, de igual forma, una criba, una selección entre objetos y contenidos formando, re-formando y con-formando nuevas representaciones o dando diferentes significados a las existentes para que al momento de un nuevo conflicto sea posible la reunificación en una nueva Imagen Simbólica.

La igualdad como ejemplo

En 1982, entre los textos de la Fundación de las Ciencias Políticas, se encuentra por primera vez *Leçons sur l'égalité*. El contenido de este documento venía de ser presentado a los alumnos de posgrado en ciencia política, ese mismo año. En él el autor hace un recorrido histórico sobre los diferentes contenidos que el concepto de igualdad ha adquirido a lo largo de la cultura occidental. Con la afirmación según la cual: “no hay nada más desigual que las diferentes definiciones dadas a lo largo de la historia del concepto de igualdad” se iniciaba el trayecto que consistió en evidenciar, en momentos puntuales, las diferentes operaciones simbólicas del concepto y de la forma, cómo sus contenidos aparecían, variaban, disminuían, aumentaban y, de forma permanente, reconfiguraban la imagen simbólica. Todo ello para mostrar la fuerza de legitimación institucional y de movilización social de un concepto. Desde la presentación de la figura geométrica perfecta del círculo en la Atenas del siglo IV a.C., hasta su adopción junto con la libertad y la fraternidad en la integración de la Asamblea Nacional y de la Primera República Francesa, la igualdad ha pasado por diferentes momentos y ha adquirido distintos contenidos. Se trata de un estudio de caso de política simbólica permanente, durante más de veinte siglos.

Finalmente, en las ediciones de Seuil aparecerá en 1988 *Critique de la communication*, para concluir la investigación iniciada en los años sesenta. Más de veinte años de trabajo serio y profundo para concluir con un significativo aporte: su neologismo del tautismo. En él se concluye la operación permanente de la política simbólica en la sociedad contemporánea a través del funcionamiento -principal pero no únicamente- de los medios masivos de comunicación. Se trata de la mezcla de dos conceptos clave: la tautología, como figura retórica que reproduce sin cesar los mismos conceptos de manera diferente, y el autismo, como el trastorno que tiende a encerrarse en sí mismo. En muchos sentidos, es una propuesta parecida a la de la auto-referencialidad o a la parálisis paradigmática, con la diferencia de que la propuesta de Sfez cuenta con un bagaje de trabajo académico muy amplio y completo.

Conclusión

¿Que sería lo más importante en las relaciones sociales? ¿la estructura? ¿el funcionamiento? ¿la posición ocupada? ¿la capacidad de influir? ¿el control? ¿la satisfacción de los sueños, las aspiraciones, anhelos o simplemente las necesidades? ¿el poder? ¿los recursos? ¿la razonabilidad de los comportamientos? ¿la atención a las emociones? O tantas cosas más.

Para nosotros lo más importante es la política. Es decir, el vínculo como suma de voluntades libres, más que coexistencia egoísta y demagógica; la capacidad para conservar el principio de poli: ser muchos juntos, unidos; la unidad común de todos los integrantes. Un bien común solo es susceptible de presentarse en una comunidad. Antes de la presencia de la estructura, y por lo tanto del funcionamiento, aparece el ser; y a partir del ser, todo lo demás adquiere significado. La política implica una disciplina, un arte para aprender a ser una comunidad. Es en la comunidad donde la sociedad existe.

Estamos convencidos de que la totalidad de los trabajos comentados en esta exposición son el resultado de diferentes esfuerzos con un mismo objetivo: contribuir al beneficio de las sociedades y de las personas que las integran. Todo ello a partir de una idea: la capacidad primordial de los seres humanos de nombrar todas las cosas a partir de su abstracción y, por consiguiente, de dotar de contenido a las denominaciones. Sin embargo, la variedad y amplitud de la realidad envolvente de los fenómenos sociales es tal que, ante la diversidad de las posturas, estas parecerían ser no solamente contrarias, sino francamente contradictorias.

El reto se encuentra en continuar el recorrido a partir de una propuesta de reconocimiento y de incorporación de las diferencias. Es decir, la dificultad se ubica en entender que la riqueza humana se encuentra precisamente en su diversidad. Por lo tanto, nuestra conclusión camina en el sentido de la integración armónica de tres aspectos: personas, puntos de vista y posturas (dónde además es importante el orden de los tres)

En ese sentido, nos encontramos aquí en un entronque epistemológico donde es posible optar entre una multitud de caminos. Cada uno de los cuales cuenta con particularidades, dificultades y atracciones diversas. Nuestra postura, con base en lo anterior, consiste en seguir la ruta perfilada por Lucien Sfez. Se trata de un intento por aportar una propuesta capaz de contribuir con el desenvolvimiento completo de las personas y de las comunidades, a partir del estudio de lo simbólico. Y tratar así de evitar caer en la atractiva tentación de pretender su empleo para obtener un beneficio, de cualquier tipo, a costa de individuos o grupos.

Referencias

- Bennett, W. L. y S. Iyengar. (2008). “A New Era of Minimal Effects? The Changing Foundations of Political Communication”. *Journal of Communication*. 58 (4), pp. 707-731.
- Bondi, L. (1997). *In whose words? On Gender Identities, Knowledge and Writing Practices*, Transactions of the Institute of British Geographers.
- Bourdieu, P. (1973). “L’Opinion Publique N’Existe Pas”. *Temps Modernes*, (138). París.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cerulo, K. A. (1993). *Symbols and the World Systems: National Anthems and Flags*. Sociological Forum.
- Cohen, A. (1969). Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations. *Man*, 4 (2), pp. 215-235.
- Edelman, M. (1976). *The Symbolic Uses of Politics*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Esser, J. (1988). Symbolic Privatisation: The Politics of Privatisation in West Germany. *West European Politics*, (11), pp. 61-73.
- Ewick, P. y S. Austin. (2004): “Hidden in Plain View: Murray Edelman in the Law and Society Tradition”, *Law and Social Inquiry*, vol. 29, núm. 2, pp. 439-463.
- Fenster, M. (2005): “Murray Edelman, Polemicist of Public Ignorance”, *Critical Review*, vol. 17, núms. 3-4, pp. 367-391.
- Foucault, M. (1966): *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París.
- Foucault, M. (1969): *L’archeologie du savoir*, Gallimard, París.
- Gusfield, J. R. (1980 [1963]): *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, Greenwood Press, Westport (Connecticut).
- Klein, N. (2007): *La doctrina del shock*, Paidós, Barcelona.
- Laswell, H. D. (1932): “The Triple-Appeal Principle: A Contribution of Psychoanalysis to Political and Social Science”, *American Journal of Sociology*, vol. 37, núm. 4, pp. 523-538.
- Lévi-Strauss, C. (1973): *Anthropologie structurale deux*, Plon, París.
- Lévi-Strauss, C. (1978): *Myth and Meaning*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *Le totémisme aujourd’hui*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1964): *Les mythologiques 1: Le cru et le cuit*, Plon, París.
- Lévi-Strauss, C. (1967): *Les mythologiques 2: Du miel aux cendres*, Plon, París.
- Lévi-Strauss, C. (1968): *Les mythologiques 3: L’origine des manières de table*, Plon, París.
- Lévi-Strauss, C. (1971): *Les mythologiques 4: L’homme nu*, Plon, París.

- Lévi-Strauss, C. (1958): *Anthropologie structurale*, Plon, París.
- Lombardo, E. y P. Meier (2011): *Symbolic representation and the construction of gender roles in the European Union*. Conferencia, septiembre, pp. 7-9 Murcia.
- López, A. y Chihu, A. (2011): Símbolos, lenguaje y espectáculo en la democracia: el escepticismo político de Murray Edelman, en *Espiral*, vol. XVIII, núm. 50, enero-abril, pp. 101-139, Universidad de Guadalajara, México, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13818129004> acceso 10 de septiembre de 2020.
- Mazur, A. (1994): "Making and Breaking Symbolic Reform: Equal Employment Policy for Women in France, Great Britain and the USA", *Ponencia presentada en la sesión Equality Policy - A Comparative European Perspective*, ECPR Joint Sessions of Workshops, Madrid, pp. 17-22 abril.
- McLuhan, H. M. (1967): *The Medium is the Massage*, Random House, Nueva York.
- McLuhan, M. (1970): *Culture is Our Business*, McGraw Hill, Nueva York.
- McLuhan, M. (1989): *The Global Village*, Oxford University Press
- Morales, M. (2020): *¿En qué consiste el punto de inflexión en tu vida?*, <https://www.lanotatlatina.com/en-que-consiste-el-punto-de-inflexion-en-tu-vida/> acceso el 22 de abril de 2020.
- Parkinson, J. (2009): *Symbolic Representation in Public Space: Capital Cities, Presence and Memory, Representation*.
- Piqueras, C. (2014): *¿Dónde está tu punto de inflexión?* 10 de julio, <https://www.cesarpiqueras.com/punto-de-inflexion/> acceso el 27 de mayo de 2020.
- Pitkin, H. F. (1972 [1967]): *The concept of representation*, University of California Press, Berkeley.
- Radio El Espectador (2018): *Himnos Alemania - México Mundial Rusia 2018*, 18 de junio <https://www.youtube.com/watch?v=qYtTADtLUHE> acceso, 10 de septiembre de 2020.
- San Agustín, (398): *Las confesiones*, Librosdot, <http://www.diocesisdecanarias.es/pdf/confesionessanagustin.pdf> acceso 20 de septiembre de 2020.
- Sapir, E. (1999 [1934]): "Symbolism", en Philip Sapir (ed.), *The Collected Works of Edward Sapir*, Nueva York, Mouton de Gruyter, vol. III, pp. 319-325.
- Sfez, L. (1988): *Critique de la communication*, Editions du Seuil, París.
- Sfez, L. (1973): *Critique de la décision*, Presses de Sciences Politiques, París.
- Sfez, L. (1978): *L'enfer et le paradis. Critique de la théologie politique*, Presses Universitaires de France, París.
- Sfez, L. (1982): *Leçons sur l'égalité*, Presses de Sciences Politiques, París.
- Sfez, L. (1992): *La comunicación*, Presses Universitaires de France/Publicaciones Cruz O., México.

- Sonne, W. (2003): *Representing the State: Capital City Planning in the Early Twentieth Century*, Prestel, Munich.
- Toni (2009): *Punto de Inflexión como Expresión Coloquial y uso en el Lenguaje Periodístico* 16 de abril, <https://area--12.blogspot.com/2009/04/punto-de-inflexion-como-expresion.html> acceso el 14 de enero de 2020.
- Valiente, C. (1999): *La importancia de la política simbólica: La prohibición del acoso sexual en el trabajo en España*. En *Género y ciudadanía: Revisiones desde el ámbito privado*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid. II Escuela de Verano, UGT, Asturias
- Venturi, M. (2020): Bernard Lassus: una práctica “des-medida” para el paisaje, traducción de Ignacio Arbesú, *Metafísica y Persona*, Año 12, Número 24, julio-diciembre, coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), pp. 101 a 114.
- Zweig, S. (1927): *Momentos estelares de la Humanidad*, México, el Acantilado, <http://www.mail.latertuliadelagranja.com/sites/default/files/Zweig,%20Stefan%20-%20Momentos%20estelares%20de%20la%20humanidad.pdf> acceso: 24 de junio 2020.

VIII Capítulo

Imaginarios del neoliberalismo: Representaciones en Argentina

Maria Teresa Piñero¹

Resumen

En este trabajo se analizan las transformaciones del discurso político neoliberal teniendo en cuenta las orientaciones filosófico-éticas que le dieran sustento legitimador en las representaciones sociales en distintos momentos históricos y se aborda el caso de una revista argentina co-constructora del imaginario neoliberal en momentos de la transición a la democracia que representa claramente la etapa del neoliberalismo combativo “democrático”. Tomando a Davies (2016) con las distintas etapas del neoliberalismo y sus imaginarios nos centramos estudiar su despliegue desde una perspectiva general y focalizado en particular en Argentina como parte de América Latina. El neoliberalismo combativo, el normativo y el punitivo se despliegan en distintos momentos históricos construyendo un imaginario social sobre la representación desterritorializada de la política a favor de un nuevo espacio mundial; el borramiento de la idea positiva de un proyecto nacional, el oscurecimiento de las cuestiones identitarias, la rearticulación de las relaciones entre la esfera pública y la privada, con un notable predominio del mercado en la regulación de diferentes instancias sociales, y la permanente devaluación de toda presencia o acción asociada al ámbito público. Son particularmente importantes, para este proyecto, los trabajos que estudian la dinámica de la formación discursiva neoliberal bajo la perspectiva de una nueva semiosis social (Fairclough, 1995, 2000), el nuevo lenguaje del capitalismo, sus vías de diseminación y su presencia en organismos y distintos espacios sociales.

Palabras clave: discurso del neoliberalismo, representaciones sociales, etapas histórico políticas, Latinoamérica, Argentina

Introducción

Existe un consenso bastante generalizado en América Latina de los graves efectos de la aplicación de las políticas neoliberales impuestas por una hegemonía que, desde los años setenta (con las dictaduras militares) y ochenta, consolidaron un paradigma político anudado al proyecto democratizador. Tal paradigma, a pesar de las diferencias de los años noventa del siglo XX², retoma con fuerza tras la crisis del 2008. En este escenario neoliberal, nos interesa

¹Profesora Titular de la Universidad Nacional de Córdoba. Doctora en Derecho y Cs. Sociales. Magister en Relaciones Sociales. Encargada Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNC. Investigadora acreditada. Argentina

²Así hay coincidencia en el diagnóstico de que se han agudizado algunas de las características más problemáticas asociadas a ese modelo, tales como la agudización de la brecha entre ricos y pobres, la concentración de la riqueza y la distribución de la pobreza que alcanza incluso a las clases medias, la supremacía de las finanzas sobre la industria y de los rentistas sobre los inversores, el dominio del capital por sobre el trabajo, la incertidumbre en el ingreso y en el trabajo con la extensión del desempleo. La expansión de flujos migratorios, desde la periferia producidos por el desempleo y la pobreza. La globalización de las finanzas y su

marcar, en principio, algunos significantes que indican la ruptura con el discurso del “otro” y mostrar las maneras en que una revista contribuye a la construcción del imaginario neoliberal.

Se trata de un discurso neoliberal que a fines de los años noventa había adquirido una hegemonía bastante extendida que constituyó una modificación profunda de lo que Lechner (1986) denominó “los mapas mentales sobre la política”; y, consecuentemente, una redefinición de los sentidos sociales asociados a la construcción del orden político y social. Lo anterior, inauguró una matriz de significados, una condición de posibilidad de prácticas inéditas que rearticulaban las relaciones entre procesos políticos, económicos y sociales. Este modelo constituyó una tendencia mundial que acompañó el desmantelamiento del Estado de Bienestar, la internacionalización económica y la crisis de representación política. Todo esto fue constituyendo una "doxa" según Angenot (2005) que proporciona "modelos interpretativos de la realidad", con un nuevo lenguaje.

Este nuevo lenguaje, siguiendo los estudios de Fairclough (1995, 2000, 2003, 2008) y Jessop³ (entre otros) conforma un discurso que acompaña y co construye el nuevo orden que imponen las transformaciones del capitalismo tardío desde los años setenta; y que comporta, como tal, un proceso reflexivo crucial que pasa por la imposición de nuevas representaciones del mundo. Ahora bien, este proceso se da en el marco de luchas por las desigualdades y opresiones que supone, convirtiéndose al tiempo en un proyecto lingüístico: en tanto la lucha en torno al nuevo orden pasa, en parte, por una lucha desde y acerca del lenguaje (Fairclough, 2000, p.14). El nuevo lenguaje implicado se desarrolla en torno a cuatro lógicas de subordinación: del Estado al mercado, del espacio público al individuo, de la política a la economía y del proyecto nacional de desarrollo a un modelo de modernización vía internacionalización; lo que presupone un discurso atravesado por las nuevas corrientes de ruptura de lo que Harvey (2007) designa como los patrones del “liberalismo embridado”. Este concepto refiere a que los procesos del mercado, así como las actividades empresariales y corporativas, se encontraban cercadas (durante la etapa del Estado de Bienestar) por una red de constreñimientos sociales y políticos, y por un entorno regulador que restringía ocasionalmente (pero en otras instancias señalaba) la estrategia económica e industrial.

El proyecto neoliberal consiste en desembridar al capitalismo de esos constreñimientos y permitir su pleno despliegue, para ello debe reformular sus presupuestos originarios en una nueva semiosis social signada por profundas transformaciones vinculadas a la cultura, a la tecnología y a las redes de información que se dan en la década del setenta, pero que se articulan a los supuestos primarios del liberalismo. El discurso neoliberal estructurará un lenguaje que, bajo paradigmas teóricos (como el de redes y flujos que deslocalizan el poder del capitalismo), instituyen nuevos signos y conforman una *semiosis del cambio*. Se constituirá como dispositivo de saber – poder, estableciéndose así como locus de verdad, con enunciados válidos de forma neutral y universal; dispondrá de sentidos mediante la cual la

creciente interrelación con la corrupción e incluso con el narcotráfico y el tráfico de armas. La reconversión de la función del Estado, de distribuidor a disciplinador de las demandas sociales e incluso represor, así como la desigual lucha entre la megapolítica de los imperios financieros y la política nacional de los débiles Estados.

³Esto forma parte de la red internacional sobre el Lenguaje en el nuevo capitalismo (<http://bank.rug.ac.be/global/>)

política es significada como espacio de corrupción, de desorden y de particularismo, en oposición al discurso económico técnico, cerrado y previsible; produciendo el vaciamiento del significante de la modernización económica con su correlativa generalización y presentación de un horizonte de plenitud (Reynares, 2013). Se trata de un discurso que trabaja en un tiempo ahistórico, con apelaciones individualizantes, categóricas universales, ocultamiento de lo normativo, borramiento de lo colectivo, establecimiento de asociaciones y oposiciones como *desmonopolizar* y *privatizar* como polos complementarios frente a la necesaria reducción del Estado; oposiciones significativas entre *Estado* y *acumulación de capital*, equivalencias entre *ineficiencia*, y *gasto público*, entre otras figuras discursivas.

Este discurso impregnó los imaginarios sociales con una representación desterritorializada de la política, a favor de un nuevo espacio mundial; el borramiento de la idea positiva de un proyecto nacional, el oscurecimiento de las cuestiones identitarias, la rearticulación de las relaciones entre la esfera pública y la privada, con un notable predominio del mercado en la regulación de diferentes instancias sociales, insistiendo a la vez en una permanente devaluación de toda presencia o acción asociada al ámbito público.

Son particularmente importantes para este proyecto los trabajos que estudian la dinámica de la formación discursiva neoliberal bajo la perspectiva de una nueva semiosis social, el nuevo lenguaje del capitalismo, sus vías de diseminación y su presencia en organismos y distintos espacios sociales, debiéndose contar entre ellos los pioneros de Bourque y Duchastel (1992, 1993, 1998), en la década del 90, que generan una forma productiva de intersección teórica entre análisis del discurso y teoría política, a partir del estudio de las transformaciones del discurso político que acompaña y co-construye las transformaciones del Estado. Centran sus análisis en el discurso político neo-liberal que se da en primer lugar, en el nivel más general, como una crítica al Estado de bienestar centrada en su deficiencia y burocratización. La promoción del desarme del Estado, de la desreglamentación y de la privatización constituye el gran eje de una estrategia de transformación del rol del Estado.

Tal estrategia se traduce por la adopción de una regulación económica dominada por la necesidad de inserción de la economía nacional en el seno del mercado mundial y de una regulación de las prácticas sociales que apela cada vez más al individualismo y a la competitividad. Esta nueva estrategia es sostenida, a nivel de la política económica, por un discurso de dominante técnica y determinista tendiente a excluir la pregunta sobre las finalidades (Boron, 2000) y en el nivel político social, por un discurso de tendencia autoritaria y disciplinaria.

Anclaje del discurso en contextos político-históricos

Resulta particularmente importante pensar en las transformaciones del discurso político neoliberal, teniendo en cuenta las orientaciones filosófico-éticas que le dieran sustento legitimador en las creencias y convicciones sociales en distintos momentos históricos. Frente a la atribución de confusión o de ambigüedad al concepto de neoliberalismo, Davies (2016) marca que más bien hay que pensar al neoliberalismo en un esquema de racionalidades y teleologías distintas, en función del momento histórico, lo que va reconfigurando el sentido de sus tácticas. Si se toma el primer periodo de su formación, anclada en contexto, la década

de los años setenta (hasta la caída del socialismo real) marca un hito que se reconfigura en su expansión hasta la crisis financiera del 2008.

En la primera etapa de implementación, en términos de políticas públicas con sentido hegemónico, se configura un sustento legitimador de su propuesta; basado en un enemigo temido: el socialismo. Así se ancla como adversario legítimo de un modelo sindicado, “a todas luces fracasado”. Atendiendo a su formulación inicial (sobre la cual es necesario delinear un mojón claro) compartimos con Davies que es la influencia del pensamiento de la vieja escuela austríaca (con Von Mises encabezándola) la que inicia el periodo de un neoliberalismo triunfante por la demostración, en términos de economía política, de las imposibilidades del modelo socialista de construir mercados reales. Así, el neoliberalismo combativo (contra el socialismo que impera en setentas y ochentas), obtiene su victoria al instaurarse como el único creíble en el contexto de las críticas a toda experiencia de izquierda. Logró, en palabras de Davies (2016), “demoler todas las sendas no capitalistas de la esperanza política” (p.135) e impuso una agenda ética difusa que ancló las identidades políticas en el adversario “socialista”.

La segunda fase del neoliberalismo estructura un discurso normativo, orientado por valores de éxito y de transformación, bajo el lema de “modernización del Estado”. Es el neoliberalismo de los noventa, llamado neoliberalismo normativo, pleno de promesas sobre un mundo mejor (siendo el más difundido en la academia, por la importante cantidad de trabajos existentes sobre el tema).

Finalmente, una tercera fase: el neoliberalismo punitivo. El cual aparece luego de la crisis del 2008, plagado de valores de autosacrificación y culpa. El paradigma punitivo carece de promesas normativas, de un discurso de lo bueno y justo que permita soportar los costos sociales que impone. En esta fase los neoliberales, siguiendo a Foucault (citado por Lazaratto, 2013) ya no tienen al *homo economicus* como el sujeto del intercambio y del mercado, sino al empresario de sí mismo, que se castiga y culpa por los entendidos como *excesos de gasto público social*.

El neoliberalismo en la periferia: América Latina

El giro neoliberal, desde un punto de vista teórico, se originó en los países centrales, pero **se convirtió en la ideología y praxis para exportar a los países periféricos donde tuvo las expresiones más ortodoxas**. Así se menciona a Chile como el primer experimento de formación de un Estado Neoliberal ortodoxo, no democrático, instaurado luego del Golpe de Estado dado a Allende en 1973, el que promovido por Estados Unidos estaba destinado a asegurar los intereses comerciales del capital. Se destaca su “éxito” desde una perspectiva neoliberal, en tanto a una recesión que se diagnosticó como fruto del socialismo imperante, se logró revertir absolutamente sus políticas, abriendo su economía y provocando un crecimiento económico inmediato, desactivando toda participación y demandas sociales, lo que sirvió como guía para los países centrales. Otro caso “temprano” neoliberal fue la Argentina con la dictadura militar del año 1976, cuando se afianza el ciclo neoliberal comenzado con la dictadura de 1966. Luego siguieron estos derroteros otros países de la región como Brasil y Paraguay.

La agenda política del neoliberalismo que se instaura en estos países implicaba la promoción del crecimiento económico por medio de una intervención del Estado, asegurando que el mercado libre quedara regulado a favor de los sectores que producen el capital. Lo anterior demandaba aumento de la tasa de ganancia del capital privado y para ello reducción de los costos salariales, con merma en el costo de la fuerza de trabajo y firme contención del gasto público social; sumado a la sutura de alianzas entre los sectores del capitalismo nacional, con formas de acumulación del capitalismo internacional que también darían una identidad propia a los modos locales de reproducción del neoliberalismo en estos países.

En estos casos, y esto será un signo de la región, el neoliberalismo y la forma autoritaria y dictatorial será una nota para destacar en los análisis; en tanto a las democracias que se instauran en la región, en pocos años más, se articularán a un signo neoliberal previamente construido, y en esa tensión entre formas anteriores y democratización liberal, el neoliberalismo “democrático” irá adquiriendo su identidad. En todos los casos, los significantes que permitieron el establecimiento de las dictaduras en la región y la instauración de la forma neoliberal eran los vinculados a la trama de las formaciones políticas previas, de corte más nacionales-populares sindicadas como “revolucionarias” y “comunistas” (que las dictaduras vinieron a extinguir). Todos los sentidos atribuidos a las formaciones previas se vinculaban a la dimensión política de los procesos nacionales populares de cada país, identificados en el discurso militar como las formas socialistas. Así, el neoliberalismo fue extendiéndose como la manera natural de ordenar el mundo por oposición al “caos socialista”.

Por ello en la región, y siguiendo las etapas que marca Davies, podemos decir que el neoliberalismo combativo contra el socialismo adquirió dos maneras: el combativo autoritario que corresponde a la formación estatal de fines de los años setenta (por medio de los gobiernos militares) y el neoliberalismo combativo democrático que se generaliza en los países periféricos (por medio de las transiciones a las democracias en la región en los años ochenta del siglo XX) y que mantiene la misma delimitación del adversario el modelo asociado a toda significación socialista. Entonces, las democracias nuevas serán liberales por oposición y por repudio a las formas históricas anteriores en los Estados.

La construcción del neoliberalismo en democracia: La revista SOMOS en Argentina

Existe una trayectoria común en las democracias instauradas en la región a fines de los años setenta y principios de los ochenta; Argentina, Chile, Bolivia, Brasil comienzan un derrotero que vincula sus nuevos sistemas a reparar la tragedia dejada por los autoritarismo, recuperando el liberalismo político con menciones explícitas de construir un Estado más “keynesiano”, pero, y a poco de andar deben reconvenir sus postulados iniciales tejiendo sus políticas, *por defecto*, redes con el liberalismo económico, constituyendo las bases para la instauración del neoliberalismo de los años noventa.

Las críticas eurocéntricas al Estado del Bienestar adoptaron la forma en la región de su apartamiento de las distintas versiones de los llamados modelos “estado-céntricos” (Paramio, 2009) previos a las dictaduras tanto como su alejamiento de los modelos económicos excluyentes de las dictaduras. En la práctica política se pensaba que era posible optar por el liberalismo político que desanudaba la opresión y reparaba los horrores y excluir el

liberalismo económico que habían adoptado en general las dictaduras en el cono sur favoreciendo los sectores más corporativos del capital, que librado de trabas democráticas había funcionado haciéndose más concentrado y excluyente.

Desde un punto de vista de políticas prácticas, existe una literatura abundante sobre la cuestión de las reformas que adoptaron los gobernantes de la transición acomodando sus proyectos nacionales a las múltiples presiones provenientes de la llamada crisis de la década del ochenta y el impacto que esto tuvo en una construcción de democracias tuteladas por los condicionamientos del nuevo orden internacional capitalista.

Son aún cuestiones pendientes las referidas al carácter instituyente y modélico de los discursos que entretejieron ambos liberalismos, dando lugar a la emergencia del discurso neoliberal que si bien adquiere hegemonía en los años 90 en la Argentina reconoce su emergencia en la década de los ochenta al momento de la transición a la democracia.

Existe coincidencia también que el llamado discurso de la transición democrática en Argentina refiere y constituye el famoso consenso del ochenta y tres, entendido como la adhesión a la convergencia entre los valores pluralista, liberal-republicano que rompió con un discurso que consideraba la cuestión democrática como subsidiaria de la más sustancial realidad del poder popular, y de este como opuesto a, o al menos divorciado de las instituciones existentes (Novaro y Palermo, 2004: 32), pero también se debe reconocer que desplaza a la periferia los discursos críticos anteriores que problematizaban a la democracia como matriz de acumulación y distribución capitalista y que tenían como eje a la economía política. Así se observa que el “consenso del 83” no articula el orden democrático a su conformación problemática con las nuevas formas capitalistas que estaban configurándose en el orden internacional para evaluar los efectos que tendrían en la constitución del nuevo orden político y social de los ochenta en el país.

Es interesante observar cómo en ese contexto la revista *Somos* recoge, reconstruye y opera en ese desplazamiento. Así tomamos a esta revista como una crisálida del neoliberalismo, en tanto propone un principio de lectura que contribuye a significar a la democracia naciente con el nuevo orden capitalista de los años ochenta.

Esta revista junto con *Gente* y *Para Ti* pertenecen a la Editorial Atlántida, y constituyeron parte de los dispositivos legitimadores de la ideología militar durante el proceso militar del 76. La permanencia de la revista *Somos* en democracia y el aumento de su circulación permite referenciar un cierto efecto de recepción de los significados neoliberales que propone, justificando su análisis entre los años 1983 y 1987.

Sostenemos que la emergencia del discurso neoliberal fue posible debido a que operó sobre ciertos vacíos y desplazamientos y sobre la apropiación de ciertas condiciones propias de la historia argentina. Uno de ellos es la pérdida de los discursos anteriores a la democratización, los críticos de los años setenta, por efecto de una fórmula generalizada en los años ochenta, que explican dicha ausencia por un desplazamiento necesario y deseable del debate político de la *revolución* a la *democracia* para pensar el cambio político hacia la democratización. Esta afirmación que alineaba las posiciones de teóricos y políticos en Europa sobre todo, pero también en Estados Unidos para pensar la forma en que liberalismo y socialismo

reequilibrarían la balanza perdida con la crisis del Estado del Bienestar, en el contexto de las democratizaciones que también estaban surgiendo en Europa, adquiere otra significación en América Latina y más específicamente en la Argentina. Si en Europa, en el aspecto que queremos puntualizar, esto implicaba la reconfiguración de las fuerzas ideológicas que habían dado vida al Estado del Bienestar, como la socialdemocracia, con profundos cuestionamientos a su dificultad para alinear la balanza con un sentido productivo, que ponía en el centro de la escena *qué significaba realmente* la construcción de una democracia social en términos de un capitalismo que al reconfigurarse inclinaba la balanza cada vez más a la lógica del mercado, el privatismo y el individualismo de posesión, en Argentina esta discusión no se encastra en el debate del nuevo orden político y social que se inauguraría en la transición.

El discurso de la transición democrática se enhebra sobre los “fracasos” de los anteriores en el país respecto a sus posibilidades de estabilizar un orden político y social liberal luego de la salida de la dictadura generando un nuevo lenguaje político para pensar el cambio en el contexto de la Argentina. Construye sus figuras sobre la superación de las ideologías y/o de las acciones consideradas deterministas y/o estructuradas sobre la idea de conflicto o bien conflictivas por su carácter constitutivo (las posiciones doctrinarias de todas las teorías vinculadas al marxismo y socialismo, las acciones vinculadas al espacio revolucionario argentino, el terrorismo militar), sobre las identidades polarizadas en términos “populistas” (por el carácter dicotómico tradicionalmente atribuido), y el estatismo que vinculado al populismo había sido fuente del movimientismo.

El discurso neoliberal se componía sobre un efecto de frontera de la considerada anterior matriz estado-céntrica Argentina imputada tanto a las políticas económicas del último gobierno militar, identificadas como “políticas de Estado”, como a las denominadas “prácticas populistas” previas a aquel. Era un nuevo liberalismo (neo) en tanto intentaba tomando los postulados del liberalismo originario, profundizarlo adaptándolo a las necesidades, según esa concepción, de la democracia naciente. Estas eran las manifestaciones de los partidos liberales como la UCD, las de los nuevos partidos como el MID, y en general correspondía a un tipo de pensamiento difundido por los medios de comunicación, instituido como el necesario para el país en el contexto de la democracia naciente.

Los sujetos neoliberales, siguiendo a Morresi (2008) refiere a ciertos políticos e intelectuales que habían acompañado al gobierno militar y que comienzan a traducir en una gramática democrática los postulados liberales conservadores con las modificaciones introducidas por el neoliberalismo y que se adaptaron para el caso argentino. Estos neoliberales por opción, designados así en tanto lo adoptan como programa político, forjaron una identidad en democracia a partir de lo que rechazaban: en primer lugar, la matriz estado céntrica y el populismo; y en segundo lugar, las prácticas económicas del último gobierno militar. La ideología de este “liberalismo conservador”, si bien tiene larga data en el país, comienza a estructurarse por el impulso que le dan grupos dentro del país durante la década del cincuenta para la restauración del modelo socioeconómico previo al peronismo y que se caracterizan por participar de forma activa en gobiernos de jure y de facto. “Se trataba de un conjunto de políticos e intelectuales cuyas ideas coinciden con los objetivos de una clase empresarial moderna y diversificada (con intereses en el agro, la industria y los instrumentos financieros y con profundas relaciones con el capital transnacional)” (Morresi, 2008, p. 141). La forma

de impulsar el neoliberalismo ha sido a través de los Estados Burocráticos autoritarios; pero una vez caído el de 1976, las ideas neoliberales comienzan a entretenerse en la gramática democrática y a constituir una fuerte presión a partir de la segunda mitad del gobierno de Alfonsín⁴.

Esta corriente permitía al liberalismo conservador crear nuevos significados para revestir a la democracia con un sentido neoliberal en un sentido fundacional; a partir del año 1984 comienza a generar una red ideológica discursiva fuertemente hegemónica que empuja a los actores a exponer sus demandas en términos neoliberales y a generalizarse construyendo articulaciones entre neoliberales confesos y los que van adoptando los componentes de su discurso.

La revista Somos

En este contexto opera el discurso de la revista *Somos*, al que tomamos como un campo más de construcción del discurso neoliberal en los años ochenta que dio lugar a las voces de la derecha argentina, liberal y contribuyó a hegemonizar el campo neoliberal. Revista que se inicia en la dictadura militar de 1976, que contribuyó a legitimar la misma dictadura y que luego se reconvierte en democracia.

Su estructura ideológica de apoyo a la dictadura se manifestó durante ese tiempo en todos los campos de su narrativa; así abarcando los más diversos tópicos: “se convirtió en un agente regulador de las buenas costumbres, legitimador de los linajes y avalador de la ideología del terror y la muerte impuesta desde el gobierno de facto. Apoyó los modos de acción cultural representativos de los sectores de poder, se codeó con el elitismo y apoyó las formas de mecenazgo propuesta por el circuito tradicional de consagración. Mantuvo un lazo con las instituciones preexistentes y preservó las normas de consagración de las reglas de juego del sistema” (Urtasur, M., 2010: 4).

La organización del itinerario de lectura propuesto por la revista, sin división en secciones, constituye un *frame* (encuadre) particular que posibilita que los lectores incorporen al mismo ritmo noticias sobre política, las últimas novedades literarias o los comentarios de expertos sobre temas. Aparecen sin una organización temática que lo justifique, mezcladas a su interior pero significadas a partir de mostrar lo deseable para el pueblo argentino, que permite pasar de una estética propuesta a una ética modélica, en la que el mercado contra el Estado asegura la libertad de los individuos.

Los principales columnistas son los personajes conservadores que escribían en épocas de dictadura (Grondona, Mora y Araujo, Aftalión) así como representantes de la Iglesia Católica, que son invitados a describir “ la manera en que el nuevo régimen puede dar cuenta de las soluciones que necesitan los argentinos por oposición a las formas pasadas”.

La revista se llama *Somos*, y convoca a integrar en un nosotros inclusivo los sucesivos interrogantes y respuestas sobre la identidad argentina que despierta la nueva vida en

⁴ Morresi (2008) trabaja exhaustivamente la biografía y las ideas de esta nueva derecha que tiene fuerte presencia a partir de la segunda mitad de los ochenta.

democracia. La reflexión explicativa aparece como un subliminal por sobre el ejercicio descriptivo que la revista propone en su discurso. La mirada sobre el pasado que necesariamente incluye la explicación, opera en este caso, sobre un ejercicio de instalar *la centralidad de la historia argentina como proceso* por sobre los acontecimientos. En este orden no habrá un quiebre entre el pasado y el presente, así el eje central será la de la crisis permanente del Estado argentino que asola el futuro y condiciona el presente y en el cual *cómo somos* fluye como un significante flotante que requiere de respuestas que lo signifiquen en la nueva etapa instituyente. En ese vacío irá la revista dotando de sentidos neoliberales a la democracia y las relaciones que esta debe instaurar.

Las formas de narrar, la presencia de títulos destacados como relevantes, la selección de hechos y el lugar habilitado a las voces con las que se invita a que el lector efectúe las retrospectivas individuales y sociales que requiere la respuesta a “*quiénes somos*” van marcando el itinerario propuesto.

La revista propondrá invertir los tiempos, el pasado mediato (antes de la dictadura) pasará a ser el inmediato en términos de construir el significado de la democracia y el pasado inmediato, los militares, será opacado en su sentido dramático, y no será referenciado como eje central del nuevo orden político y social.

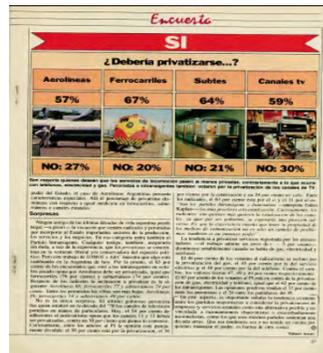
La oposición binaria entre Estado e individuo es el eje central a partir del cual se construye un discurso que erigiendo al Estado como el gran obstructor de las libertades individuales, lo responsabiliza de la crisis argentina recurrente. Ambos tópicos habilitan una forma de encarar el pasado militar; las referencias al pasado inmediato no deseable se identifican con las políticas económicas del “Estado” que instituyéndose como una figura supra real no es asociado a ejecutores personalizados. Así no existe el Estado militar como responsable, la omisión explícita a la violación de derechos humanos será colmada por la recurrencia a violación de libertades y derechos del individuo por parte del Estado, que serán significados como libertades económicas destinadas a realizarse en el mercado, nuevo reino de la justicia frente al Estado instituido como príncipe enajenado (“Los argentinos *somos* súbditos de un Estado feudal” “Culpa del estatismo”⁵)

Ya en octubre de 1983, a mes de las elecciones, se delinea la forma de narrar que adquirirá durante todo el periodo relevado; la descripción de un estado problemático continuo en el país que reenvía a las particulares condiciones *del ser argentino*. Esto definirá dos tópicos fundamentales; la economía que deberá configurarse según lo *que está aconteciendo* en el mundo desarrollado capitalista, que se presenta como el contrafáctico deseable, y su relación con parámetros socializadores normativos para acomodar las características del ser argentino (definidos por un status infravalorado) a lo establecido como las formas necesarias de salir de una crisis que aparece como un estado permanente. Así es constante la remisión a ¿Cómo somos los argentinos? ¿Cómo nos ven los argentinos? (“El mundo nos conoce como turistas gastadores o como deudores verborrágicos” “Debemos adecuarnos al mundo desarrollado”⁶) en una narrativa que articulando lo deseable bajo el manto de lo descriptivo instituye los sentidos neoliberales.

⁵ Revista *Somos*, N° 506, mayo 1986, pág.23

⁶ Revista *Somos*, N° 523, agosto 1985, pág. 24

Hacia 1985 comienza con más fuerza el discurso neoliberal al articular la denuncia constante de la ineficiencia de los servicios públicos argentinos, con notas y reportajes sobre las bondades del sistema capitalista en los países desarrollados, sobre las transformaciones provechosas de los antiguos socialistas hacia el capitalismo⁷, informes sobre las recetas privatizadoras en los países más desarrollados mostrados como las “mejores y únicas tendencias posibles en el mundo”,⁸ encuestas direccionadas presentando dicotomías como las expuestas y ejemplificadas en preguntas a la ciudadanía del tipo: “¿Ud. privatizaría para mejorar la ineficiencia de los servicios públicos?”⁹.



Este saber presuntamente científico traía tres ideas fuerzas, la de *crisis permanente* de gravedad inusitada que asolaba al Estado argentino, y ponía en peligro el futuro.

La del *futuro venturoso* por oposición al pasado; así solo la reforma neoliberal permitiría que el país ingresara en un futuro de libertad, bienestar económico y modernización; en consecuencia, quienes se oponían eran los que deseaban anclar a la sociedad en el pasado y en el fracaso (Morresi, 2008: 74).

Y la del *realismo*, que se equivalencia semánticamente con necesaria desideologización para acometer las reformas y con despolitización.

El neoliberalismo se presenta como superación de una etapa ideologizada y polarizada entre derechas e izquierdas, entre peronistas y radicales, por el contrario su tópico organizador ideológico es la idea de que este modelo es el que corresponde a la naturaleza humana pues se basa en la libertad, por ende no requiere más que ajustarse a ella. Por ello frente a las ideologías se le opone el realismo. En este la dimensión económica de los procesos aparece como la necesaria consecuencia de su definición y la que marca los límites de lo posible para la salida de la crisis y el crecimiento del país¹⁰. En este realismo, la política que había adquirido predominancia como democrática en el sentido de recuperación de la posibilidad

⁷ “El cebo del capitalismo. Casi todos los gobiernos comunistas recurren a prácticas de libre empresa” (nº 440. 1985, pág.54) que muestra las bondades del sistema en EEUU a través de un cuadro donde compara los niveles de vida individuales en EEUU y en la Unión Soviética.

⁸ ¿Y la Argentina?. Es evidente que está lejos de insertarse en los mecanismos desestatizantes que caracterizan la década actual. Un estudio publicado en Canadá ubica a la Argentina entre las naciones más rígidamente estatista” (Nº 505, mayo 1986, pág. 45).

⁹ Revista Somos nº 482 de diciembre de 1985 titulada en la tapa: *Encuesta somos: ¿Argentinos: a favor o en contra?*

¹⁰ Esto se afirma cuando en 1985 Sourrouille reemplaza a Grinspun en el Ministerio de Economía y se aplaude el “reemplazo de un político por un técnico en economía” (Nº 440, febrero de 1985, pág.9).

de construcción colectiva del orden va quedando reducida a las cuestiones que no involucren lo económico, y así hacia 1984 el discurso económico se asocia a despolitización produciéndose la autonomía de ambos campos en los discursos.

En este discurso el principal problema era el Estado, marcado reiteradamente como un Estado agobiante que no deja lugar a la iniciativa privada y para lo cual es imperioso darle aire al mercado¹¹. El diagnóstico negativo del “dirigismo estatal” estaba en el centro de toda argumentación, en boca de neoliberales por opción, en intelectuales, en los peronistas y hasta en lo de los radicales al poder¹²; todos tomaban distancia del “estatalismo” que se identifica con el último gobierno militar en el uso del Estado para crear monopolios, distribuir prebendas, deformar las prácticas económicas creando los grandes grupos de poder y estatizando empresas y la misma deuda pública a favor de esos grupos.

En este complejo juego político discursivo el neoliberalismo generó un efecto hegemónico al articular discursos que provenían de distintos espacios, identidades partidarias y aglutinó un amplio arco de intereses, entre los que estaban los neoliberales confesos o por opción y aquellos que comienzan a incorporar las huellas neoliberales a su discurso en la convicción que el realismo político se imponía; y para solucionar la crisis lo primero era modernizar al Estado que significaba, al mejor estilo neoliberal achicarlo, despojarlo de las empresas improductivas, del exceso de empleo público, atraer capitales, acercarse a Estados Unidos, cumplir con las exigencias del Fondo Monetario¹³.

Reformar al Estado comienza a equivalenciarse con privatismo, cuestión que se instala con fuerza a partir del año 1985, ¿estatistas o privatistas?¹⁴ Y la definición por la segunda opción comienza a vincularse a la inversión extranjera, a la credibilidad ante el FMI para refinanciar la deuda externa que asfixia la economía Argentina y por lo tanto al control de la inflación¹⁵.

¹¹ “Menos Estado, más mercado. Desde los países occidentales hasta los comunistas, la tendencia es la misma: el estatismo se bate en retirada. Esta es la conclusión de un estudio de un instituto inglés para las naciones que luchan contra sus déficits público, a favor del crecimiento”. (nº 505, mayo 1986, pág. 54).

¹² “Los radicales nunca fuimos estatistas. Solo nos interesa que el Estado se quede con las 12 o 13 grandes empresas de siempre. No queremos las 400 que estatizó el gobierno de la Revolución argentina para preservar las fuentes de empleo pagando suculentas sumas a los empresarios. Esas empresas las podemos regalar. No somos estatistas para perder...” (Entrevista a Juan Carlos Pugliese, presidente de la Cámara de Diputados. Nº 464 de agosto de 1985, pág. 8).

¹³ “...para evitar la recesión hay que aumentar el crédito y disminuir drásticamente el déficit fiscal. Yo no digo que haya que despedir empleados para reducir el sector público, sino que se tienen que reducir y suprimir gastos. Claro que es muy difícil decir cuáles. Tiene que ver en esto el convenio con el FMI, pero no creo que haya otras alternativas, porque eso de no pagar la deuda externa es pura fantasía” (Entrevista a Emilio Mondelli, ex ministro de economía peronista. Nº 430 del 14 de diciembre de 1984, pág.33).

¹⁴ Esta alternativa comienza a ser relevada por medio de encuestas a la ciudadanía, y precipita a definiciones por parte de intelectuales y sobre todo del partido al poder. La revista nº 464 del 9 de agosto de 1985 bajo el título de tapa “Después del 15 de junio todo el mundo puso el hombro pero...Y EL ESTADO QUE?” recolecta opiniones de ciudadanos alineados a algún partido y muestra la “tendencia privatista” ya que “comienza a observarse entre radicales y peronistas a considerar la privatización de empresas y servicios estatales como una alternativa favorable”(pág.26).

¹⁵ “No hay ninguna desviación ideológica ya que el radicalismo no es enemigo de la inversión extranjera. Es la posibilidad que la nueva política pueda realmente ayudar en el corto plazo a solventar la pesada carga que representa la deuda externa” Manifestaciones del diputado radical Guillermo Tello Rosas a la revista SOMOS el 29 de marzo de 1985 a propósito de las decisiones de realizar contratos con inversores extranjeros para la explotación petrolera en el país.

Así el discurso neoliberal fue construyéndose a través de la propagandización de slogans sobre dicotomías apremiantes: lo que dicen los políticos versus la realidad; el pasado versus el futuro; la ineficiencia de las empresas estatales versus la rapidez de las empresas privadas; el inmovilismo de lo público versus el dinamismo de lo privado; la miseria del tercer mundo versus la abundancia del primero. Como sostiene Morresi (2008: 76), estos slogans a su vez se podían traducir en propuestas políticas concretas, como privatizaciones (que traerían eficiencia en la provisión de servicios), menor presión impositiva y regulatoria (que facilitaría la inversión privada), seguridad jurídica para la propiedad privada (que atraería inversiones genuinas), apertura comercial y financiera (que facilitaría el crédito y domaría la inflación), desmantelamiento de la seguridad social (quedaría libertad a los ciudadanos para elegir su cobertura), debilitamiento del sindicalismo (que posibilitaría un clima republicano y liberal) y flexibilización laboral (que aumentaría el nivel de empleo).

Si bien este discurso adquiere forma plenamente hegemónica en los años 90, con la presidencia de Menem, es durante el primer gobierno de la transición democrática que se producen desplazamientos significativos en el discurso, sobre los componentes del orden político y social prefigurándose como de transición hacia el neoliberalismo.

Referencias

- Angenot, M. y Regine, R. (2005). “Pensar el discurso social: problemáticas nuevas e incertidumbres actuales”. Escuela de letras- Universidad Nacional de Córdoba- Publicación para circulación interna, Córdoba.
- Boron, A. (2000). *Tras el Buho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Clacso-Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
- Bourque, G. y Duchastel J. (1992). “Le discours politique néo-liberal et les transformations actuelles de l’État”, *Discours Social/Social Discourse*, vol. 4, Ciadest, Canadá.
- Bourque, G. y Duchastel J. (1998). *Restons traditionnels et progressifs. Pour une nouvelle analyse di discours politique. Le cas du régime Duplessis au Québec*. Ed. Boreal, Canadá.
- Davies, W. (2016) “Neoliberalismo 3.0” En Revista *New Left Review* 101 noviembre - diciembre 2016. Traficante de Sueños
- Duchastel, J. y Armony, V (1993). “Une protocole du description de discours politique”, en: *Secondes Journées Internationales d’Analyse Statistique de Donnés Textuelles*, Francia [inédito].
- Fairclough, N. (1995) “General Introduction” en: Critical análisis. *The critical study of language. London and New York*. Traducido por Federico Navarro para la UBA.
- Fairclough, N. (2000). “Representaciones del cambio en el discurso neoliberal”, *Cuaderno de Relaciones Laborales*, núm. 16.
- Fairclough, N. (2003) “El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales”, en: Wodak, R. y Meyer, M. comps. *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*. Ed. Gedisa, Barcelona.
- Fairclough, N. (2008) “El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades” en: Revista *Discurso y Sociedad*. Vol, 2 (1) 170-185. Traducido por Elsa Ghio. www.dissoc.org
- Harvey, D. (2007). *Breve Historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid.
- Lazzarato, M (2013) *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu Editores; Bs. As.
- Lechner, N. (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Centro de Investigaciones Sociológicas- Siglo XXI editores, Madrid.
- Morresi, S. (2008). *La nueva derecha argentina*. Editorial Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.
- Novaro, M. y Palermo, V. (2004). “Las ideas de la época entre la invención de una tradición y el eterno retorno de la crisis”, en Novaro y Palermo (comps.) *La historia reciente. Argentina en democracia*, Editorial Ensayo-Edhasa, Barcelona- Argentina
- Reynares, JM. (2013) Neoliberalismo y oclusión de la política en el peronismo cordobés Algunas notas desde una lectura rancièrana. Revista *_ I D E N T I D A D E S* Núm. 5, Año 3 Diciembre 2013 pp. 71-83
- *Revista *Somos* Ed. Atlántida, Buenos Aires, Argentina

464 de agosto de 1985; N° 505 y 506 de mayo 1986, N° 523 de agosto 1985, n° 440 de julio de 1985, n° 482 de diciembre de 1985 N° 440, febrero de 1985 n° 505, mayo 1986, N° 464 de agosto de 1985, N° 430 de diciembre de 1984, n° 464 de agosto de 1985.

IX Capítulo

Las representaciones sociales sobre la salud-enfermedad en una comunidad oaxaqueña: una aproximación desde la paz, la interculturalidad y la participación política

Karla Ivonne Mijangos Fuentes¹
Natalia Ix-chel Vásquez González².

Resumen

México como un país multicultural presenta, principalmente en zonas indígenas, divergencias en cuanto a los significados de la salud y la enfermedad entre usuarios y el personal del sector salud pública. Por otra parte, la cultura de paz tiene que ver con una forma de organizar las relaciones sociales basadas en el respeto, la igualdad, la libertad, y bajo el principio de un desarrollo humano sostenible. De ahí que el objetivo de la presente investigación es establecer la importancia de conocer las representaciones sociales que presentan los usuarios del sistema de salud pública en una comunidad oaxaqueña, para observar los distanciamientos y acercamientos simbólicos que podrían, por una parte, fomentar y motivar el diálogo intercultural entre el sistema de salud público y los usuarios, y por otra, su participación de los usuarios para el mejoramiento de la salud de las comunidades. El trabajo parte de una epistemología constructivista/cualitativa/etnográfica. La recolección de los datos fue a través de entrevistas en profundidad y observaciones. Los primeros resultados se aproximan al concepto de “salud sana” y su relación con la “alimentación sana” emergido desde la comunidad, frente al concepto de alimentación nutritiva derivada de la medicina occidental. Conclusiones: es importante deconstruir el término de ciencia y conocimiento, para aceptar la presencia de otros conocimientos que también son válidos.

Palabras clave: representaciones sociales; salud; enfermedad; interculturalidad; cultura de paz; participación política.

¹Licenciada en Enfermería de la Universidad de la Sierra Sur (Miahuatlán, Oaxaca), especialista en Enfermería Pediátrica (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla), Máster en Investigación y Rol Avanzado en Enfermería en la Universidad de Navarra (España). Estudiante de Doctorado en Ciencias Sociales (Universidad Autónoma del Estado de México).

Enfermera general y especialista en IMSS y Hospital de la Niñez Oaxaqueña, Docente en Universidad de la Sierra Sur, Universidad la Salle de Oaxaca, Universidad de Guanajuato. kaivo8416@gmail.com

² Doctora en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo (Universidad Jaume I, Castellón, España), Profesora investigadora de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Autónoma del Estado de México [UAEM]), Coordinadora de la Maestría en Estudios para la Paz (Universidad Autónoma del Estado de México). Pertenece al Cuerpo Académico “Sociedad y Sistemas Culturales” Línea generacional del conocimiento: Desarrollo, comunicación y cultura. En el año 2017, recibió el Premio Extraordinario de Doctorado de la Convocatoria 2015-2016 de la Escuela de Doctorado de la Universidad Jaime I de España, en la rama de Artes y Humanidades, en reconocimiento a la calidad de su tesis doctoral “Estudio en el diario ElPaís de los actores del conflicto chiapaneco en México y sus representaciones sociales”, que obtuvo la calificación Cum Laude. nataliaix@yahoo.com

Introducción

Cultura de paz, la interculturalidad y la participación

“La cultura de paz consiste en una serie de valores, actitudes y comportamientos que rechazan la violencia y previenen los conflictos tratando de atacar sus causas para solucionar los problemas mediante el diálogo y la negociación entre las personas, los grupos y las naciones” (UNESCO, 2010). De acuerdo a la Declaración y el Programa de Acción sobre una Cultura de Paz se identifican ocho ámbitos de acción para los actores al nivel local, nacional e internacional:

1. Promover una cultura de paz por medio de la educación escolarizada que promover valores, actitudes y comportamientos que propicien la cultura de paz, como la solución pacífica de los conflictos, el diálogo, la búsqueda de consensos y la no violencia.
2. Promover el desarrollo económico y social sostenible.
3. Promover el respeto de todos los derechos humanos en tanto que éstos son fundamentales para la construcción de una cultura de paz.
4. Garantizar la igualdad entre mujeres y hombres a partir de potenciar la participación de ellas en los distintos ámbitos; de eliminar todas las formas de discriminación y de apoyar a las mujeres más necesitadas y vulnerables.
5. Promover la participación democrática
6. Promover la comprensión, la tolerancia y la solidaridad, lo que implica aprender de nuestras diferencias por medio del diálogo entre civilizaciones y del respeto para la diversidad cultural.
7. Apoyar la comunicación participativa y la libre circulación de información y conocimientos
8. Promover la paz y la seguridad. (UNESCO, 2010).

Como puede observarse una cultura para la paz tiene que ver no sólo con la transformación pacífica de los conflictos, sino con la construcción de una sociedad que se base en el desarrollo, en el respeto a los derechos humanos, en la democracia y en el desarme. Una cultura de la paz que implique procesos de reconocimiento de la alteridad y que permita el diálogo intercultural en beneficio de lograr sociedades mucho más democráticas y desarrolladas, en tanto sus principios fundamentales residen en la libertad, la justicia, la solidaridad, la dignidad, la tolerancia, la igualdad entre los seres humanos y los derechos humanos.

Desde la Investigación para la paz, la cultura de paz tiene que ver con una forma de organizar las relaciones sociales de tal suerte que tengamos una nueva manera de vivir y estar juntos basados en el respeto, la igualdad, la libertad, con un desarrollo humano sustentable, con la garantía del respeto a los derechos humanos y con concepciones de gobernación y gobernabilidad que aseguren las libertades políticas de los ciudadanos y con la seguridad de que sus necesidades básicas serán satisfechas y contarán con una calidad de vida digna y justa (Vázquez, 2012)

En ese sentido la construcción de una cultura de paz permitiría cuestionar todo tipo de violencia que limite las capacidades de los seres humanos. La violencia, en ese sentido, «está presente cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones afectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales» (Galtung, 1995: 314), de tal forma que quedaría definida como la causa de la diferencia entre lo potencial y lo efectivo. El espectro de violencia aparecería, por tanto, cuando por motivos ajenos a nuestra voluntad, no somos lo que podríamos ser o no tenemos lo que podríamos tener. Por ello, una cultura de la paz debe, no sólo abordar los conflictos de manera positiva para transformarlos, sino que tiene que construir el escenario en donde puedan potenciarse las realizaciones de los seres humanos.

Por otra parte, es importante reconocer que la globalización y las transformaciones en el nuevo sistema mundial traen consecuencias en la configuración de lo local, América Latina no es ajena a dichas transformaciones y es ineludible (re) pensar los procesos de pertenencia a un grupo sobre la base de compartir un universo simbólico común que puede tener asiento sobre muy diversos fenómenos, no necesariamente territoriales. De tal suerte que desde esta perspectiva no sólo se demandan la implementación de políticas públicas y multiculturales democráticas, sino que también los espacios y proyectos para fortalecer la acción ciudadana.

Estudiar las diferentes manifestaciones culturales y sus acercamientos con las políticas públicas, en este caso el sector salud, implica adentrarse a los estudios culturales que centran su interés en analizar una forma específica de proceso social, correspondiente a la atribución de sentido a la realidad, al desarrollo de una cultura, de prácticas sociales compartidas, de un área común de significados. Los estudios culturales consideran las prácticas ideológicas o culturales como relaciones materiales y simbólicas en su forma discursiva y no como condición fija (Valenzuela, 2003).

La cultura, desde dicha perspectiva, no es una práctica, ni es simplemente la descripción de la suma de los hábitos y costumbres de una sociedad. Pasa a través de todas las prácticas sociales y es la suma de sus interrelaciones; es decir, en el concepto de cultura caben significados y valores que surgen y se difunden entre las clases y grupos sociales y se materializan en las prácticas sociales. Ello es fundamental si se parte del hecho de que en México la diversidad cultural es enorme, y parte de las construcciones culturales y simbólicas acerca la salud puede generar conflictos y distanciamientos entre la política del Estado en materia de salud y los usuarios, sobretodo cuando provienen de comunidades indígenas.

En este sentido, comprender el espacio cultural en donde se gestan las construcciones simbólicas de los usuarios se convierte en esencial para definir las políticas públicas. García Canclini (1999) afirma que los cambios generados por la globalización han modificado la manera de concebir la cultura, entendiendo a lo cultural como:

“el conjunto de procesos a través de los cuales representamos e intuimos lo social, concebimos y gestionamos las relaciones con los otros, o sea las diferencias, ordenamos su dispersión y su inconmensurabilidad mediante una delimitación que fluctúa entre el orden que hace posible el funcionamiento de la sociedad (local y global) y los actores que lo abren a lo posible”. (p. 62-63)

Asimismo, García recupera la dimensión cultural de la globalización, donde lejos de pensar sólo en las consecuencias económicas de la globalización, repara en la participación de los actores locales que desde sus propias experiencias interculturales y transnacionales le otorgan una respuesta distinta a los fracasos de la globalización. Si bien es cierto que suele afirmarse que la industrialización de la cultura es lo que más está contribuyendo a homogeneizarla, las maneras distintas de imaginarla, permite interrogarla desde la interculturalidad.

La perspectiva anterior permite pensar la cultura como eje fundamental del desarrollo, y como modos en que la producción cultural hace frente – a través de las comunidades imaginadas- a la globalización y sus consecuencias polarizadas. Entonces, la cultura adquiere una valoración por su conocimiento inventivo y creativo que se expande a todas las esferas de la sociedad. Y al mismo tiempo, la cultura conforma a las sociedades a través de su papel político y de extensión de las identidades.

La cultura es el espacio donde “el dónde el sujeto social construye los sentidos sociales que le permiten conducirse y tomar posición en la vida. De ahí que sea importante estudiar a la cultura cuando se quiere estudiar a la paz y la construcción de espacios donde se cuestione, se reproche y se elimine la violencia que permea en muchas de las relaciones sociales” (Vázquez, 2012).

En México, por la multiplicidad de grupos originarios, existe una multiplicidad de saberes tradicionales sobre la salud y la enfermedad, mismos que han sido excluidos de lo que se denomina ciencia moderna, dichos saberes han sido invisibilizados y discriminados y si bien hay algunos de ellos han sido recuperados por algunas instituciones de la salud, siguen definiéndose como alternativos. Se establecen relaciones de poder que las ubica en la marginalidad del conocimiento, ocultando la riqueza cultural y negando las prácticas sociales que son fuente de conocimiento. (Vázquez, 2012).

Desde los Estudios para la paz se hace innegable que la necesidad del espacio cultural no está desvinculada de las realidades democráticas, políticas, institucionales, internacionales, económicas y sociales; las discusiones sobre el reconocimiento de la diversidad, su construcción simbólica, sus saberes y prácticas juega un papel protagónico en la vida social. Desde la decolonialidad se motiva a la recuperación e incorporación en la agenda pública de dichos saberes para la vida social.

Ante ello, es fundamental reflexionar sobre los acercamientos o distanciamientos de esas ideas, creencias y valores de las comunidades indígenas en su tránsito en la reconstrucción de las comunidades nacionales como comunidades políticas, amén de fortalecer el Estado, la democracia política y la sociedad civil con un proceso expansivo de las ciudadanías hacia otros campos y superando las exclusiones sociales. Tanto el factor cultural como la reconstrucción de las instituciones políticas son elementos necesarios en un proceso de integración. La cultura y los rasgos identitarios plurales deben permear los sistemas políticos de reconstrucción democrática.

García Canclini (1999) precisa que trabajar sobre la globalización desde la interculturalidad y la crítica a sus desigualdades nos lleva a plantear tres conclusiones: hay que hacerse cargo de las diferencias que la globalización no logra reducir, y gran parte de estas son culturales;

hay que reconocer la variedad de las diferencias y, por tanto, la dificultad de que las diferencias sean acumulativas; las diferencias no se asocian siempre de igual modo a la desigualdad, por ello, la diversidad puede manifestarse a veces como antagonismo pero también como transacción y negociación.

Marco Contextual En Materia De Salud Y Alimentación

¿Qué dice el marco normativo a nivel internacional?

El marco normativo internacional en materia de salud indígena, tradicional y/o complementaria, emana de las leyes y políticas públicas instauradas por la Organización Mundial de la Salud (OMS), la cual se instituye como el organismo más importante con relación al tema de salud global.

En este sentido, la OMS (2013) actualizó el documento que lleva por nombre “*estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*”. En dicha actualización participaron expertos y representantes de las seis regiones de la OMS, así como diversos asesores regionales en materia de medicina tradicional y complementaria (MTC), cuyo objetivo principal fue marcar el rumbo de dicha medicina para el próximo decenio (OMS, 2013), cabe recordar que, los principios de la medicina tradicional y complementaria no solo se enfocan a tratamientos ya especializados, sino también engloba intervenciones de prevención y promoción de la salud, como puede ser el manejo de la alimentación y estado nutricional y físico de la población.

Dentro de los principales cuestionamientos en función de la MTC durante esta reunión y actualización, se fundamentaba en el tema de calidad, seguridad y eficacia comprobadas, todo ello, para asegurar el acceso de todas las personas a la atención de la salud de manera asequible, segura, respetuosa y efectiva (OMS, 2013). En este tenor, se observa que, pese a que la OMS reconoce que la MTC ha sido subestimada durante el transcurso de los años, el nuevo enfoque de inclusión de la MTC en el sistema de salud pública, no exime a la medicina tradicional de superar los filtros biomédicos de la medicina occidental, subsumidos en el carácter de cientificidad.

Dentro del mismo documento, se puede observar la reificación del sistema de salud occidental, a través de un proceso de inclusión, pero también de exclusión, de vigilancia, observación y control de la MTC, por ejemplo, en el apartado inicial del documento, se dice que la actualización de dicho documento ayudará a las “*autoridades sanitarias*” para buscar las mejores alternativas de solución, mismas que propiciarán una visión más amplia sobre el manejo de la salud y la autonomía de los “*pacientes*” (OMS, 2013).

Dentro de este discurso, se prima el nivel de autoritarismo y radicalismo ejercido dentro del modelo biomédico hegemónico, el cual, se muestra condescendiente con el saber de otras medicinas, pero la decisión sobre el curso de la misma solo puede ser devenida de las autoridades sanitarias. Asimismo, dentro de este modelo médico, el usuario no es reconocido como un actor político que tiene la capacidad de agencia para re-pensar su propia historia de salud/enfermedad, sino que sigue teniendo una acción pasiva, en su rol de paciente.

Cabe mencionar que, la estrategia principal propuesta para este documento gira en torno a dos objetivos, que a letra dicen “*prestar apoyo a los Estados Miembros para que aprovechen*

la posible contribución de la MTC a la salud, el bienestar y la atención de salud centrada en las personas, y promover la utilización segura y eficaz de la MTC mediante la reglamentación de productos, prácticas y profesionales” (OMS, 2013, p.7).

Al respecto, se añade que estos objetivos, sólo podrán alcanzarse a través de la implementación de tres objetivos estratégicos: 1) desarrollo de una base de conocimientos y formulación de políticas nacionales; 2) fortalecimiento de la seguridad, la calidad, la eficacia mediante la reglamentación; y 3) fomento de la cobertura sanitaria universal por medio de la integración de servicios de MTC y la auto-atención de salud en los sistemas nacionales de salud (OMS, 2013).

En este tenor, al examinar la situación actual de la MTC en el mundo y en los Estados Miembros, la OMS (2013) estableció cuatro objetivos básicos: “1) *política: cuando sea posible, integrar la medicina tradicional en los sistemas nacionales de salud mediante el desarrollo y la aplicación de políticas y programas nacionales sobre medicina tradicional;* 2) *seguridad, eficacia y calidad: promoverlas mediante la ampliación de la base de conocimientos y la prestación de asesoramiento sobre normas reglamentarias y de garantía de la calidad;* 3) *acceso: mejorar la disponibilidad y asequibilidad de la MTC, y especialmente el acceso de la personas pobres;* y 4) *uso racional: promover el uso terapéutico racional de la medicina tradicional entre los profesionales y los usuarios”* (p.9).

Finalmente, el documento también incluye los principales obstáculos que ha tenido la OMS y los distintos Estados Miembros para implementar dichos objetivos, entre ellos se pueden señalar: 1) el desarrollo y aplicación de políticas y reglamentos; 2) las estrategias y criterios para incorporar a la medicina tradicional en la Atención Primaria de Salud; 3) la evaluación de productos y servicios, calificación de profesionales, metodología y criterios para evaluar la eficacia; 4) la capacidad para controlar y reglamentar la publicidad y las afirmaciones de la medicina tradicional y la medicina complementaria; 5) las actividades de investigación y desarrollo, la formación y capacitación de profesionales de MTC; y 6) el intercambio de información sobre políticas, reglamentos, características de los servicios y datos de investigaciones, o la obtención de recursos de información objetivos y fiables para los usuarios (OMS, 2013).

En general, se observa que la inclusión e incorporación del sistema médico tradicional al sistema internacional y nacional de salud pública, se ve subsumido en reglas y políticas del modelo hegemónico biomédico, el cual no contempla la autonomía, la institucionalización y regulación de la MTC desde, y a partir, de las políticas y lineamientos de la propia medicina tradicional y/o complementaria.

¿Qué dicen las políticas públicas en México en materia de salud y alimentación?

En términos de políticas públicas es bien sabido por todos que, el sistema regulatorio en función de las políticas sanitarias, y específicamente, de alimentación, se construyen a partir de un modelo lineal que se deriva de lo macro a lo micro, por consiguiente, en el caso mexicano de políticas de salud, éstas deben iniciarse desde de las propuestas formuladas por la OMS.

Hablando del propio contexto mexicano, en términos de alimentación, se especifica que el tamaño y heterogeneidad del territorio nacional implica que el traslado de los alimentos pueda significar trayectos largos. En particular, el traslado desde las zonas rurales, hasta las grandes áreas urbanas.

Esta combinación geo-territorial y espacial, en función de la producción, distribución y disponibilidad de infraestructura en torno a la alimentación, son condicionantes del origen y tipo de alimentos que se consumen entre los pobladores de México. Acorde con estos datos, la Organización de las Naciones Unidas para la alimentación y la agricultura en Ciudad de México (FAO,2019), especifica que alrededor del 70% de los alimentos que consumen las familias mexicanas resultan de cuatro sitios fundamentales: 1) mercados; 2) tiendas de abarrotes; 3) tiendas especializadas; y 4) supermercados. En este sentido, las tiendas de abarrotes, se colocan como el principal sitio de distribución de los alimentos entre las diversas regiones del país.

Desde esta perspectiva, los diversos estudios institucionales reflejan que la pauta de alimentación entre los mexicanos se ha venido modificando en los últimos años, lo que ha impactado negativamente en el estado nutricional de las personas, aumentando la vulnerabilidad de los mismos hacia la adquisición de enfermedades crónico no degenerativas como la diabetes y la hipertensión arterial, así como el aumento en la incidencia y prevalencia sobre desequilibrios nutricionales como la obesidad, sobrepeso, desnutrición, o la también llamada “hambre oculta” (FAO, 2019).

Como la misma FAO (2019) lo especifica en su documento, la transición alimentaria ha radicado principalmente en la disminución del consumo de alimentos tradicionales y protectores (frijol y maíz), los cuales son producidos principalmente en las comunidades indígenas, consecuente, se ha visto un aumento significativo en el consumo de alimentos procesados, de alta densidad energética, de elevado contenido de sodio, grasas saturadas, azúcares, colorantes, conservadores, saborizantes, estabilizantes, así como una tendencia elevada hacia el consumo de productos de origen animal.

A estas aristas sobre la distribución y el consumo, se añade otra variable que condiciona, aún más, el estado nutricional de los mexicanos, dicha categoría aborda el concepto de pobreza. Al respecto, la pobreza y la pobreza extrema continúan concentradas en los estados del sur del país, entre ellos Chiapas, Guerrero y Oaxaca, donde más del 60% de su población se encuentra en situación de pobreza, y entre 20% y 30% en situación de extrema pobreza (FAO, 2019).

Cabe señalar que, en esta caracterización, las poblaciones más afectadas por esta condicionante de salud son ocupadas por las zonas rurales, las cuales experimentan diversos desafíos estructurales, entre los que se encuentran la desigualdad entre los ingresos rurales y urbanos. A este respecto, las disparidades en la carencia alimentaria que se observan en esta área geográfica o grupos de edad o etnia, no se observan para mujeres y hombres. La carencia alimentaria afecta por igual tanto a mujeres como a hombres: 20% de la población. No obstante, vale la pena destacar que la cantidad de mujeres en inseguridad alimentaria es ligeramente superior que la de los hombres (12,7 millones en comparación con 11,8 millones, respectivamente) (FAO, 2019).

Desde esta disyuntiva, y dado el informe del CONEVAL (2018), las políticas en materia de salud se han cimentado en mejorar las condiciones de vida de la población rural a través de un enfoque que complementa la promoción de las actividades productivas y las acciones de desarrollo social con una visión sostenible del uso de los recursos naturales (en FAO, 2019). A esta visión de políticas de alimentación y MTC, también suma el objetivo de visibilizar las políticas nacionales en materia de salud indígena, empezando por la definición del propio concepto de “indígena”, el cual ha tenido múltiples modificaciones desde la revolución mexicana a la fecha. No obstante, a pesar de que la definición y el concepto del mismo se han visto modificadas, en la representación social de los mexicanos aún persiste el pensamiento euro centrista, clasista y racista, que tiende a excluir a los indígenas de toda participación política, incluyendo la participación activa sobre el futuro de su salud, el cual es plasmado y desdibujado en todas las políticas nacionales.

Además de lo ya señalado, no es ignorado por nadie, que los pueblos indígenas mexicanos viven en su mayoría, en condiciones precarias en materia de educación, vivienda y servicios. Estas condicionales sociales influyen de manera determinante en las desigualdades en salud, y visibilizadas objetivamente en el proceso de transición epidemiológica, por ejemplo, las estadísticas muestran una alta morbi-mortalidad en la población indígena debida a causas que pudieron ser prevenibles, consecuentemente, se produce una disminución en la esperanza de vida al nacer en esta población (Torres, 2013).

Todo esto pone de manifiesto, las inequidades expresadas en los discursos gubernamentales para justificar los fallos del sistema de salud, afirmando que existe un pobre acceso a los servicios de salud, debido a las barreras geográficas y culturales, que notablemente contribuyen a incrementar la marginación (Torres, 2013; SNS, 2007-2012).

Precisamente, así como en el sistema educativo, también en el de salud este componente cultural está relacionado con la inconmensurabilidad entre las concepciones indígenas y las de la medicina moderna occidental; y esto se traduce en la desigualdad para la atención de la salud del indígena (Navarrete, 2008).

Al respecto, y a partir de todas esas promesas incumplidas, de esas propuestas nunca acabadas, y de los discursos injustificados del Gobierno, fue que en las décadas de los 70 y 80 se dan una serie de movilizaciones y protestas en el Estado de Chiapas, donde participaron organizaciones campesinas y cooperativas, logrando una gran fuerza que reclamaba las injusticias cometidas a sus pueblos, principalmente en áreas como la tierra, el comercio, la educación y la salud (Cuevas, 2007).

Sumado a esta lucha, el grupo EZLN en 1994 hace pública su decisión de construir su autonomía, devenida por la falta de ese diálogo y reconocimiento negado. En esta lógica se construyen municipios autónomos en forma abierta. Por consiguiente, el gobierno estatal reprueba dichas acciones, solicitando la ilegitimidad, desacreditación y desaprobación de los mismos, por parte del Estado; sin embargo, la propuesta nunca pudo aprobarse, porque la sociedad legitimaba las acciones del EZLN (Cuevas, 2007).

Del fracaso derivado del gobierno, se consolida la declaración de “Moisés Gandhi”, la cual sintetiza algunas políticas de salud, definiendo a esta última como:

“El bienestar del pueblo y del individuo, que contenga la capacidad y motivación para todo tipo de actividad, sea social o política (...) salud es vivir sin humillación, podernos desarrollar como mujeres y hombres, es poder luchar por una patria nueva donde los pobres y particularmente los indígenas se puedan determinar de manera autónoma” (Cuevas, 2007).

Algo trascendental de este movimiento, es que rescatan a la salud como un derecho, relacionado con las condiciones de vivienda, vida, alimentación, trabajo, justicia y educación. Asimismo, se concibe a la salud como un proyecto que debe estar en manos del pueblo, quien debe ser parte activa en la definición de políticas, planeación, ejecución y evaluación, mismas políticas que caracterizan a un gobierno democrático.

Estas ideas concuerdan con la propuesta de Downs (1973), quien señala *“el mejor sistema de gasto público es el que asegura las máximas ventajas sociales como resultado de su acción (...) la mayoría de los economistas (...) suponen tácitamente que la función “propia” del gobierno es maximizar el bienestar social”* (p.98). Por ende, el bienestar social surge del pueblo y para el pueblo.

¿Qué sucede con la comunidad de San Bartolomé Quialana en materia de salud y alimentación?

SAN BARTOLOMÉ QUIALANA pertenece al Distrito de Tlacolula de Matamoros, y se localiza en los valles centrales a 39 kilómetros de la Ciudad de Oaxaca (Zavala, 2019). Según datos de la encuesta intercensal (INEGI, 2015), Quialana contempla una población que asciende a 2476 habitantes (0.06% de la población total del Estado). De la población total, 54.3% vive en pobreza alimentaria; 80.1% vive en pobreza patrimonial y 91% no tiene derecho a servicios de salud, por ende, San Bartolomé se encuentra entre los municipios con alto grado de marginación (CONEVAL, cit. por Zavala, 2019).

Dentro de esta contextualización, cobra relevancia la información relacionada al estado de salud. Desde esta perspectiva, en cuanto a morbilidad se refiere, entre las principales diez causas de enfermedad, cinco corresponden a enfermedades transmisibles. Estos datos no divergen de las estadísticas otorgadas por ENSANUT 2012, quienes confirman la alta prevalencia e incidencia de enfermedades transmisibles, como el caso de las enfermedades respiratorias. En tanto, cinco enfermedades son producidas por enfermedades no transmisibles, tal es el caso de la diabetes mellitus tipo II y la desnutrición (Pérez, 2019).

Este último dato, en función de la alimentación cobra relevancia desde los enfoques de producción y distribución de los alimentos en el país, pero también, desde el acceso al sistema de salud que tienen las comunidades para poder atender sus problemas derivados de la alimentación. En este caso particular, en Quialana la asequibilidad de las personas a consumir alimentos de origen animal, se ve disminuida por las condiciones de pobreza, por tanto, ellos tienden hacia una alimentación basada en la dieta del maíz y el frijol, cuyos alimentos son sembrados por la propia comunidad, en combinación con diversas hortalizas, tubérculos y verduras auto-producidas y consumidas.

En relación a la población infantil, se tiene el registro de 234 (9.6%) niños menores de cinco años. Así mismo, se observa que el diagnóstico de salud consensa 620 consultas; 1115 valoraciones del estado nutricional y 10 niños identificados con algún grado de desnutrición (Pérez, 2019).

En relación a la población adulta y su asociación con la prevalencia de diabetes mellitus, las estadísticas establecen que 72 adultos la presentan [44 mujeres (61%) y 28 hombres (39%)], sin embargo, sólo 20 personas de ellos mantienen un control glicémico adecuado. En tanto, 53 adultos (n=40 75% mujeres y n=13 25% hombres) se registraron con hipertensión arterial (Pérez, 2019).

A este respecto, se añade que esta posible categorización entre la población adulta, se relaciona con los datos emitidos por las organizaciones de salud, quienes señalan que los estados de desnutrición a temprana edad, tienen una fuerte asociación con la presencia de obesidad en la edad adulta, por consiguiente, con enfermedades crónico degenerativas, sumado todo ello, a los factores culturales de la propia comunidad con relación al efecto y carácter simbólico de la alimentación (FAO, 2019).

Metodología

La investigación se planeó bajo un paradigma epistemológico constructivista, una metodología de corte cualitativo, bajo un diseño de representaciones sociales de tipo antropológico propuesto por Denisse Jodelet. Las técnicas de recolección de datos se fundamentaron y triangularon metodológicamente a través de entrevistas en profundidad y la observación. El trabajo de campo se desarrolló entre el 01 y 31 de enero de 2020, permaneciendo en la comunidad durante todo el mes. Previo a ingresar a la comunidad se solicitó por medio de un oficio emitido por la Universidad Autónoma del Estado de México, el permiso a las autoridades municipales de la comunidad para poder desarrollar el trabajo antropológico etnográfico.

La primera fase de análisis cualitativo resultó en una categoría que se desprende de la gran categoría de salud sana, encontrando elementos claves que subyacen en el concepto de alimentación, encontrando convergencias y divergencias entre ambos agentes sobre la representación social de este concepto, tanto conceptual como práctico. A continuación, se muestran los principales resultados que emergen de la categoría de alimentación.

Representaciones Sociales Sobre La Alimentación. El Caso Particular De Profesionales De La Salud Y Usuarios Indígenas De Quialana Oaxaca.

Pobladores de Quialana

Durante el trabajo de campo desarrollado en la comunidad de Quialana, en el Estado de Oaxaca, durante el periodo comprendido entre el 02 y el 30 de enero del año en curso, se pudieron establecer ciertas metodologías y estrategias de estudio para conocer las representaciones sociales sobre salud y enfermedad entre profesionales de la salud y usuarios indígenas de dicha comunidad.

En esta dirección, durante la primera etapa de la investigación, se preguntó a diversas personas de la comunidad sobre los numerosos elementos necesarios para mantener una “salud sana”, al respecto, muchos de ellos hablaban de un concepto fundamental denominado “alimentación sana”. Al insertarse en este concepto y, por supuesto, profundizar en el mismo, se les cuestionaba sobre la connotación de dicho término, sobre el cual versa todo este escrito. En este tenor, los pobladores de Quialana definen una alimentación sana como aquella que está libre de químicos como los fertilizantes, por ende, la alimentación sana se basa en el consumo de alimentos producidos por la propia comunidad y regada por un sistema de aguas limpias, libre de contaminantes. Asimismo, a su definición de alimentación sana, añadían los alimentos de origen animal, pero propiamente originado en la comunidad, es decir, aquellos animales que son alimentados en el entorno de sus hogares, por medio de fuentes no contaminantes, ni a base de hormonas.

A este respecto, Doña Basi (pseudónimo) decía:

“Yo no consumo esas cosas que venden en Tlacolula, los enlatados me dan miedo, eso si no mire, nada de enlatados (...) usted cuando va al mercado de Tlacolula ve unos pollos gordos, grandotes y chulos, pero están inyectados, le meten no sé qué para que crezcan, o también, le dan alimento de engorda, pero eso es puro químico, yo por eso les doy puro maíz a mis animales, y..., no, no como esos animales de afuera” (fragmentos de la entrevista, 2020)

Cuando le preguntaba sobre, cómo ella podía darse cuenta de que los animales que consumía no eran “criollos” o criados en el hogar, como ellos los denominan. Ella me decía

“A porque, la carne luego se siente, mire, cuando usted come el pollo que no es criollo, la carne se deshace solita, y luego cuando la prueba, sabe fea esa carne, ni sabor tiene. Pero si come el pollo criollo, la carne es dura, el sabor luego se siente, yo luego me doy cuenta (...) y pues la verdad, esos animales son los que enferman a la gente (...) lo mismo pasa con las hierbas, usted ve la lechuga y las frutas bien grandotas y bonitas, pero luego estas las traen de Puebla, o no sé de dónde, y están regadas con aguas negras, y también, les ponen muchos químicos para que crezcan, esos alimentos ya no tienen nada nutritivo, porque esos fertilizantes le quitan todas las propiedades a la tierra, y pues, ya no le pasan eso a las frutas y verduras (...) todo eso mire, todo eso enferma a las personas, por eso la gente de antes no se enfermaba, porque todos sembraban sus alimentos y eran sanos” (fragmentos de la entrevista, 2020).

Asimismo, las personas de la comunidad añadían que, las personas que viven en el municipio de Tlacolula y demás pobladores que habitan la ciudad de Oaxaca, no reflexionan sobre este fenómeno, ya que ellos se percataban que, al ir a vender sus productos al mercado, la gente de la ciudad prefiere comprar los alimentos que se ven relucientes, grandes y por, sobre todo, que portan una etiqueta, por ejemplo, el señor Pedro (pseudónimo) señalaba:

“la gente quiere comprar las frutas que se ven chulas, así grandotas y bonitas, y cuando ven nuestras frutas chiquitas, no las compran, a veces sucede que algunos animalitos como las abejas, pues pican la fruta, y la gente nada más, ya no la compra, porque se ven feas, pero pues, nuestras frutas son sanas, nosotros las regamos, no le

echamos nada a la tierra, o le echamos, pero, abono de toro y de los mismos árboles, eso es lo que le echamos, nunca usamos los fertilizantes (...) el gobierno luego nos da esos polvos, pero a mí no me gustan, prefiero que los alimentos crezcan solitos” (fragmentos de la entrevista, 2020).

Ellos al hablar de alimentación sana, no hablaban de un enfoque biologista basado en los conceptos de equilibrio, variabilidad, completo y exacto, sino hablaban de alimentación sana, enfocados al término de calidad del propio alimento, desde su origen y producción del mismo. En este sentido, uno de los entrevistados mencionaba *“De que sirve que yo coma muchas frutas y verduras, si están llenas de químicos; no me estoy alimentando bien, le estoy metiendo a mi cuerpo esos químicos, y pues, luego me enfermo”* (fragmentos de la entrevista, 2020).

En el punto que trata sobre el concepto “dieta exacta”, conviene agregar, que los pobladores de Quialana no lo tienen como un elemento de representación simbólica sobre la alimentación sana, por tanto, ellos no llevan un control sobre la cantidad de alimentos que consumen. En parte, por la desigual distribución y producción de los alimentos entre los hogares, el cual no es tan accesible y asequible, derivado de la localización geográfica, pero también de las intemperstades del tiempo, mismas que no son previsibles.

Por otro lado, esta no representatividad de dieta exacta o suficiente, tiene que ver con aspectos culturales como la enfermedad asociada con el cuerpo delgado, ya que los pobladores referían que en la década de los noventa, las mujeres que no presentaban un cuerpo con sobrepeso, no eran atractivas a los ojos de los hombres, por tanto, las mismas eran vulnerables a quedar solteras. Además, el cuerpo delgado, se percibía como un cuerpo enfermo. Actualmente, esta representación se ha transformado, y con ello, también se ha transformado su *habitus* de la alimentación, por tanto, ahora se observa que las nuevas generaciones de mujeres lucen con un cuerpo más delgado.

Sin embargo, esto no sucede con los niños, quienes se les observa con sobrepeso y obesidad, al respecto, las personas de Quialana comentaban que, al ser una población migrante, las personas al volver de Estados Unidos traen ciertos hábitos alimenticios que insertan en la comunidad, tal es el caso, del consumo de la pizza, hamburguesas y tacos, los cuales fueron aceptados muy favorablemente por la población infantil y joven.

Asimismo, durante la estancia de investigación en la población de Quialana, se pudo distinguir que las personas, no consumían fuera del pueblo, y cuando éstos tenían que salir, se llevaban sus propios alimentos fabricados en casa. Sin embargo, Quialana tampoco está libre del sistema capitalista y modelo consumista, en esta disyuntiva, también se pudo constatar que, los productos envasados como los refrescos y jugos de fábrica, fueron notablemente aceptados entre sus prácticas alimentarias.

Desde esta perspectiva, los habitantes de Quialana suelen consumir este tipo de alimentos envasados, principalmente, durante las horas de comida. A este respecto, se puede agregar que uno de los elementos que favoreció la aceptación de este producto en la comunidad, tiene una fuerte correlación con determinantes culturales asociadas con el consumo de agua potable.

El agua potable representa un elemento simbólico para la comunidad, el cual se ve sumergido en un mundo de ideas, en relación a su cuidado y consumo. Es así, como el agua potable en Quialana, no se mira como un líquido que pueda ser consumido directamente por las siguientes razones: 1) el agua potable se mira como un alimento exclusivo para el mantenimiento de los animales, por consiguiente, muchos pobladores, específicamente personas adultas señalaban en un lenguaje metafórico “*agua, ni que fuera buey para tomar agua pura*”; a partir de ello, el consumo de agua potable se ve tergiversado por una idea de exclusividad animal; 2) el agua sana, la cual consiste en el líquido vital devenido directamente de un manantial, es decir, ellos no consideran como agua potable, todo los líquidos transparentes que vengan embotellados, por la idea enmarcada en el uso de los químicos; a partir de ello, éstos sólo prefieren tomar agua entubada y no tratada, pero, que venga directamente del manantial; 3) el sabor del agua, los pobladores de Quialana hablaban del sabor del agua tratada o hervida, el cual era desagradable para ellos, por tanto, éstos preferían consumir otros líquidos embotellados diferentes a la misma; y 4) consumo del tejate como líquido que alivia la sed.

De esta última razón, se desprende el carácter simbólico que la bebida tradicional del tejate posee en Quialana. El tejate es una bebida ancestral elaborada a base de maíz, cacao y rosita de cacao, la cual es tradicional de todo el Estado de Oaxaca, sin embargo, en Quialana no sólo es una bebida que se consume esporádicamente, sino que representa uno de los elementos más importantes en la dieta de los quialanenses.

En este sentido, el tejate existe desde épocas inmemoriales en la vida de los quialanenses. A este respecto, los pobladores de la comunidad referían que, en la década de los ochenta y noventa las mujeres se levantaban muy de madrugada para preparar el tejate, bebida que tenía que estar disponible para cuando los hombres se iban a trabajar al campo, de esta forma, las mujeres se dirigían muy temprano con el desayuno y el tejate al campo, donde se encontraban sus esposos y trabajadores o “mozos”, como ellos les denominan.

Este rol de las mujeres en Quialana era desarrollado diariamente, además se decía que, cuando los miembros de la familia manifestaban sed, ellos tenían a la disponibilidad y accesibilidad el tejate que, además, ellos referían, es una bebida que les refresca y les gusta tomar siempre. Como efecto histórico y tradicional, el tejate aún se presencia en la vida de todos los quialanenses, y no existe hogar alguno que prescindiera de dicha bebida y del fundamento simbólico que para ellos tiene. En este sentido, el uso de agua potable queda excluido por el uso del tejate, y actualmente, del refresco o jugo.

Profesionales de la salud

Para el caso de los profesionales de la salud, también éstos coincidían en que una “buena alimentación” era necesaria para estar sano (a). Es interesante explicar que, al preguntarles sobre lo que para ellos es una buena alimentación, éstos respondían que la buena alimentación consiste en consumir de forma equilibrada, exacta y variada todos los alimentos recomendados y explicados en el plato del buen comer.

Continuando con la explicación, los profesionales de la salud describían que se debía consumir muchas frutas, verduras y hortalizas, seguido de cereales, tubérculos, lácteos y carne, esta última, afirmaban debe ser consumida con moderación. Asimismo, añadían que se debe consumir mucha agua, por lo menos dos litros al día. Añadiendo que, se debe disminuir el consumo de la sal y los azúcares.

Sin embargo, cuándo se les preguntaba qué hacían ellos para mantenerse sanos, éstos entre risas y nerviosismos afirmaban que casi nada, o en el peor de los casos, nada. Al mismo tiempo, los profesionales de la salud señalaban que, por las características de su trabajo, su alimentación era muy mala, porque no tenían horarios fijos para consumir sus alimentos, de igual forma, consumían cosas que tuvieran una preparación muy rápida, por la factibilidad y facilidad para seguir con sus labores profesionales.

Los profesionales, aceptaban que era difícil dar continuidad a las recomendaciones nutricionales, incluso, la premura de su trabajo les impedía estar tomando agua constantemente. Muchos de ellos, hacían las compras de sus alimentos en supermercados y en los tianguis o plazas municipales, desarrolladas una vez por semana. A este respecto, se podía visibilizar que los profesionales de la salud no hablaban del origen de los alimentos, principalmente, ellos se interesaban por comprar alimentos que fueran múltiples y variados.

Continuando con las entrevistas, había un momento de la misma en la que se les preguntaba, si las enfermedades de antes eran igual a las de ahora. Muchos de ellos respondieron que sí, que antes las enfermedades no tenían un nombre definido, pero ahora ya se identifican y diferencia, sin embargo, la gente de antes no se enfermaba mucho porque comían mejor.

Al ver este tipo de respuesta, se profundizo sobre la misma para poder dar una interpretación del término “comida mejor”, por tanto, se les pregunto sobre este elemento, y uno de los entrevistados mencionó:

“Pues, antes los papás dentro de su ignorancia nos alimentaban bien, porque, por ejemplo, yo me acuerdo que mi mamá sembraba sus cositas en la casa, me acuerdo que tenía perejil, cilantro, lechuga, tomate, etcétera. También, ella tenía sus gallinas, las alimentaba con maíz o verduras, y pues, nosotros también íbamos a traer los huevos que ponían las gallinas, y eso comíamos, casi nosotros no comprábamos alimentos, porque casi todo se daba en la casa. Igual me acuerdo que, mi mamá siempre cocinaba con mucho epazote, entonces casi no nos enfermábamos del estómago, pues imagínese, siempre nos desparasitábamos. Pero, pues ahora, ya todo lo tiene uno que comprar, por eso digo que antes comíamos mejor” (Enf. María (pseudónimo), fragmentos de la entrevista, 2020).

Asimismo, sobre esta pregunta, muchos también afirmaban que cuando eran niños, sus padres los curaban con remedios caseros cuando ellos enfermaban. Sobre esta premisa, éstos señalaban que los remedios eran buenos, porque se les quitaban las molestias, además que los hacía sentir muy bien, porque a veces eran téis u otro tipo de remedios que les gustaban.

En ese sentido, uno de los médicos entrevistados decía:

“Las enfermedades eran menos agresivas, pero también los remedios eran buenos, la verdad no sé en qué se basaban los papás, en sus tradiciones verdad, pero si nos curaban. Yo me acuerdo de un producto que lo he buscado, pero nunca más lo he vuelto a ver, pero fíjese que era un tipo unguento, yo recuerdo que cuando tenía congestión nasal o tos, mi mamá me acostaba, me tapaba muy bien y me untaba esa pomada sobre el pecho, la verdad, no sé qué contenía, pero era un tipo broncodilatador y expectorante, porque inmediatamente me hacía efecto, yo recuerdo como sentía que mis vías respiratorias se descongestionaban, era muy bueno, la verdad, pero nunca más lo he vuelto a ver” (Med. José (psudónimo), fragmentos de la entrevista, 2020).

Finalmente, los profesionales de la salud referían que sienten un profundo temor en el futuro, a padecer cáncer, mismo que también asociaban al factor alimenticio, caracterizado por el alto consumo de embutidos, enlatados, grasas saturadas y todo tipo de alimento chatarra. Sin embargo, ellos admitían que no tienen un autocuidado apropiado, porque a pesar del temor que sienten, no han cambiado los patrones de alimentación, incluyendo solo el concepto de alimentación sana instaurado por la OMS, sin poner especial atención, en el origen y producción de los alimentos que consumen.

Discusión y conclusiones

De la transcripción de las entrevistas y observaciones realizadas en la comunidad, se puede distinguir que existen elementos de aproximación y distanciamiento entre las representaciones sociales de alimentación sana o adecuada, entre profesionales de la salud y usuarios indígenas zapotecas de Oaxaca.

Desde esta perspectiva, los resultados de las entrevistas demuestran que uno de los elementos fundamentales para mantenerse sanos, es la alimentación. Este discurso se encuentra inmerso entre ambos actores sociales, quienes consideran que sin una buena o sana alimentación es imposible concebir la salud. No obstante, el modelo biomédico no toma en cuenta aspectos sobre el origen y tipos de producción de los alimentos, en este sentido, las características de origen del alimento, no toma relevancia dentro de sus intervenciones y recomendaciones, incluso, en su propio autocuidado.

El modelo biomédico, rescata el valor de la propiedad nutricional del alimento, en función de la definición otorgada al alimento, es decir, el tomate se conoce por sus propiedades ricas en vitaminas, minerales y antioxidantes, pero se desconoce, sí el tomate fue sembrado y regado con fertilizantes u otras sustancias.

En este tenor, la alimentación sana para el modelo biomédico consta de una dieta individualizada, suficiente, variada y equilibrada con el gasto calórico de cada una de las personas (OMS, 2018). Cobra relevancia que, dentro de estos elementos, el sistema de salud pública reconoce, al igual que los usuarios de Quialana, que los patrones de alimentación han cambiado desde una alimentación más tradicional hacia una alimentación más urbanizada, y basada en azúcares, grasas y alimentos procesados (OMS, 2018). No obstante, los

profesionales de la salud siguen sin añadir a su definición, las consecuencias derivadas del libre tratado de comercio, el cual ha disminuido la producción propia de los alimentos, por la distribución de comestibles procesados, lo cual, es condicionante importante del estado nutricional de las personas, tal es el caso, de la distribución y consumo de bebidas embotelladas como los refrescos y jugos fabricados, los cuales han pasado a conformar parte de la dieta de las zonas rurales.

Por otro lado, a diferencia de los profesionales de la salud, los usuarios de la comunidad no tienen representado en su lenguaje el término “dieta suficiente”, el cual permite que el cuerpo tenga un nivel de control y equilibrio entre ingresos y egresos nutricionales, previniendo así la obesidad o desnutrición, sin embargo, también se puede leer que, aunque los profesionales utilizan el término en sus discursos de promoción, en su práctica diaria no lo desarrollan.

Quizás este sea un concepto que tenga que trabajarse más desde ambos actores, porque el término suficiente desde el modelo biomédico, no contempla la variables pobreza y distribución desigual de los productos alimenticios (Tepichin, 2011), en tanto, el modelo comunitario, no aborda este concepto como una condicionante para adquirir enfermedades crónico degenerativas, sino por el contrario, lo ven como un sinónimo de belleza, bienestar y gusto por la comida debido a su sabor, aunado, a que en muchas de las ocasiones, es la única oportunidad que se tiene para estar en contacto con dicho alimento.

Uno de los elementos simbólicos encontrados en la comunidad, versan sobre el uso y representación del agua potable que, sin duda, para los profesionales de la salud es un líquido de suma importancia para mantener el equilibrio del cuerpo, pero en la comunidad, el agua potable sólo debe ser consumida para y por los animales, y en el último de los casos, puede ser consumida por los pobladores, siempre y cuando, esta descienda de los manantiales y no esté procesada, ni hervida. Esta representación del agua en la comunidad, figura uno de los principales factores de riesgo para la salud, por consiguiente, las estadísticas demuestran un nivel de incidencia y prevalencia alta en enfermedades diarreicas y enfermedad litiasica renal, devenida por el bajo consumo de agua purificada y alto consumo de bebidas azucaradas.

Esta es un área de oportunidad para construir un diálogo intercultural entre ambos agentes, para fomentar y preservar la salud de la comunidad. Puesto que los profesionales de la salud desconocen el origen de la falta de consumo de agua en la comunidad, por ende, ellos participan de un autoritarismo delegado por la historia, pretendiendo obligar a las personas al consumo de agua. Sin embargo, como decía Doña Petra (pseudónimo) *“una vez me dijeron, petra si no tomas agua te vas a morir, y yo les respondí, pues prefiero morirme, pero de esa agua no tomo, esa agua no me la hacen tomar por nada”* (fragmentos de la entrevista, 2020).

Con este fragmento de entrevista, podemos ver que la representación simbólica del agua en la comunidad, tiene gran trascendencia para los pobladores en el manejo de su salud, en términos de hidratación corporal. Por tanto, si los profesionales de la salud, desconocen estos elementos simbólicos, será imposible que ellos transformen esa representación y, sobre todo, que in-corporen un *habitus* de consumo de agua entre la comunidad.

Finalmente, se añade que el dialogo intercultural e intercientífico, se hace imprescindible para facilitar la participación política de salud, en una cultura de paz, y desde la conformación de ambos actores políticos, sin que un agente prime sobre otro, porque como se puede leer en los documentos de la OMS, la idea sobre autoridad sanitaria sigue subsumida en el modelo biomédico hegemónico, el cual no reconoce a la medicina tradicional como otro tipo de medicina que tiene sus propios sistemas de salud, tratamientos, sistemas de regulación y validez que, no necesariamente tienen que ser sometidos a procesos de cientificidad, porque entonces pierden su carácter tradicional, para volver a ser medicina occidental.

Como afirma Cuevas (2007), este nuevo modelo de atención, oscurece la práctica tradicional, porque aún y cuando la autonomía se ha fortalecido con otras prácticas, al hacerlas propias, se ha dejado a un lado la práctica tradicional, que ha sido un elemento central en la identidad y arraigo de los pueblos originarios. Por ejemplo, en el este caso particular de Chiapas, cobra relevancia, la organización y movilización colectiva de los pueblos indígenas, hacia la liberalización y la defensa de su autonomía e implicación política en elementos tan esenciales como la salud, no obstante, como afirma Cuevas (2007) no debe sorprendernos que el modelo siga su cauce para una transición, desde la práctica tradicional a la práctica hegemónica occidental.

En esta misma dirección, en las entrevistas a profesionales de la salud, todos coincidieron que los remedios naturales tienen propiedades fundamentales y curativas, sin embargo, bajo la formación médica que ostentan, ellos dejaron de utilizarlos, sin tener una justificación válida para la supresión de los mismos, porque en sus discursos nunca aparece que los tratamientos implementados por sus padres no hubiesen sido efectivos. Desde esta concepción, también es importante deconstruir el término de ciencia y conocimiento, para aceptar la presencia de otros conocimientos que también son válidos.

Referencias

- Cuevas, J. (2007). *A Case Study Commissioned by the Health Systems Knowledge Network*. Disponible en: http://www.who.int/social_determinants/resources/csdlh_media/autonomy_mexico_2007_es.pdf [11 de diciembre de 2018].
- Downs, A. (1973). *Teoría económica de la democracia*, Madrid: Aguilar.
- ENSANUT. (2012). Encuesta nacional de salud y nutrición 2012. Resultados por entidad federativa.
- FAO. (2019). El sistema alimentario en México. Oportunidades para el campo mexicano en la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible. Ciudad de México: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. Disponible en: <http://www.fao.org/3/CA2910ES/ca2910es.pdf>
- Galtung, J. (1995). *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporánea*, Instituto de cultura, Madrid, Juan Gil- Albert-Tecnos.
- García C.N. (1999). La globalización imaginada. Paidós. México (1990) Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo- CONACULTA. México (1995) Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización. Grijalbo. México
- INEGI. (2015). Encuesta intercensal 2015. Disponible en: http://www.digepo.oaxaca.gob.mx/recursos/info_pdf/San%20Bartolom%C3%A9%20Quialana.pdf
- Martínez, G.V. (2000). “Saber hacer las paces. Epistemología de los Estudios para la paz” en *Covergencia Revista de Ciencias Sociales*. Universidad Autónoma del Estado de México. México
- Navarrete, Linares (2008). Los pueblos indígenas de México. Pueblos indígenas del México contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas. Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/monografia_nacional_pueblos_indigenas_mexico.pdf [11 de diciembre de 2018].
- Organización Mundial de la Salud. (2013). Estrategia de la OMS sobre la medicina tradicional 2014-2023. China: OMS. Disponible en: <https://apps.who.int/medicinedocs/documents/s21201es/s21201es.pdf>
- Organización Mundial de la Salud. (2018). Alimentación sana. Ginebra: OMS. Disponible en: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/healthy-diet>
- Pérez, M.J. (2019). Diagnóstico situacional 2019. Unidad Médica Rural No. 316 San Bartolomé Quialana.
- Secretaría de Salud (2007-12). Atención a la salud de los pueblos indígenas de México. Elementos generales para la construcción de programa de acción. Disponible en: http://saludchiapas.gob.mx/doc/biblioteca_virtual/programas/Atencion_Salud_Pueblos_Indigenas_Mexico.pdf [11 de diciembre de 2018].

- Tepichin, V.A. (2011). Género en contextos de pobreza. México: Colegio de México. A.C.
- Torres, J., Villoro, R., Ramírez, T., Zurita, B., Hernández, P., Lozano, R., y Franco, F. (2013). La Salud de la Población Indígena en México, en *Caleidoscopio de la Salud*: pp 41-55. Disponible en: <http://funsalud.org.mx/portal/wp-content/uploads/2013/08/02-PoblacionIndigena-Caleidoscopio.pdf> [11 de diciembre de 2018].
- UNESCO. (2010). Cultura para la paz. Unesco.org. Disponible en: <http://unescopaz.uprrp.edu/documentos/culturapaz.pdf>
- Valenzuela, J.M. (2003). Los estudios culturales en México. FCE.- CONACULTA. México.
- Vázquez, G. R. (2012). La mediación escolar como herramienta de educación para la paz. Proyecto de investigación. Universidad de Murcia. Disponible en: <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/28054>
- Zavala, J. (2019). Quialanitas, muñecas que dan esperanza a artesanas zapotecas. Ediciones especiales: El Universal. Disponible en: http://l.facebook.com/l.php?u=http%3A%2Ffacebook.com.mx%2Fespeciales%2F06-03-2019%2Fquialanitas-munecas-que-dan-esperanza-artesanas-zapotecas&h=AT1HhJ8bpcw6jq8_RcrWMfPpvsumf0O8eSC0WljU9yKl3eCG7G6W6eARSZuyYZQjxdDlQi0W5bEqORsLz67N_CycMdYTCTDd3gAF3srfusSR6PYLziX4qEyhxAmmVnjRxHMDXMc

X Capítulo

Máscaras de clasismo y racialización: discursos de violencia política en Venezuela 2013-2017¹

Annel del Mar Mejías Guiza ²

Resumen

En este artículo desarrollo un acercamiento al clasismo y la racialización para explicar los hechos de violencia política en Venezuela entre los años 2013 y 2017, partiendo de cuatro casos de sujetos quienes fueron agredidos en una zona del “Este” de Caracas, dos de ellos quemados vivos. Para ello planteo un breve contexto sociopolítico con el fin de comprender la situación contemporánea del país y luego esbozo las categorías implícitas en los modos de representar colectividades con el objetivo de analizar los discursos y prácticas de los sectores en disputa política del país. Cierro con un breve bosquejo de cómo las investigaciones sociales han tratado el tema y concluyo que las disputas políticas contemporáneas reflejan un clasismo y una racialización de los sujetos en Venezuela.

¹Versión original publicada en: Mejías Guiza, A. (2019). Máscaras de clasismo y racialización: discursos de violencia política en Venezuela 2013-2019. *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur*. (1), pp. 77-134. Recuperado de <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/insurgentes/issue/view/1483/showToc>. *Esta versión ha sido adaptada como capítulo para esta publicación.*

² Departamento de Investigación, Facultad de Odontología, Universidad de Los Andes (ULA) / Red de Antropologías del Sur (Mérida, Venezuela).

Licenciada en Comunicación Social, mención Periodismo Impreso, de la Universidad del Zulia, y Magíster en Etnología, mención Etnohistoria, de la Universidad de Los Andes (ULA), Venezuela. Fue becaria Plan II Generación de Relevo en el área de Etnología del Programa de Intercambio Científico de la ULA. Actualmente es docente categoría agregado a dedicación exclusiva en el Departamento de Investigación de la Facultad de Odontología, en la ULA, y en el Departamento de Comunicación Social, de la Escuela de Medios Audiovisuales, Facultad de Humanidades y Educación, de la misma casa de estudio. Fue editora de la revista Boletín Antropológico (2014-2016) y actualmente dirige la revista Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe, de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), y es miembro del Comité Editorial de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur. Es coordinadora editorial de la Red de Antropologías del Sur y vocal ante la junta directiva de la ALA 2017-2020 por esta organización. Dentro de sus líneas de investigación y reflexión, publicadas en artículos y capítulos de libros, se encuentran: geopolíticas del conocimiento, antropologías del sur, antropologías en Venezuela, movilidad y territorio en el pie de monte barinés, discursos contemporáneos de violencia política en Venezuela. Ha publicado tres libros, uno periodístico y dos literarios: Patriotas del petróleo. Testimonios de la resistencia contra los golpistas petroleros (2002-2003) (coautora, Ediciones Correo del Orinoco, 2012), Mapas de sangre (Premio de Autores Inéditos Monte Ávila Editores, mención Narrativa, 2011) y Casa quemada (Premio de Literatura Stefania Mosca, mención Narrativa, 2014, Fundarte). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1883-4698>. Correos electrónicos: annelmejias@ula.ve, annelmejias@gmail.com

Introducción³

Desde el año 2013, cuando se informa sobre la muerte del presidente Hugo Chávez y se anuncian y hacen las elecciones de la máxima autoridad del Poder Ejecutivo, se inicia una vorágine política de incertidumbre que devino, durante tres ocasiones, en hechos violentos centrales en algunas ciudades de Venezuela hasta el año 2017. Tales sucesos, propiciados por los grupos políticos en confrontación, son:

1. Las protestas durante algunos días en ciertas ciudades del país luego de que Nicolás Maduro ganara por el chavismo las elecciones presidenciales, en marzo del 2013, con un porcentaje de diferencia bajo. Una situación inesperada para la oposición, que aspiraba a ganar estas votaciones;
2. Las guarimbas de febrero a abril del 2014, vividas en algunos sectores de las principales ciudades del país (zonas del “Este” de Caracas, Maracaibo, Barquisimeto, Valencia, San Cristóbal y Mérida), consideradas “zonas liberadas” o “libres”, donde hubo 46 personas fallecidas. Con estas protestas se establecían barricadas que cerraban avenidas, calles y zonas residenciales completas. Estas guarimbas se armaron luego del discurso del líder opositor Leopoldo López, fundador del partido Voluntad Popular (VP), en el que instaba a la salida del presidente Maduro; hecho por el cual se le abrió un juicio inédito en el país en el que fue condenado; y,
3. Las protestas de mayo a julio del 2017, que tuvieron otro esquema de funcionamiento: piquetes transitorios y cierres, pero no prolongados, de vías de circulación y zonas residenciales. En estos hechos hubo 142 muertos entre civiles, policías y militares, además de destrozos en edificios y bienes de instituciones del gobierno, y la quema de dos personas vivas en Caracas.

Este panorama se ha complejizado con la elección de una Asamblea Nacional (AN) de mayoría opositora al chavismo, en diciembre del 2015, en la que confluye un grupo diverso de partidos políticos: unos de corte de centro-derecha y social-cristiano, con una trayectoria democrática de cinco décadas; otros que desertaron del chavismo, es decir, de centro-izquierda o de izquierda; y algunos, de reciente constitución, vinculados con una derecha más radical.

Si bien en este espacio político ganado por la oposición hubo una negociación entre partidos para la rotación anual de la Junta Directiva de la AN⁴, esta heterogeneidad partidista ha

³Agradezco a Eduardo Restrepo (Pontificia Universidad Javeriana) y a José Gregorio Vásquez (ULA) por sus orientadores consejos e interpelaciones que ayudaron a centrar el argumento de este trabajo; no obstante, cualquier desliz interpretativo es total responsabilidad de la autora.

⁴Información recogida en dos diarios de campo en los cabildos abiertos realizados por diputados de la oposición en Mérida, Venezuela, el 23/01/2019, eventos suscitados en algunas ciudades del país para legitimar la autoproclamación de Juan Guaidó como presidente interino de Venezuela. En esos cabildos, los diputados emeritenses explicaron la rotación de la junta directiva del Poder Legislativo nacional, como generalmente se hacía “por pactos” antes de la llegada de Chávez al poder (emulando el Pacto de Puntofijo, firmado el 31/10/1958 como un acuerdo de gobernabilidad entre los partidos Acción Democrática-AD, Copei y Unión Revolucionaria Patriótica-URD, una vez cae la dictadura del militar Marcos Pérez Jiménez): primer período (enero de 2016-enero de 2017), el partido AD; segundo año (2017-2018), Primero Justicia (PJ); tercer año (2018-2019), Un Nuevo Tiempo; y el cuarto año (2019-2020), Juan Guaidó por Voluntad Popular (VP); el quinto año (2020-2021) correspondía a partidos minoritarios. En enero del 2020, fueron electos dos presidentes:

propiciado agendas políticas disímiles en la oposición, lo que se ha reflejado en sus discursos y prácticas.

Del lado del chavismo, en el poder político hay respuestas de deslegitimación para aniquilar estos espacios de la oposición, lo que ha llevado a un punto de no-diálogo o diálogo cero. Cuatro acciones puntuales sustentan esta última afirmación:

1. Hay juegos de la institucionalidad para anular espacios ganados electoralmente por la oposición antichavista. El Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), por ejemplo, interpuso un recurso ante el Tribunal Supremo de Justicia (TSJ) para denunciar la supuesta venta de votos en las elecciones del 2015 por parte de parlamentarios indígenas del estado Amazonas; lo que provocó una tensión entre el Poder Judicial y el Poder Legislativo, ya que este último no acató la decisión del TSJ por considerar que es un poder manipulado por el Ejecutivo nacional y terminó juramentando a estos diputados. Esto último le podría haber dado la mayoría absoluta para pedir un antejuicio de mérito del presidente Maduro, como de hecho lo hizo el Poder Legislativo en 1993 con el presidente de ese entonces, Carlos Andrés Pérez. Esto causó que el TSJ declarara a la AN en desacato. Por tanto, todas sus decisiones, derogaciones y creación de leyes han sido negadas por el Poder Judicial (incluso se suspendieron sus sueldos). Por eso, hasta la fecha, Maduro ha rendido su memoria y cuenta ante el TSJ. A más de tres años de haberse instalado la AN, no se ha llamado a nuevas elecciones en Amazonas; dejando sin representación parlamentaria a ese estado indígena. En consecuencia, la AN continúa en desacato.
2. Esta anulación de espacios va de la mano con una estrategia de creación de instituciones para cumplir funciones paralelas de esos espacios ganados electoralmente por la oposición antichavista y para anular a sus líderes. Dos muestras de ello: debido a los hechos violentos del año 2017, el gobierno nacional llama a una Asamblea Nacional Constituyente (ANC), figura establecida en los artículos 347 y 348 de la Carta Magna, para parar la violencia y generar la paz, su slogan propagandístico electoral –acción que detuvo las guarimbas–, ocho millones de venezolanos votaron por 537 constituyentes⁵, lográndose instaurar este poder supranacional que, hasta la fecha, no ha presentado al país una nueva Constitución ni propuesto su modificación.

La ANC asumió el espacio físico de la Asamblea Nacional y está promulgando leyes como si fuese el poder legislativo. De este cuerpo han sido presidentes los principales cuadros políticos del chavismo. Entre los textos legales aprobados más polémicos se encuentra la Ley Constitucional contra el Odio, por la Convivencia Pacífica y la Tolerancia, llamada “Ley contra el Odio”, que establece penas por “crímenes de odio” hasta de veinte años de prisión si se promueve el odio y la violencia por radio, televisión y medios sociales. Esta ley surgió luego de la quema de dos personas durante los hechos de violencia del 2017, en la capital venezolana, por ellas tener

Luis Parra por PJ (tildado como aliado del gobierno chavista) y Guaidó por VP (con votos de diputados inhabilitados políticamente). Ambos sesionan separadamente.

⁵ Ver: http://www.cne.gob.ve/web/sala_prensa/noticia_detalle.php?id=3551. Los resultados no se encuentran completos ni por estados y sectores, porque la página web del Consejo Nacional Electoral fue *hackeada* el 31/07/2017; el grupo hacker que se abrogó esta acción explicó en un mensaje que lo hizo para denunciar un supuesto fraude en la elección de la ANC.

“aspecto de chavistas”. Acotamos que en las manifestaciones opositoras del 2017 se contabilizaron ocho personas quemadas en Zulia, Lara y Caracas, y en el 2018 hubo el caso de un joven asesinado y luego quemado en una marcha opositora en la ciudad de Mérida.

La segunda muestra de este punto es que, en los casos de gobernadores chavistas y antichavistas, la ANC los juramentó para hacer votos de lealtad a la Constitución con el objetivo de asumir sus cargos; en este último caso, el gobernador de la oposición al chavismo electo en el Zulia, en el año 2017, se negó a esta práctica por considerar que era hacer venia al chavismo y fue destituido por la ANC, luego el poder electoral convocó nuevas elecciones y quedó electo un gobernador del chavismo, quien ejerce actualmente en ese estado petrolero del país.

3. Se ha creado una legislación de la institucionalidad paralela, “la legítima” para el chavismo y la “ilegítima” para la oposición, con el fin de proceder a investigaciones judiciales que permitan suprimir a líderes de la oposición antichavista. Debido a la entrada en vigencia de la “Ley contra el Odio”, la ANC hizo allanamiento de la inmunidad parlamentaria de tres diputados opositores por presunta instigación a la violencia, asociación para delinquir e intento de magnicidio. Fue recurrente ver en los canales de televisión del gobierno nacional campañas de desprestigio antes, durante y luego de allanar la inmunidad de los legisladores nacionales. Esta práctica de desestructurar el Poder Legislativo opositor por esta vía ha continuado.
4. Esta creación de instituciones para cumplir funciones paralelas se ha practicado nacional y regionalmente para restar fuerza a las gestiones de gobiernos locales opositores al chavismo. El gobierno central instauró desde 2017 la figura de “protectores” que dirigen “protectorados” en aquellos estados donde el chavismo ha perdido electoralmente gobernaciones, colocando a sus candidatos perdedores como segundas autoridades para dialogar con el gobierno central con el argumento de que los líderes locales opositores (gobernadores y alcaldes) boicotean la gestión del gobierno central, y limitando los roles para los cuales fueron electas estas autoridades.

Frente a esta situación tan compleja, vemos un juego de hegemonía de dos sectores políticos en confrontación relacionándose y tratando de deslegitimar las diferencias no solo del lado propiamente opositor a sus posturas, sino de sus mismos grupos afectos, negando la diversidad de posiciones y acciones de sus grupos y desde las bases: por un lado, el chavismo ha negado la disidencia y la crítica en sus filas bajo el lema de la “lealtad” y la “unidad”⁶; y por el otro, los partidos de oposición antichavista hegemónicos, más visibles en redes sociales y *mass media*, instauran agendas contradictorias con los intereses de la coalición de partidos opositores⁷. En este último grupo podemos distinguir las siguientes acciones disímiles:

⁶ Hay dos casos emblemáticos que se reflejan en lo electoral: el candidato disidente del chavismo Eduardo Samán, por la Alcaldía Metropolitana de Caracas, cuyo nombre no apareció en el tarjetón electoral en las elecciones del 2017 y los votos de su partido los sumaron a la actual alcaldesa del chavismo; y el del candidato a la ANC, Ángel Prado, comunero de El Maizal, electo como constituyente por la Alcaldía Simón Planas del estado Lara y a quien se le impuso el candidato del PSUV, porque no aparecieron en el tarjetón electoral los partidos que lo apoyaron. Algunos cuadros políticos que fueron ministros de Chávez asumieron una postura crítica al gobierno de Maduro y fueron sacados de los cargos, y a otros se les abrieron procesos judiciales por presunta corrupción, como a la ex fiscal Luisa Ortega y a Rafael Ramírez, quienes están fuera del país.

⁷ Es emblemático el caso de la toma de la Base Aérea de La Carlota en abril de 2019 por líderes de Voluntad Popular, Leopoldo López (en arresto domiciliario) y Juan Guaidó, quienes llamaron al alzamiento militar aún

- Por un lado, unos partidos plantean el diálogo, razón por la cual han participado en mesas de negociación con el chavismo; por el otro, otras organizaciones se abstienen a este acercamiento con el gobierno nacional por considerarlo un juego de agotamiento por parte del chavismo.
- Mientras unos han decidido participar en elecciones y exigir la renovación del Poder Electoral, otros partidos llaman a la abstención por considerar que el Consejo Nacional Electoral está viciado y no garantiza comicios limpios. Esta lógica de elecciones fraudulentas como discurso está naturalizada en un sector antichavista y genera una desmovilización electoral; una vez que se hacen los comicios sin participación de algunos partidos y militancia antichavistas se dice públicamente que hubo “fraude electoral”.
- Por un lado, unos partidos políticos llaman a protestas pacíficas civiles (cacerolazos, marchas, etc.), mientras otros optan por acciones de grupos de choque y propician acciones más violentas. En este caso, independientemente de su nivel de violencia, desde el año 2013 la solicitud común es la renuncia o salida del poder del presidente Maduro por vías no constitucionales al considerar su gobierno una dictadura, llamado “el régimen” que maneja todos los poderes del Estado.
- Si bien hay diversidad de discursos y prácticas, desde 2017, un ala de la oposición al chavismo en la AN traslada sus acciones al ámbito internacional para solicitar el desconocimiento del rango democrático de la presidencia de Maduro, electo en 2013 y reelecto en 2019, al considerarlo una dictadura, por lo que iniciaron giras internacionales por América Latina, Estados Unidos y Europa. Esto ha conllevado al incremento de medidas de bloqueo económico por parte del gobierno de Estados Unidos, la Unión Europea y una coalición de países denominada Grupo de Lima⁸, lo que se traduce en limitaciones para acceder a la cartera crediticia internacional por los indicadores del riesgo país y para hacer importaciones. Las últimas medidas se han traducido en amenazas en contra de empresas extranjeras que negocien con el gobierno venezolano para importación. Esta última disposición ha significado que el gobierno propiciara la creación de una moneda virtual anclada a las reservas de oro, el Petro, para poder negociar dentro de la economía globalizada.

Este panorama se complejiza con la baja del precio del barril de petróleo desde el año 2014 en una economía rentista cuyos ingresos del petro-Estado dependen del mercado internacional de hidrocarburos, además de la devaluación de la moneda nacional (el bolívar) y la subida exorbitante del dólar paralelo cuyos vaivenes no se rigen por leyes de la economía occidental en un país con precios de mercado en dólares, pero con salarios no equivalentes a esa moneda extranjera. A esto se suma la hiperinflación vinculada a decisiones políticas; la escasez de alimentos desde 2014 a 2018 (situación que se ha regularizado al conseguirse

en contra de otros partidos antichavistas que no fueron notificados y, luego de ocurrir el hecho, no estuvieron de acuerdo con esta acción.

⁸ El Grupo de Lima fue constituido el 08/08/2017 para buscar una salida pacífica al conflicto en Venezuela con la participación de Argentina, Barbado, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Estados Unidos, Granada, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica, México, Panamá, Paraguay, Perú y Santa Lucía. Es avalado por la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Unión Europea.

bienes a precios equivalente al dólar); la limitación en el acceso al mercado de medicinas alopáticas; y la crisis de los servicios, especialmente gas y energía eléctrica, acentuada desde 2018 hasta ahora.

Esto ha devenido en situaciones de precariedad para la población venezolana con una ola migratoria inédita en los últimos cincuenta años de la cual no existen cifras confiables, lo que ha creado una economía de remesas dentro del país y reacciones xenofóbicas en el exterior en contra de los venezolanos migrantes, especialmente en algunos países latinoamericanos. Sobre este tema migratorio del cual no ha habido estudios sistemáticos, los grupos políticos en confrontación han generado dos discursos igualmente contradictorios: por un lado, la oposición al chavismo pide la ayuda humanitaria y aplicar protocolos de intervención internacional en el país (algunos solicitan la mediación para restablecer los derechos humanos y otros instan directamente a la intervención armada); y por el otro lado, el chavismo minimiza las crisis y denuncia intervencionismo extranjero y posibles ataques militares; estas muestras de negación de crisis se vieron reflejadas cuando el gobierno chavista, por ejemplo, tardó alrededor de dos años en admitir el desabastecimiento de alimentos y las colas, y nunca reconoció la epidemia de Zika en Zulia.

Si bien es un fenómeno multicausal, complejo y reciente, en este artículo nos centraremos en el análisis de los eventos de violencia de abril del 2013, febrero-abril del 2014 y mayo-julio del 2017, con el objetivo de analizar los imaginarios vinculados a los modos de representar colectividades de los sectores en disputa política del país, especialmente durante eventos de manifestaciones públicas. Para ello, haremos un acercamiento a las dos categorías que consideramos están implícitas en la negativización de la diferencia y sus prácticas discriminatorias, con cuatro casos de sujetos agredidos en una zona del “Este” de Caracas como hilo conductor, dos de ellos quemados vivos. Para este artículo, se hace el análisis a partir de una etnografía en proceso, iniciada desde el año 2013 como periodista, antropóloga y co-ciudadana⁹, lo que incluye: entrevistas abiertas no estructuradas, observación participante y semiparticipante. Además, durante los dos últimos años he seguido cuatro grupos de redes sociales en WhatsApp y Facebook, y he realizado una revisión documental de los casos vinculados.

2. Los modos de representar las colectividades en los sectores políticos en confrontación

Desde el año 2000, la conflictividad política en Venezuela ha aumentado, especialmente, durante los rituales de manifestaciones de calle (marchas, protestas, caravanas, guarimbas, barricadas, paros, huelgas de hambre, toma de espacios, entre otros), pero desde el 2013, cuando se anuncia públicamente la muerte de Chávez, se convocan elecciones presidenciales y se comunica el resultado del nuevo presidente electo, se ha venido intensificando la violencia con una preocupante cantidad de 197 muertos¹⁰. El hecho que marcó un antes y un

⁹ La antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2016) plantea la noción de antropólogo co-ciudadano para aquel que comparte el rol de co-ciudadanía con las comunidades que investiga, lo que genera una consciencia social y una antropología naciocéntrica (pp. 37-38).

¹⁰ En las protestas de abril del 2013 fueron asesinadas 9 personas, en las guarimbas de febrero-abril del 2014 murieron 46 personas y en los hechos del 2017 hubo 142 fallecidos. Se debieron a lesiones por armas de fuego, quemados, degollados, impacto con bombas lacrimógenas, o por accidentes, como arrollados, mal manejo de

después debido a su crueldad fue la quema de dos jóvenes en mayo del 2017 por su “aspecto de chavistas”, con dos días de diferencia y realizadas en el mismo lugar: la Plaza Altamira o sus adyacencias (municipio Chacao de Caracas), bajo el mismo ritual de manifestaciones de protesta convocadas por la oposición antichavista. En esa misma zona y en similares ritos, diecisiete y quince años antes fueron golpeadas dos personas por tener también semblante de “chavistas”: el líder afroindígena César Quintero y la artista descendiente indígena Elsa Morales. De estos dos hechos no se han conseguido informaciones en los *mass media*¹¹.

Frente a estos sucesos de violencia contra el *otro* enemigo, construcción social imaginada de la diferencia, en esta parte del trabajo haremos una aproximación a las categorías que consideramos están gravitando en los discursos de los sectores en confrontación: *clasismo* y *racialización*. Estas categorías se imbrican, no solo para categorizar, clasificar, positivar/negativizar, visibilizar/invisibilizar, excluir/incluir, sino para territorializar el conflicto, justificar la violencia y naturalizar el exterminio de la diferencia, así las personas agredidas y asesinadas, que portan en sus cuerpos estigmas del imaginario construido por el estereotipo, no militen en ninguno de los sectores políticos confrontados. Para ello intentaré explicar sucintamente el contexto de dichas nociones y qué disputas se están generando. Aclaro que se trata de un acercamiento para comprender la radicalización de la violencia política vivida en rituales de protesta en algunas partes de Venezuela durante los últimos siete años.

En este artículo trabajaremos estos discursos como *modos de representar colectividades*, noción propuesta por Gustavo Lins Ribeiro (2004)¹², en vez de utilizar la identidad como categoría analítica homogénea, porque creemos que se adapta al fenómeno estudiado: esta noción plantea “una pluralidad más abierta”, como dice el autor, y permite comprender las dos facetas para trabajar la alteridad (los *modos de representar nuestra pertenencia a una unidad sociopolítica cultural*¹³ y los *modos de representar la pertenencia de los otros a otras unidades sociopolíticas y culturales*¹⁴) como fenómenos transformables y “mecanismos políticos imbricados en la historia de la formación de determinadas colectividades y en sus relaciones con otras” (Ribeiro, 2004, p. 166). Se trata de una noción que no plantea categorías estables ni rígidas y depende –además de su sedimentación– de su localidad, temporalidad, situacionalidad y relacionalidad.

armas caseras, impedimento para acceder a servicios médicos o choques con obstáculos en vías públicas puestos por los mismos manifestantes.

¹¹ En la pesquisa, pudimos encontrar artículos de opinión en blogs: García (2010, 2017) y Plataforma de Periodista Lara (2017).

¹² “Los modos de representar colectividades se basan, por lo general, en estereotipos, en reducciones de las características y diferenciaciones internas de un determinado grupo social complejo y, por definición, heterogéneo. Son, de esta forma, modos de construir homogeneidad, histórica y circunstancialmente establecidas” (Ribeiro, 2004, p. 165).

¹³ Los “modos de representar nuestra pertenencia a una unidad sociopolítica cultural” se refiere a “cómo los individuos se identifican con un determinado grupo de tamaño y atribuciones variables y definen que de él participan”, así como también, a la inversa, “de qué manera determinados grupos definen la participación legítima de ciertos individuos en una colectividad designada por un mismo epónimo” (Ribeiro, 2004, p. 166).

¹⁴ Los “modos de representar la pertenencia de los *otros* a otras unidades sociopolíticas culturales” se refiere a “cómo los individuos y grupos representan a todos los otros individuos y grupos diferentes a ellos” (Ribeiro, 2004, p. 166).

2.1. ¿Qué es ser moreno/negro y pobre?

Los hechos

Luego de un periplo para buscar trabajo en el sector Altamira¹⁵, el 18 de mayo de 2017 Carlos Eduardo Ramírez¹⁶, un joven de Caricuao¹⁷, iba caminando para tomar la estación del Metro de Caracas¹⁸ en la Plaza Altamira y regresar a su casa. En la zona se estaba desarrollando una protesta de manifestantes antichavistas y “todos tenían palos, piedras, bombas”, narraría después Ramírez. Él se hallaba a unas cinco cuadras de esa plaza y a tres cuadras del Distribuidor Altamira de la Autopista Francisco Fajardo, cuando un encapuchado¹⁹ lo increpó: “Epa, chavista, ¿vas a responder, chavista?”. El encapuchado le lanzó un golpe, Ramírez se defendió con otro golpe mientras le explicaba que él no era chavista y no quería pelear, solo estaba buscando empleo. El encapuchado respondió: “¿Te vas a poner con esa, chavista?”.

Al recibir otro golpe, Ramírez salió corriendo en dirección a la Plaza Altamira y el encapuchado comenzó a gritar: “¡¡Agarren al chavista!!”. Alrededor de veinte hombres, también encapuchados, lo persiguieron y golpearon, Ramírez suplicaba que no lo fueran a matar y uno de ellos sacó una pistola, le disparó, pero no detonó: “Te vas a morir”, sentenció el que lo apuntaba. “¡Mátalo!”, comenzó a gritar uno de ellos mientras otro pedía: “No lo vayas a matar, ya ves cómo lo estamos dejando”. ¿Por qué me quieren matar?, preguntó Ramírez. “Por chavista, por ser chavista”, respondieron. Lo rociaron de gasolina y lo prendieron en candela.

Incendiado, Ramírez corrió y comenzó a pedir auxilio, una señora que estaba ahí le dijo que se tirara al piso para apagarse él mismo y, al lograrlo, la misma mujer le advirtió que se fuera corriendo porque lo iban a asesinar, ya que el mismo grupo lo estaba persiguiendo nuevamente (en vista de que quedó vivo) y así era, seguían gritando: “¡¡Agarren al chavista!!”. La gente de la zona les decía a los encapuchados que lo dejaran quieto, ya que el mismo joven afirmaba que no era chavista, a lo que respondían: “Nada, vale, tiene que morir ese chavista de mierda, tiene que morir”. Huyó hasta donde estaba un grupo de tres funcionarios de la Policía de Chacao y de los Bomberos, con el mismo grupo detrás aún acosándolo; los primeros “ni pendientes” (relató Ramírez) y los segundos lo trasladaron hasta

¹⁵ Urbanización del Municipio Chacao, “Este” del Área Metropolitana de Caracas. Además de ser una zona residencial de clase media y alta, es un área empresarial y comercial que genera empleos de servicios.

¹⁶ Este testimonio se reconstruyó de dos videos: Telesur TV (2017a) y Bracci Roa (2017a). El último video se encontraba en el canal YouTube de Venezolana de Televisión, canal del Estado venezolano, cuya cuenta fue eliminada de esta aplicación de Google.

¹⁷ Una de las 23 parroquias del Municipio Libertador del Distrito Capital del país, zona popular del oeste.

¹⁸ Transporte subterráneo público que permite trasladarse de una estación a otra sorteando el tráfico de la capital del país. Atraviesa de este a oeste, con líneas que se bifurcan hacia el norte y sur para conectarse con los sistemas Metro Los Teques, Tuy Medio, Cable Tren Bolivariano y Línea 7 BusCaracas. Si bien es un servicio para cualquier ciudadano, se trata del sistema integral más económico, por eso es muy usado por sectores más humildes.

¹⁹ En las jornadas de protestas políticas y estudiantiles en Venezuela, los grupos de choque que se confrontan suelen usar franelas u otras telas en el rostro, tipo capucha, para ocultar su identidad. Se les llama “encapuchados”.

un centro de salud. El hecho ocurrió cerca de las 3:00 pm. Ramírez tuvo lesiones por los golpes y quemaduras en brazos, piernas, torso y rostro.

“Si me hubiesen matado me quedo muerto y ya, no hubiese pasado nada”, relató el agredido, quien dijo que se había enterado de otro caso: “Vi a otro muchacho que le metieron siete puñaladas, lo quemaron vivo dos días después. Esto es de gente sin escrúpulos, que no tiene familia, que no le importa quemar a alguien, verlo sufrir y como si nada”.

Como indicó Ramírez, dos días luego, el 20 de mayo del 2017, en la misma zona de Altamira (por la misma estación Altamira del Metro de Caracas) fue apuñalado y luego quemado Orlando José Figuera²⁰, de 21 años de edad, quien ingresó al hospital con quemaduras de primer y segundo grado en 80% del cuerpo y falleció quince días después.

Ese día Figuera iba saliendo de la urbanización Las Mercedes²¹, donde laboraba como parquero en un supermercado, y se dirigía a la casa de un tío en el barrio San Miguel de Petare²², como relató su madre Inez Esparragoza: “Se metió con una camisa roja por las adyacencias de Chacao-Altamira, ahí fue que lo agarraron [...] Si no es a mí hubiera sido a otra persona, pero esta vez le tocó a mi hijo, lo apuñalaron, lo quemaron como un animal”. No obstante, en las fotografías que circularon del caso se ve a Orlando Figuera llevando una franela de color azul, antes y luego del hecho. La madre, morena y de nariz achatada, narró que trabajaba como empleada doméstica en la casa de una familia opositora al chavismo y, luego de ella dar declaraciones en canales televisivos sobre el caso de su hijo agredido, fue despedida.

Un médico le dijo a Esparragoza que habían sido muchachos que vivían en situación de indigencia quienes habían quemado a su hijo y que “a lo mejor” se metían en las marchas a buscar comida y dinero, a lo que ella respondió: “Si es así, ¿a quién voy a culpar? A la oposición, al vandalismo de ellos, porque fueron los que le echaron gasolina a mi hijo para quemarlo como un animal”. De este hecho se grabaron videos y los corresponsales de prensa nacionales e internacionales tomaron fotografías, donde se veían a jóvenes encapuchados, algunos de piel blanca, otros morenos y a muchos no se les podía percibir su fisonomía por estar totalmente tapados; vestían zapatos deportivos, algunos llevaban cascos de motorizados y máscaras antimotines, otros rostros cubiertos con franelas u otras telas, unos iban con monos, jeans o bermudas, incluso llevaban bolsos estilo koala. Un hombre que se encontraba cerca de la víctima incendiada (según una foto) tenía una bandera de Venezuela colgando de su cuello, guantes negros, una máscara cubriéndole la cabeza y una chaqueta de color negro en cuya parte trasera decía escrito a mano: “Yo lucho por ti Venezuela”.

²⁰ Testimonio reconstruido a través de los videos: Nuestra TeleNoticias (2017), Bracci Roa (2017b), Telesur TV (2017b, 2017c). El segundo video se encontraba en el canal YouTube de Venezolana de Televisión, canal del Estado venezolano, cuya cuenta fue eliminada de esta aplicación de Google.

²¹ Urbanización mayoritariamente comercial y empresarial ubicada en el Municipio Baruta del considerado “Este” del Área Metropolitana de Caracas.

²² Zona popular del este del Área Metropolitana de Caracas.

Imagen 1.

Orlando Figuera fue quemado vivo en la Plaza Altamira el 20 de mayo de 2017.



Foto: AFP. ²³

El padre del joven, del mismo nombre de la víctima, relató que lo quemaron por chavista. Una de las matrices de opinión que se generó luego es que Figuera estaba robando en la zona, lo cual negaron sus padres. El 20 de junio del 2017 los cuerpos de seguridad hicieron allanamientos en una vivienda de Chacao²⁴, donde consiguieron una de las motos en la cual huyó el encapuchado que supuestamente dio la orden de quemar al joven. Se trata del sospechoso Enzo Franchini Oliveros (según la investigación de los cuerpos de seguridad), un ingeniero ítalo-venezolano accionista de una contratista, blanco, de 34 años de edad, quien fue detenido en España dos años luego, en julio del 2019, con una orden internacional de captura emanada por el gobierno venezolano²⁵; la justicia de España se negó a extraditarlo y lo liberó con régimen de presentación.

En sus declaraciones grabadas en video, físicamente el primer joven es moreno, delgado, de labios gruesos y con una forma de hablar de una zona popular caraqueña; y Orlando Figuera era moreno, iba vestido con bermudas, zapatos deportivos, la franela de color azul y un morral.

Aclaremos que quince años antes el líder afroindígena César Quintero²⁶, oriundo de la parroquia El Valle²⁷, fue casi linchado en el sector Altamira, entre la Plaza Altamira y el Hotel Meliá Caracas, un día luego del referéndum revocatorio contra el presidente Chávez realizado el domingo 15 de agosto de 2004. Quintero iba en una *camionetica* (unidad de transporte público) hacia el “Este” con un amigo investigador, de quien era su asistente, para acompañarlo hasta el hotel, ya que ese día se iban al estado Amazonas de trabajo de campo en vista de que se había declarado asueto (por ser día postelectoral), y al mismo tiempo que bajaban venía movilizándose una marcha chavista desde Petare, celebrando que Chávez había ganado el referéndum con 60% de votos a favor. Un grupo antichavista se concentró en Altamira “para obstaculizar el paso de la gente de Petare”, comentó Ramírez, y hubo una trifulca en la que salió herida con un tiro una pariente del alcalde Leopoldo López.

²³ **Fuente original:** <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-40007635>

²⁴ Uno de los municipios del estado Miranda y del Distrito Metropolitano de Caracas, ubicado en el considerado “Este” de Caracas. Ahí se halla la Plaza Altamira.

²⁵ Sobre la investigación judicial de este caso, ver: Bracci Roa (2017c), EFE (2019).

²⁶ El testimonio de César Quintero se obtuvo con una entrevista no estructurada vía telefónica, el día martes 19/05/2020; el entrevistado se hallaba en el sector El Valle de Caracas y la autora en la ciudad de Mérida.

²⁷ Una de las parroquias populares del Municipio Libertador del Distrito Capital, se ubica al suroeste.

“Hacia quince minutos había pasado ese hecho, veníamos en la *camionetica* hasta Altamira, luego del almuerzo, y sí noté que había gente en la concentración chavista con franelas rojas, pero con un *sticker* pegado de color azul, lo que significaba que eran infiltrados de oposición en esa concentración ya que era un signo de identificación entre ellos. Una señora con esas características venía en la *camionetica*, se bajó con nosotros en Altamira y empezó a gritar: «¡¡Estos son chavistas!!». Yo tenía una camisa y por debajo una franela roja, había escuchado a Chávez que tuviésemos cuidado de no usar una franela con consignas del referéndum, que nos cuidáramos, y ese decidí usar una franela roja sin nada”, relató Quintero (comunicación vía telefónica, 19/05/2020). Ese lunes 16 de agosto del 2014, “una poblada, una multitud me iba a linchar, logré correr y salvarme, de broma no me mataron. Corrí hasta que conseguí a dos policías, quienes me llevaron y resguardaron. Sentí a mi alrededor haciendo *click*, había muchas cámaras fotográficas tomando fotos, porque estaba full de periodistas internacionales, y luego me enteré que salí en un video en el canal CNN, mi esposa se entera de esto por ese video” (Quintero, comunicación telefónica, 19/05/2020).

Quintero realizó la denuncia ante el Ministerio Público y relató su caso ante los medios, no sin antes denunciar la tergiversación que hizo el diario *Así es la noticia*, que lo presentaba como un chavista infiltrado sin mencionar su nombre. “Yo me crié y estudié en un liceo en Petare, conozco la zona. Pero luego de ese hecho duré como tres años sin pasar más por ahí. Luego del hecho duré varios días escondido, porque mi rostro estaba en todos lados” (Quintero, comunicación telefónica, 19/05/2020).

El caso de la poeta y pintora Elsa Morales, de fisionomía indígena²⁸, también ocurrió durante el ambiente caldeado de los paros y protestas opositoras de diciembre del 2002, cuando se desarrolló el sabotaje petrolero en la estatal Pdvsa²⁹. Ella, quien iba vestida con una manta guajira, se dirigía desde su casa-taller ubicada en los Dos Caminos, zona del noreste del Distrito Capital de Caracas, hacia una consulta en una clínica privada, se bajó en la estación Altamira del Metro de Caracas y, cuando iba caminando por la plaza rumbo al centro de salud, escuchó el grito: “¡¡Agarren a la india chavista!!”. Seis mujeres manifestantes de la oposición, con banderas nacionales como estandarte, la golpearon con los palos del tricolor y, una vez en el piso, la patearon mientras la increpaban diciéndole: “Maldita guajira, negra de mierda, ¡¡qué haces aquí?!”. Ninguna de las personas que miraba intervino, solo un taxista que ayudó a la agredida a levantarse y la llevó hasta la clínica, donde la atendieron. En su relato, Morales dice que no hubo ningún gesto de provocación ni increpación verbal de su parte: “Y, para colmo de ironía, yo entonces no era chavista, ahora sí lo soy” (Plataforma de

²⁸ Elsa Morales declaraba su etnogénesis de los indígenas Tumusa y Quiriquire de los Valle del Tuy, contó César Quintero, quien la conoció.

²⁹ Este paro petrolero, considerado huelga por parte de la oposición y sabotaje por el chavismo, se realizó desde diciembre del 2002 hasta febrero del 2003, hecho en el cual se vio involucrada la nómina mayor o gerentes (meritocracia) de Pdvsa, quienes aplicaron dos estrategias: (1) paralizaron de las refinerías (con la *outsourcing* mixta Intesa, con 60% de acciones de la empresa norteamericana SAIC y 40% de Pdvsa, que daba servicio de seguridad informática); y (2) encallaron los buques por donde salía el petróleo. Al paralizar la exportación y refinación, se detuvo el almacenamiento y no se pudo extraer más petróleo y gas en los campos. Venezuela declaró la *fuerza mayor* al no poder cumplir los compromisos con sus clientes internacionales, medida que levantó el presidente Hugo Chávez el 06/03/2003. Fue un intento de golpe de Estado económico, ya que se pedía la renuncia del presidente. Por este hecho se despidieron a más de 18 mil trabajadores de Pdvsa. Ver: Mejías y Bermúdez (2012).

Periodista Lara, 2017). Morales falleció en el año 2007, Quintero alega que ella ya venía enferma y luego del hecho no se recuperó de la golpiza.

La territorialización de la protesta y ser pobre como estigma

En su noción de *territorialización de conflictos políticos* en Caracas, María del Pilar García Guadilla (2003) concluye que la polarización sociopolítica se había expresado en conflictos territoriales o espacialización por la defensa de la “democracia participativa”³⁰, disputas acentuadas por las diferencias de clases, hasta el punto de observar el surgimiento de “espacios antidemocráticos”³¹ tipo “feudos” o “guettos” urbanos, establecidos como territorios fijos. En la etnografía realizada desde 2013, no observamos que se haya llegado a esos límites de segregación política, porque en un día sin rituales de manifestación pública un ciudadano opositor al chavismo puede circular por la Plaza Bolívar de Caracas o una persona chavista puede caminar o trabajar por las adyacencias de la Plaza Altamira. Estas disputas vinculadas a los imaginarios sociopolíticos del chavismo y antichavismo se dan de forma circunscrita durante los ritos de protestas públicas, tal cual ocurrió en los cuatro casos señalados, pese a que ninguno se encontraba en la zona participando de la manifestación. Por esta razón, prefiero usar *territorialización de la protesta* como esa apropiación momentánea de espacios por parte de los grupos en confrontación política para hacer rituales públicos, lo que conlleva a una construcción de pertenencia a un *nosotros/otros*: el chavismo y la oposición, que se imbrican con categorías de *clasismo*, *raza/racialización* y su consecuente heterotopía³².

Los espacios en la capital venezolana son herederos de una sedimentación de clasificación social desde la época colonial, imaginarios que se replican en la *territorialización de la protesta*. Son esos espacios donde actualmente gobiernan líderes chavistas o antichavistas, originarios los primeros en su mayoría de sectores populares (civiles y militares), y los segundos de las clases altas. Ahí se reúnen grupos que son parte de la burocracia de turno o de partidos políticos, sujetos pagados para cumplir con ese rol o convocados por el clientelismo, o militantes descontentos.

La urbanización Altamira del municipio Chacao está naturalizada como espacio de protesta de la oposición al chavismo, al igual que otras zonas del “Este”: la Plaza Pdvsa en Chuao (rebautizada por el antichavismo “plaza de la meritocracia” durante el paro petrolero), el Distribuidor Santa Fe de la Autopista del Este, el Distribuidor Altamira de la Autopista Francisco Fajardo, las calles de las urbanizaciones La Florida, El Paraíso y Cumbres de Curumo; mientras se consideran territorios de congregación del chavismo las zonas ubicadas

³⁰ La Constitución Bolivariana de Venezuela de 1999 establece la democracia participativa y protagónica del pueblo, en contraposición con la democracia representativa de la Constitución de 1961. Son dos paradigmas del carácter republicano del país con los cuales se clasificó y dividió dos períodos de la democracia venezolana luego de la caída de la dictadura de 1958: democracia representativa (pueblo tutelado por el Estado y las Fuerzas Armadas), de 1961 a 1999, y democracia participativa y protagónica (el pueblo ejerce la contraloría y el poder), luego de 1999.

³¹ García Guadilla (2003) los considera antidemocráticos porque: (1) no permiten la libre circulación de quienes entran en el imaginario del “enemigo”, lo que genera planes de defensa cuasi militares; y (2) en caso de realizar operativos del chavismo, se toman espacios públicos y no se pueden disfrutar (p. 33).

³² Para la noción de heterotopía en Caracas, que explicaremos más adelante, ver: Caraballo Correa (2019).

en su mayoría en el “Oeste”: el centro de Caracas (cerca del Palacio de Miraflores, la plazas Bolívar y O’Leary, el Puente Llaguno y el Barrio 23 de Enero), la avenida Bolívar, el Paseo Los Próceres y la sede de Pdvsa en la urbanización La Campiña³³. Las fronteras o límites entre ambos territorios estarían simbolizados por la Plaza Venezuela (chavista) y la Avenida Victoria (ver Mapa 1).

La Plaza Francia o Altamira, donde ocurrieron los hechos relatados, fue declarada “territorio libre” desde octubre del 2002 cuando se instalaron ahí militares para pedir la renuncia del presidente Chávez, acción que duró dos meses sin los resultados esperados, y en adelante se ha convertido en lugar de confluencia de manifestaciones contra el gobierno; García Guadilla (2003) afirma que se ha transformado en “un símbolo” al ser declarada “Plaza de la Libertad” (p. 51). Desde 1999, en ese sector han gobernado alcaldes de oposición³⁴, algunos de ellos han sido líderes de la coalición nacional de partidos antichavistas. Por tanto, esta plaza y sus alrededores se constituyen en una unidad espacial de *territorialización de la protesta* antichavista en Caracas.

Imagen 2.

Territorialización de la protesta por el chavismo y antichavismo en el Área Metropolitana de Caracas



Fuente: elaboración propia con apoyo de Google Maps.

³³ Esta territorialización polarizada la plantea García Guadilla (2003), quien afirma que la Avenida Bolívar, el Paseo Los Próceres y la Plaza O’Leary son temporalmente espacios chavistas cuando se hacen operativos y actos de masa. Igualmente son sitios temporales de oposición la Plaza Pdvsa en Chuao y los distribuidores Altamira y Santa Fe (p. 46, 51). Esto se puede corroborar cada vez que se escenifica una manifestación pública, solo agregamos el Barrio 23 de Enero, emblemático espacio chavista en el centro de Caracas.

³⁴ Desde 2000 al 2008 fue alcalde Leopoldo López durante dos periodos; luego ganó Emilio Graterón (2008-2013), Ramón Muchacho (2013-2017) y, desde 2017 hasta ahora, Gustavo Duque. Resaltamos que López se encontró preso por instar la salida del presidente Maduro en 2014 y el TSJ sentenció a Muchacho a 15 meses de prisión y fue inhabilitado políticamente por las guarimbas del 2017 (se encuentra en el exilio); por este último quedó Duque.

Los casos relatados en la urbanización Altamira se dieron en el contexto de acciones de protesta; de las cuatro personas agredidas por su aspecto de “chavistas” solo una portaba ropa que lo identificara con ese movimiento (franela roja debajo de una camisa) y otra llevaba un traje indígena, mientras los dos jóvenes quemados no tenían ropa estigmatizada³⁵. Solo a la mujer agredida se le reconoció por su fisonomía: india y negra, mientras los dos jóvenes eran morenos. De las cuatro víctimas, dos manifestaron que no eran militantes del chavismo (no sabemos si Figuera se declaró o no chavista) y, aún así, fueron agredidos. ¿Qué los transformaba en chavistas para sus agresores? En los videos y fotografías del joven asesinado, se puede observar a hombres jóvenes morenos y de piel blanca en la protesta opositora; otros iban cubiertos.

Antes de plantear una posible respuesta, es importante analizar las categorías espaciales manejadas en Caracas para exponer las cartografías imaginarias de la pertenencia en los grupos confrontados o, como las denomina Pablo Caraballo Correa (2019), *una geografía de clase* basada en una Caracas heterotópica³⁶, de la cual consideramos que surgen los estereotipos en los hechos relatados. Estos estigmas se replican en varias partes del país³⁷.

El Área Metropolitana de Caracas se ubica en un valle que tiene a su espalda el Cerro El Ávila, rebautizado por el chavismo Waraira Repano, y abarca el Distrito Capital del país (oeste) y parte del estado Miranda (este). En el medio de ese valle se ubican los municipios Chacao, Baruta y el Hatillo (ver Mapa 2), considerados el imaginario del “Este” de Caracas donde se encuentran zonas residenciales de clase media y alta; en estos tres municipios desde 1999 siempre ha habido alcaldes de oposición al chavismo. Los barrios más grandes y el casco central se ubican en el imaginario del “Oeste” de Caracas dentro del municipio Libertador, donde también están la Plaza Bolívar y las sedes de los poderes ejecutivo y legislativo (un territorio siempre en disputa electoral entre ambos sectores). Aclaremos que en el este geográfico, más allá de los tres municipios mencionados, se halla el municipio Sucre con el barrio más grande del país: Petare, y también podemos conseguir zonas residenciales que pueden tener de vecinos uno o más barrios.

³⁵ Los chavistas pueden usar en actos de masa, reuniones y en el trabajo: en la cabeza, boinas rojas (como las utilizaba el presidente Hugo Chávez por pertenecer al Cuerpo de Paracaidistas de la Aviación), cachuchas (como las del Che Guevara) o gorras tricolores con la insignia 4-F (por el 04/02/1992, cuando se dio el intento de golpe de Estado al presidente Carlos Andrés Pérez y se consagró a Chávez como líder al asumir la responsabilidad); en el resto del cuerpo, pueden ponerse ropa roja, chaquetas de la bandera de Venezuela o, si usan franelas distintas a rojas, llevan símbolos, como los ojos de Chávez o su firma. Para decorarse también se ponen dijes de collares, pulseras y zarcillos con los ojos o firma de Chávez. En algunas ocasiones se colocan bandanas rojas en la cabeza o una bandera tricolor en el antebrazo derecho o izquierdo.

³⁶ Caraballo Correa (2019) usa la categoría heterotopía de Michel Foucault: “[...] es el espacio otro, de lo otro y de los otros, condición de una diferencia mutuamente excluyente que genera heterogeneidades complejas de «emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles» [...] impone la formación de espacios marcados por la práctica de uso y la narrativa asociada a ese uso”, derivadas de sentidos de pertenencia y de una memoria común, y “diferenciadas por sentidos simbólicos y políticas de control social”; pese a que se podría dejar “entrar” la diferencia, “tiene la «propiedad de mantenerla afuera»”, es decir, que la apertura oculta “formas sutiles de exclusión” (p. 39).

³⁷ Los hemos conseguido en Barinas, Mérida, Táchira, Caracas, Zulia, Lara, Miranda y Distrito Capital. También se pueden ver en videos y leer en mensajes difundidos en cuentas de redes sociales de venezolanos.

Imagen 3.
Área Metropolitana de Caracas



Fuente: Instituto Nacional de Estadística.

Cuando se habla de la “gente del Este” de Caracas no se incluye a Petare. Este imaginario de invisibilización y negación del barrio y su gente, según Teresa Ontiveros (2002), se volvió una práctica continua que duró cincuenta años desde la dictadura del general Marcos Pérez Jiménez (1952-1958) hasta el 2002. Incluía tanto los barrios del oeste y este de Caracas, levantados en las faldas de los cerros a partir de la década de 1940, producto de las migraciones constantes y continuas del campo a la ciudad³⁸. El imaginario de la gran ciudad movió el sueño de muchos inmigrantes del interior del país para irse a Caracas persiguiendo “el progreso”, “la evolución”, “hacerse alguien”, “vivir mejor”, lo que llama Ontiveros (2002) disfrutar el ambiente modernizador de la capital. En esas áreas populares se constituyó el rancho como unidad habitacional (vivienda autoproducida). Ya para la década de 1950, 56% de la población caraqueña provenía de ese movimiento migratorio que se asentó en *áreas de desarrollos residenciales no controlados*; para 1990, sumaban 1.161.418 personas habitando estos barrios en 4.615,95 hectáreas (Villanueva Brandt en Ontiveros, 2003, p. 156, 158, 159). Así, la capital se imaginó con un sector de la ciudad “controlado” o “formal” (las urbanizaciones), y otro “no controlado” (los barrios).

En las políticas públicas de los gobiernos de turno (dictadura y democráticos), desde 1950 inició una batalla campal para tratar de controlar, negar, erradicar o cambiar (“adecentar”) esas zonas que se representaban como un “problema”: Pérez Jiménez creó el programa *batalla contra el rancho* y, en la época de la democracia representativa (1961-1999), los funcionarios de los gobierno creyeron que los barrios no formaban parte de la ciudad o eran espacios transitorios. Según Ontiveros, esto trajo tres consecuencias: una visión de que los habitantes del barrio no fuesen considerados ciudadanos, lo que conllevó a que no se consolidaran políticas para dotarlos de servicios públicos y garantizar sus derechos, porque sencillamente no existían o eran negados; la imagen de que estos espacios fuesen pensados como zonas “feas y pobres” de la ciudad (Pérez Carías en Ontiveros, 2003, p. 162); y el imaginario estigmatizado de la “gente de barrio”. Esta construcción social devino en su negación por endoracismo (sentimiento de vergüenza por el suburbio) (Ontiveros, pp. 162-

³⁸ Al Venezuela convertirse en un país rentístico petrolero, se abandonó el modelo agrario exportador y se afianzó un modelo petrolero centralista. Todos los poderes públicos se ubican en Caracas.

163, 165), su invisibilización, su exclusión y la reproducción del estigma del “marginal”, “barriero” y “malandro” que ha afianzado el fantasma de la inseguridad en las clases media y alta que conviven en la ciudad “formal”. Aclaramos que la inseguridad en Caracas es real, existen bandas delincuenciales en zonas marginales y las cifras de asesinatos la convierten en una de las capitales más violentas de América Latina, pero esto no traduce que toda persona que viva en un barrio sea delincuente.

En este imaginario clasista no se piensa el barrio como zonas de pobres consecuencia de la exclusión y la desigualdad económica, política y social del país, sino como espacios donde vive la “chusma”, lo “vulgar”, los “tierrudos”, los “pata-en-el-suelo”. Teolinda Bolívar aboga por reconocer “los barrios de ranchos” como “parte de la ciudad” (Bolívar en Ontiveros, 2003, pp. 165-166).

Para Caraballo Correa (2019), el “Este” y el “Oeste” forman parte de una geografía de clase con una “constitución histórica de la ciudad”. La clase alta caraqueña, llamada mantuanos o las familias *amos del valle*³⁹, se muda a principio del siglo XX más hacia el oeste, abandonando el casco central de la ciudad, y luego, cuando se comienzan a instalar los barrios en el oeste en la década de 1950, las élites se empiezan a mover al este, “tomando distancia de los extensos sectores populares que se habían anclado en el centro y el oeste” (Caraballo Correa, 2019, p. 41). Ser del “Este” de Caracas, explica el autor, “es una posición en el espacio social [...], un estatus que ubica a unos encima de otros a partir de connotaciones de clase, en contraposición simbólica al «Oeste»”, por tanto esa frontera imaginaria “clasifica a los sujetos de acuerdo con su ubicación en la urbe y sus condiciones materiales”, provocando el carácter heterotópico de Caracas que genera exclusión simbólica de aquellas personas consideradas “como el exterior salvaje de la urbe moderna”. Dicha exclusión, según Caraballo Correa (2019), opera por medio de un sentido común entre discursos que reproducen jerarquías dominantes y se materializa no solo con “dejar por fuera”, “sino inscribir en los cuerpos otros los signos que los diferencian” (pp. 39-40).

Basada en este argumento, considero que el *clacismo*⁴⁰ en Venezuela es un discurso fundado en la representación por clase social que conlleva estereotipos de positividad y negatividad para colocar a unos seres humanos como superiores y a otros como inferiores por su materialidad en las relaciones de mando-obediencia en una estructura de dominación⁴¹, y de acuerdo con esa pirámide, justificar el reparto de la fuerza de trabajo y la explotación de

³⁹ Es el título de una novela del escritor Francisco Herrera Luque (1979), basada en las veinte familias mantuanas que formaban parte de la élite caraqueña en el siglo XVIII.

⁴⁰ Según la Real Academia Española, “es la actitud de quienes defienden la discriminación por motivos de pertenencia a otra clase social”.

⁴¹ Ralf Dahrendorf (1962) expone que la constitución de las clases está vinculada a la participación o exclusión en los puestos de dominación o autoridad, lo que explica los conflictos sociales de clases una vez se ha producido la separación entre propiedad y control de la empresa industrial (pp. 114-115). El dominio o autoridad consiste en la posibilidad de dar órdenes que sean obedecidas, lo que traduce que las clases son grupos tipificados por su función en las diferentes relaciones de autoridad o dominio que se establece dentro de la sociedad (estructura de dominio). Por esto, Dahrendorf (1962) distingue entre sectores o estratos sociales dentro de una estructura ideada como jerárquica (p.e., la burocracia del Estado) y clases sociales (p. 216). Ver también una interpretación de Dahrendorf en Hierro-Pescador (1964-1965).

sujetos en momentos históricos y situaciones determinadas⁴²; al ser una noción polisémica, el marcaje de cuerpos en Venezuela puede presentarse difuso para generar prácticas discriminatorias, pero en algunos casos se puede evidenciar socialmente por la forma de vestir, de peinarse, hablar, caminar, los gustos y, físicamente, por el color de la piel, pero este último rasgo necesita combinarse con otros para conformar el estereotipo. En este discurso las personas pueden “evolucionar” al mejorar su materialidad o “descender” de estatus: alguien de clase social baja puede “ascender” a clase media o alta, o viceversa. Para pertenecer a la élite en Venezuela, la materialidad no se hace suficiente ya que la “superación” no traduce solamente salir de la pobreza sino que implica “alcurnia” (relaciones de sangre entre familias de élite); no obstante, en el país ha habido ascenso social a la clase media de los hijos de familias humildes a través de la educación universitaria. Generalmente este último grupo practica el endoracismo. Existe un *clasismo* institucional (al negar y excluir a la gente del barrio en las políticas públicas), y un *clasismo* individual.

No se podría entender la actual *territorialización de la protesta* sin relacionarla con las cartografías imaginarias del *clasismo* o la *geografía de clases* constituidas sobre Caracas: por un lado, se ve a sí misma la ciudad “formal” (urbanizaciones de clase media y alta) como víctima de ese sector “no formal”, “pobre”, “ranchificado”, “barriotero” y ahora “chavista”, donde opera el joven de barrio, dicese “malandro” (criminal), imaginario que activa las “ciudadanías del miedo”⁴³; y por el otro, los barrios y su gente como un sector de la ciudad negado/invisibilizado/excluido, donde convive la mayoría de población de la capital. Es decir, hay ciudadanos de una ciudad “formal” de clase media y alta, y un grupo mayoritario de personas pobres que nunca fueron reconocidas como ciudadanos y, si esto se hacía, eran tratados como ciudadanos tutelados que necesitaban ser representados. Para Caraballo Correa (2019), el “Caracazo”⁴⁴ invirtió el estigma de victimarios al catalogar a los sectores empobrecidos como víctimas estructurales del sistema social (p. 48); no obstante, considero que, frente a los hechos recientes de violencia política derivados de la *territorialización de la protesta*, aún prevalece el imaginario de personas superiores e inferiores por *clasismo* y *racialización*, representación peligrosa para justificar el exterminio de la diferencia. Jacqueline Clarac (2012) afirma que con el “Caracazo” se sembró en las clases media y alta

⁴² Coincidimos con Inmanuel Wallerstein (1988) que el racismo se vincula con la explotación de los cuerpos para que unos sectores puedan relacionarse con otros sectores dentro de una misma estructura económica, y así producir y garantizar la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo, lo que deviene en una división piramidal por clases sociales que se ha naturalizado en las sociedades (pp. 68-69). Víctor Villanueva Gutiérrez (2018) plantea el *clasismo racializado* para referirse a esa imbricación entre clase social (vista como distribución de fuerza de trabajo) y raza o etnia, con el fin de racializar los cuerpos según el tipo de trabajo que estén destinados “naturalmente” a hacer (porque nacieron físicamente así) (pp-131-160).

⁴³ “Ciudadanías del miedo” es una categoría usada por la periodista venezolana Susana Rotker para referirse a esa constante sensación de inseguridad vivida en urbes latinoamericanas. En el caso de Caracas, esa obsesión de seguridad ha demandado más policías y vigilancia privada, más consumo para reforzar la seguridad y el uso de dispositivos de miedo que pueden legitimar la estigmatización social, segregación clasista y la violencia. En las “ciudadanías del miedo” el pobre aparece potencialmente representado como criminal (Rotker en Caraballo Correa, 2019, 44-45).

⁴⁴ El “Caracazo” fue una explosión social ocurrida el 27/02/1989, cuando personas de los barrios de Caracas “bajaron de los cerros” a la ciudad para saquear, acción de protesta en contra de las medidas implementadas por el presidente Carlos Andrés Pérez por el paquetazo impuesto por el Fondo Monetario Internacional (especialmente el aumento del pasaje del transporte público). Los saqueos duraron dos días, se decretó toque de queda y los cuerpos de seguridad salieron “a matar para calmar”. Las cifras de muertos es imprecisa, pero se calcula alrededor de 300 fallecidos. Chávez indemnizó a algunas familias de esas personas asesinadas.

un “temor profundo de que volvería a suceder algún día”, es decir, que los pobres de los barrios podían bajar nuevamente a saquear la ciudad “formal”, lo que alimentó el imaginario de las “hordas chavistas” (p. 81).

Aclaramos que la *territorialización de la protesta* se replica en otras ciudades del país y siguen modelos similares a los de Caracas. Lo observado en Barinas, Maracaibo (estado Zulia), San Cristóbal (estado Táchira) y Mérida, permite concluir que las tomas de calle reciben directrices de organizaciones políticas ubicadas en la capital, algunas se hacen públicamente, otras (las más bélicas) por redes privadas.

En el caso de la oposición, las guarimbas del 2014 tuvieron un esquema similar de funcionamiento en Mérida y San Cristóbal⁴⁵; asimismo, las marchas de 2018 y 2019 para solicitar la renuncia del presidente Nicolás Maduro se celebraron el 23 de enero, emulando el 23-E de 1958 cuando una coalición cívico-militar derrocó al dictador Pérez Jiménez⁴⁶ y se instauró la democracia representativa⁴⁷; mientras que en las protestas de 2017 se practicó una modalidad más intermitente, pero continua durante el tiempo, lo que elevó la cantidad de muertos entre hombres jóvenes por las confrontaciones cuerpo a cuerpo entre grupos de choque de la oposición con organismos de seguridad y grupos chavistas, llamados “colectivos”⁴⁸. En el caso del chavismo, del buró político central del PSUV emanan las directrices para organizar marchas y mítines en la capital y el interior del país; muchos de estos ritos se hacen como contramarchas (cuando se anuncia un ritual opositor) para proteger espacios regionales ganados (p.e., una Plaza Bolívar por tener ahí la sede de gobierno un gobernador o alcalde chavista), la casa del partido, alguna instalación militar o sedes de instituciones públicas, con el fin de obstruir los accesos a militantes opositores bajo el lema: “No pasarán”. Estas áreas se cierran solo en ese momento.

Ambos sectores practican el marcaje de lugares como estigmas. El chavismo ha hecho grafitis en casas de diputados y líderes de la oposición (aunque luego lo nieguen públicamente), mientras grupos antichavistas pueden marcar las puertas de los apartamentos en zonas residenciales a vecinos chavistas o a quienes se niegan a continuar manifestaciones de protestas, como las guarimbas. Un modo de representar la pertenencia a un *nosotros* como unidad sociopolítica cultural, retomando la noción de Ribeiro (2004), se centra en participar de los ritos de protesta, ya que los involucrados creen que esa acción es salvadora del país,

⁴⁵ Según la etnografía, la modalidad de protesta antichavista de febrero-abril del 2014 se caracterizó por: (1) cierre de calles y avenidas para crear *guettos* en urbanizaciones de clase media y alta con la colocación de barricadas y otros obstáculos en vías públicas; (2) mantenimiento de grupos delincuenciales externos a la zona; (3) uso de símbolos, como muñecos con boinas rojas ahorcados en semáforos, además del izamiento de la Bandera de la Guerra a Muerte (usada por Simón Bolívar en la constitución de la Segunda República, período histórico de la guerra de la independencia de 1812-1820); (4) declaratoria de “territorio libre” con la colocación de una pancarta visible; y (5) utilización de redes sociales, como Zelle, para dar instrucciones de batalla y establecer horarios de protesta. Ver: González (2013).

⁴⁶ Los cabildos abiertos para autoproclamar a Juan Guaidó como presidente se realizaron el 23 enero del 2019.

⁴⁷ Para conocer más sobre ese periodo antes y durante la instauración de ese modelo político, ver: Coronil (2002).

⁴⁸ En el informe de la ONG Red de Apoyo por la Justicia y la Paz, presentado por el gobierno, se revela que más de 50% de los 142 fallecidos durante los hechos del 2017 no participó en manifestaciones, sino que estaban en las zonas por casualidad, mientras que 36% fue responsabilidad de órganos estatales y el resto responsabilidad civil.

En algunos medios de comunicación prochavistas, la burocracia de “intelectuales” y políticos los describen como muchachos varones influidos por la industria cultural, ya que durante las guarimbas se vestían como súper héroes (con escudos hechos artesanalmente) y luchaban contra las fuerzas de seguridad (incluyendo tanquetas) como si estuvieran en un video juego de guerra o una película. Al haber situaciones de violencia extrema, como la quema de los dos jóvenes en la zona de El Altamira, la hegemonía chavista difundió que todos estos jóvenes manifestantes eran “terroristas”, figura que se naturalizó dentro del discurso chavista y se legalizó con la “Ley contra el Odio”, promulgada por la Asamblea Nacional Constituyente.

En esta representación social del chavismo resulta interesante la homogeneización del manifestante varón antichavista menor de 35 años, figura que se ha extendido por todo el país, ya que se considera que todos son “terroristas”; la etnografía revela que hay diversas tipologías de manifestantes: tanto aquellos que pertenecen a las burocracias pagadas o clientelares de la oposición antichavista, como aquellos jóvenes en su mayoría universitarios que descontentos con el gobierno salen a protestar (sus acciones se pueden clasificar de acuerdo con la intensidad de la violencia: desde participar en marchas hasta quemar cauchos para cerrar calles, protagonizar huelgas de hambre, coserse los labios o atacar establecimientos del gobierno). Será una tarea pendiente investigar si esta representación social influirá en las políticas policiales para confrontar protestas públicas, ya que en Venezuela se estaba aplicando el uso progresivo de la fuerza para mitigar las manifestaciones civiles.

Sobre la primera figura del “malandro” chavista nos detendremos.

El estereotipo del “malandro” y los “colectivos”.

Según Patricia Márquez (2000), el “malandro” es la figura representativa de los procesos de transformación urbana y las desigualdades de clase en Venezuela: para las clases dominantes “personifica esa amenaza creciente de la violencia urbana [...] dentro de los barrios”, mientras que “es un modelo social” en la zona donde vive y actúa, así que su figura oscila entre villano y héroe (pp. 221-243). Es un personaje cuyos gustos pueden variar. Para el año 2000, la autora refiere que el estereotipo se distinguía por ser un hombre joven, gustarle la música de salsa, usar motocicleta, armas de fuego, zapatos de goma, “pelo de corte ‘Joldan’”, ser de piel oscura (“niche⁵⁰ o moreno”), “cara de choro” (criminal), “caminar como un mono” y hablar con “lenguaje del tumbaíto” (malandro o calé), además se le asociaba con “extranjeros de bajo nivel, la suciedad y la marginalidad”. Para la gente de afuera, “el joven del barrio, sobre todo el de piel oscura, es casi siempre un malandro”, y al homogeneizar a los sujetos, los cuerpos policiales tratan a los jóvenes de los barrios “como si fueran delincuentes, incluyendo ejecuciones sumarias, sin importar su especificidad biográfica” (Marquez, 2000, p. 224).

En las protestas políticas opositoras, surge constantemente la sombra del “malandro” de los grupos de choque del chavismo. En el 2002, los llamaban “círculos del terror” u “hordas chavistas” para referirse a los Círculos Bolivarianos, luego pasaron a denominarse

⁵⁰ En Venezuela funciona como un adjetivo y significa “de mal gusto” o “mala calidad”.

“Tupamaros” (en alusión a un movimiento de izquierda fundado en 1979 en el Barrio 23 de Enero de Caracas, legalizado como partido en 2004) y actualmente los denominan “colectivos”⁵¹. Es de notar que se sigue manteniendo la nominación de “Tupamaros” para decir “colectivos”.

En la etnografía se describen a los “colectivos” como grupos motorizados armados, encapuchados, “malandros” (pagados por el chavismo), irracionales, brutos, “marginales” y “barrioters”. En los tres eventos de violencia estudiados (marzo del 2013, febrero-abril del 2014 y mayo-julio del 2017), sigue vigente este estereotipo y se agrega una característica: los mismos actúan bajo el amparo de las fuerzas policiales y militares, como un piquete civil adelante de las fuerzas de seguridad para amedrentar a manifestantes antichavistas. Los “colectivos” aparecen mencionados en informes sobre presunta violación de derechos humanos en Venezuela.

El temor a esa figura de los “colectivos” como “malandros chavistas” generó una práctica antidemocrática, según García Guadilla (2003): la activación de planes en sectores de clase media y alta para defender “el sagrado derecho a la propiedad, la familia y libertad” de las “hordas chavistas”. A propósito del 23 de enero del 2003, en pleno paro-sabotaje de Pdvsa, se activaron en urbanizaciones de clases media y alta de Caracas cuatro *planes de contingencia o de guerra*, organizados por militares retirados que lideraban la oposición a Chávez, para que los residentes civiles se pudiesen defender de la inminente invasión de los círculos bolivarianos, relata la autora, lo que implicó el uso de estrategias militares. Si bien nunca se materializó dicha invasión difundida por rumores y los *mass media*, desde ese momento se comenzó a percibir al pobre como “enemigo”, mientras el pobre vio a la clase media como “oligarca” o “escuálidos”, como la llamó Chávez⁵². El *plan para “levantar el puente”*, que consistía en obstruir el acceso al urbanismo mediante barricadas, se utilizó durante los dos meses y medio de las guarimbas del 2014 en Mérida y San Cristóbal.

Como plantea Ribeiro (2004), los modos de representar colectividades varían en alcance y eficacia simbólica: pueden ir de unidades pequeñas, medianas o casi grandes, hasta muy grandes, además de construir un *nosotros* imaginado con grados variables de cohesión y eficacia simbólica logrados por medios culturales/ideológicos consensuados y pacíficos (p. 167). También refiere que “a medida que se distancia de lo local, de un plano más fenomenológico, aumenta el grado de estereotipificación” (Ribeiro, 2004, p. 171).

La figura del “colectivo” se traspola de un imaginario propiamente caraqueño, local, y se replica en varias partes del país haciéndose un estereotipo de clase/raza de alcance nacional basado en el estigma del “malandro” o “joven del barrio” (al contrario de la figura del “terrorista”, impuesta desde el discurso del chavismo en el poder y que lo ha naturalizado en

⁵¹ En Venezuela la palabra “colectivo” no tiene la misma significación que en otros países latinoamericanos.

⁵² García Guadilla (2003) reconstruyó cuatro planes: el *plan para “levantar el puente”* (impedir el acceso general al urbanismo), el *plan para cerramiento interno* (negar la entrada al edificio, casa o quinta), el *plan de ataque al invasor* (derramar agua o aceite caliente desde los edificios y, si todo fallaba, proteger a mujeres, niños y ancianos, y los hombres usar armas de fuego) y el *plan comunitario de defensa activa* (vigilancia nocturna y por turnos de los propios residentes, ya que desconfiaban de sus empleadas domésticas y vigilantes en vista de que, producto de la “manipulación del chavismo”, “algunos nos comienzan a ver como enemigos”). El sistema de alertas variaba del verde al rojo según su intensidad de violencia (pp. 56-58).

su discurso hasta el punto de legalizarlo). ¿Por qué permea la figura del “malandro” chavista en la imaginación política actual? Para el año 2001, 51% de la población del país vivía en barrios, representando unas 12 millones de personas que habían autoconstruido dos millones de viviendas (Villanueva Brandt en Ontiveros, 2002, pp. 166-167). Podría afirmar que no existe en Venezuela urbes sin barrios surgidos de una invasión de tierras. Si bien la mayoría de las ciudades se ha construido gracias a la capacidad de cogestión de esta gente de barrios, cocreación que generó más viviendas que los gobiernos durante ochenta años de manejo del petro-Estado (desde 1920 hasta el 2000 se levantaron 650 mil casas), la figura que gravita es la del “sujeto violento”: el “malandro”, y se ha vuelto tan fuerte que uno de los tantos panteones de la religión de María Lionza (una de las más practicadas en el país) es la corte malandra o calé con delincuentes que fueron famosos en Caracas y Mérida⁵³.

Este miedo al “malandro chavista” genera desconfianza y recelo por los llamados “infiltrados” en las protestas políticas que pueden ser integrantes de “colectivos”. Desde 2013 observamos en varias partes del país reacciones más violentas de grupos antichavistas en contra de los “colectivos”: si ven a un hombre joven (menor de 45 años) en moto, vestido de civil en una protesta, piensan que es un “infiltrado” y en grupo lo atrapan y le destruyen el vehículo. Se han dado casos que graban videos apresando a integrantes de “colectivos”, los golpean, desnudan y cuelgan de postes de luz o árboles, y luego comparten el material por redes sociales.

Los dos jóvenes (Ramírez y Figuera) fueron quemados por llevar en sus cuerpos el estigma del “malandro chavista”, pese a no serlos; los consideraron “infiltrados” y merecían morir.

En el imaginario del “sujeto violento”, la muerte se reduce o magnifica (incluso en el discurso de los *mass media*): unos muertos valen o duelen más que otros dependiendo de qué lado estén. De esta forma, cada grupo político se ha construido su panteón de héroes. Durante las guarimbas de febrero-abril del 2014 y mayo-julio del 2017 se contabilizaron 188 muertos y centenares de heridos, y de este grupo de personas fallecidas, tanto la oposición como el chavismo se han apropiado de algunas muertes y las asumen como suyas, emprendiendo cruzadas incluso internacionales para pedir la reivindicación de los derechos humanos de las víctimas.

En el caso de la oposición, en el imaginario social los heridos y muertos de las guarimbas del 2017 (considerados “terroristas” por el chavismo) fueron jóvenes “héroes” que lucharon por liberar a Venezuela (“guerreros de la vida”), se sacrificaron por el país y lo único que pusieron para luchar fueron sus cuerpos frente a la fuerza excesiva de organismos policiales y militares armados. Para pedir por los “héroes” que lograrían sacar a Maduro (“el usurpador” del poder), se celebraron ritos católicos colectivos, pero más íntimos, como rezar en grupo en una zona residencial turnándose imágenes religiosas, sobre todo vírgenes; hacer cadenas de oraciones por redes sociales; y en la Semana Santa del 2014 se hizo un viacrucis público desde la ciudad de Mérida hasta Ejido para pedir tumbar al gobierno.

⁵³ Sobre el tema, ver: Matos Contreras (2019).

Mientras, del lado del chavismo se constituyó el Comité de Víctimas de las Guarimbas y Golpe Continuo de Venezuela, conformado en 2014 por algunos de los familiares de los 43 fallecidos en las protestas durante ese año, el cual ha viajado por varios países para exponer sus casos, con viajes financiados por el gobierno chavista. Según el discurso de este sector, esos muertos fueron víctimas de los “terroristas” de la oposición. De ambos sectores podemos conseguir grafitis en las calles exaltando sus mártires de un lado y del otro.

Imagen 5.

Pintura en el escenario público.



Del lado izquierdo, un grafiti de los cuatro muertos de las guarimbas del 2014 en Mérida, mural realizado por militantes chavistas. Del lado derecho, pinta de lista de fallecidos, acción de protesta antichavista en la avenida Las Américas de Mérida, 12/06/2017.

Fotos: AMG y Twitter del periodista Leo León.

El binomio raza/racialización en simbiosis con el clasismo.

¿Por qué Carlos Eduardo Ramírez, Orlando José Figuera, César Quintero y Elsa Morales fueron agredidos? Porque llevaban en sus cuerpos los estigmas del *clasismo*: representaban a los sectores chavistas. Es decir, tenían la fisionomía imaginada de la gente pobre del barrio: negros o morenos por ser hijos de afrodescendientes bien sea de la costa venezolana o de la colombiana (migrantes); y morenos por tener padres campesinos descendientes de indígenas, de mulatos o zambos. Aclaremos que en los barrios también hay gente de piel blanca, migrantes del interior del país o de Colombia. Frente a este panorama también está actuando otro discurso en simbiosis con el *clasismo*: la raza/racialización.

La raza, según el teórico jamaicano Stuart Hall (2014a), “es una categoría discursiva, no biológica”, que organiza “aquellos sistemas de representación” de la diferencia vinculados a prácticas sociales (discursos) que se alimentan de “un conjunto suelto y a menudo no-específico de diferencias” basado “en las características físicas –el color de la piel, la textura

del pelo, los rasgos físicos y corporales, etc.– como *marcas simbólicas* a fin de diferenciar un grupo de otro en lo social” (p. 424).

La raza “no es una categoría científica”, dice Hall (2014b), sino “una construcción política y social” sobre “la cual se ha construido un sistema de poder socio-económico, de explotación y de exclusión (es decir, el racismo)” (p. 648), de unos grupos sociales sobre otros. Por tanto, el racismo es un tipo de práctica discursiva que naturaliza la segregación, separación y jerarquización de la diferencia, y “trata de expulsar simbólicamente al Otro –lanzarlo afuera, colocarlo allá, en el Tercer Mundo, en la margen” (Hall en Restrepo, 2015, p. 49), para generar relaciones de desigualdad, asimetría y exclusión. Ese ‘efecto naturalizador’, continúa Hall (2014b), “parece volver a convertir la diferencia racial en un ‘hecho’ fijo, científico, que no reacciona al cambio o a la reingeniería social reformista” (p. 648) y, de esta manera, si una persona nació en el grupo o cuerpo marcado de identidades proscritas⁵⁴, entra en ese juego discursivo clasificatorio.

El racismo debería ser analizado, recomienda Hall, como ese proceso ideológico de “asumir la correspondencia (o necesaria no correspondencia) entre una raza, cultura o etnia y cierto comportamiento, característica mental o visión del mundo” (Hall en Restrepo, 2015, p. 48), que opera por medio de significantes fácilmente reconocible o legibles, especialmente. ¿Pero qué ocurre en aquellos casos cuando no se vincula solo a lo biológico, sino también a la pertenencia a una determinada “cultura” o a una clase social?

Para Hall (2014c) no existe un racismo sino racismos o formas particulares históricas del racismo (p. 313). Partiendo de esta premisa, el planteamiento Marisol de la Cadena (2007) expone un acercamiento a la respuesta: al ser una noción maleable, la raza opera mediante redes de colaboración “entre conceptos que han legitimado durante muchos años inclusiones y exclusiones –y continúan haciéndolo–”, ya que “no nace, ni se hace contemporánea por sí sola, sino que tiene conceptos mellizos, a veces siameses” para actualizarse y, al ser tan inestable, especialmente en América Latina donde lo fenotípico se vuelve ambiguo, no homogéneo, se camufla apelando a otros códigos para construir la diferencia (p. 9). En nuestra región, según esta autora, por ejemplo, “la «calidad» se traduce en decencia y esta se mide según la educación (formal o «de cuna») de la persona cuya «raza» está en discusión” (de la Cadena, 2007, p. 23). Esto podría explicar por qué en Venezuela se ha conformado una estructura piramidal clasista y racista, con discursos y prácticas ocultas, donde las clases bajas pueden “ascender” mediante la educación universitaria (limitada a pocos antes de 1999) para entrar en la clase media-alta de mando-dominación (o su burocracia) y así elevar su estatus social frente al resto de la población, en algunos casos vemos que se autodenominan meritocracias (p.e., antiguos gerentes de Pdvsa y profesores de universidades autónomas). Esta noción crea una clasificación social de quiénes pueden ejercer el poder: p.e., quién está “preparado” (educado) para ser presidente.

Este panorama se actualiza con las lógicas del neoliberalismo, según de la Cadena (2007), sistema que trata de “limpiar” de obstáculos el camino para impulsar un mercado de consumo: “Raza, educación y mercado entran en relaciones de mutualidad en la formación y selección de cuerpos hábiles e inhábiles” (p. 10). En esta perspectiva, ya no hablamos de

⁵⁴ Tomamos la noción de identidades proscritas o marcadas de Restrepo (2015, p. 99).

categorías excluyentes solo a partir de la biología o la cultura, sino que también las economías neoliberales ponen al servicio su arsenal para legitimar la exclusión o inclusión a partir de nociones como eficiencia y crecimiento. Así, “la raza responde a geo-políticas conceptuales locales, nacionales e internacionales”, concluye de la Cadena (2003, p. 13). En Venezuela, y atendiendo a la caracterización de los sujetos en dicho modelo, “el heredero del orden formal se encarna en la figura del *sifrino*”, afirma Caraballo Correa (2019), cuya “ostentación de símbolos de estatus y la capacidad de consumo le sirven como mecanismos de distinción frente a lo popular” (p. 46). Es un sujeto dócil frente a la estructura social dominante, “el *ethos* de las élites venezolanas, provenientes de las aristocracias criollas formadas luego de la conquista en torno al mantuanaje caraqueño”, lo que traduce que no solo representa al poder económico sino “también (sobre todo) al linaje que lo vincula con las sucesivas olas migratorias europeas”, y puede estar no-marcado o marcado por sus privilegios (Alí López en Caraballo Correa, 2019, pp. 46-47). Al ser “el heredero del orden formal”, en ese imaginario estaría destinado a mandar, a ejercer el poder y a garantizar la economía neoliberal dentro del petro-Estado.

De esta forma, por *racialización* entiendo el proceso situado de articulación de relaciones de poderes hegemónicos que construyen, además de categorías basadas en las diferencias, discursos y praxis concretas de exclusión, separación y segregación de esas diferencias, sentidas, vividas o padecidas en cuerpos racializados (sociales o individuales)⁵⁵. Coincido con Eduardo Restrepo y Julio Arias (2015) cuando explican que “el potencial analítico de esta categoría se encuentra precisamente en la posibilidad de establecer su especificidad” (p. 110), ya que no es estática en el tiempo y los individuos la transforman de acuerdo con su localización y temporalidad.

Entendemos acá que las formaciones discursivas, como plantea Restrepo (2004), son prácticas sociales “tan materiales y tienen efectos tan reales como lo no discursivo; más aún, la distinción representación/realidad ha sido discursivamente constituida, no solo afectando cómo se entiende el mundo sino cómo se pretende actuar sobre él” (p. 77).

En Venezuela, la sociedad “vive” las formaciones discursivas basadas en clases sociales y razas de sectores hegemónicos, las cuales han construido durante décadas un sistema clasificatorio de ascenso y evolución social para “ser mejor” socialmente, produciendo imaginarios racializados de diferencias en los que se estigmatizan los cuerpos, se marcan. Durante los siglos XIX y XX, explica Caraballo Correa (2019), los gobiernos en Venezuela aplicaron políticas eugenésicas de mestizaje cultural, promoviendo la migración europea y negativizando a las minorías étnicas, como indígenas y afrodescendientes (pobres en su mayoría) para, no solo blanquear a la sociedad venezolana, sino asimilar culturalmente la blanquitud como modo de pertenencia civilizatorio (p. 47). En este modo de representar la pertenencia, el indio y el negro, el “barriotero” y el “malandro”, atentan contra la modernidad (Caraballo Correa, 2019, p. 47; Herrera Salas, 2004) y deben superarse/negarse/invisibilizarse o exterminarse porque no-son-gente, no-son-ciudadanos. Sobre esas prácticas de aniquilación, hasta hace cincuenta años en los llanos colombo-venezolanos se practicaban correrías llamadas “guajibiar” para cazar indígenas jiwí, guajivos

⁵⁵ Para leer sobre la construcción de esta noción, véase: Restrepo y Arias (2015, pp. 107-120), Tijoux y Palominos Mandiola (2015).

o cuivas, cacerías organizadas por grupos de ganaderos de esas zonas que desplazaron a esas comunidades de sus tierras; en los relatos los asesinos consideraban que asesinar “indios” era como matar monos (micos), venados o chigüires⁵⁶.

A modo de conclusión

En las investigaciones para explicar la violencia actual debido a la polarización política, acentuada a partir del año 2013, se suele pintar a una Venezuela homogeneizada antes de llegar el chavismo al poder, a veces idílicamente pacífica y armónica, la muestran normalizada frente a la desigualdad social, la matizan como parasitaria o con una cultura política uniformada.

Estas son algunas afirmaciones, que escuchamos repetidamente en los *mass media*: Caracas “en el pasado” se asumía como “un ejemplo de convivencia de los barrios marginados con las modernas urbanizaciones de clase media” o “una sociedad de clases sin lucha de clases” (García Guadilla, 2003, p. 46); en la construcción de la democracia representativa la lucha de clases solo se centraba en disputarse el petro-Estado y la apropiación de la renta petrolera como fuente primaria de riqueza, lo que generó el mito de un Estado-nación todopoderoso y omnipresente que definió nuestra identidad y cultura política (Coronil, 2002); o vivíamos dentro de un Estado petrolero proteccionista bajo la ideología de la dependencia propia de países colonizados, por lo que la sociedad venezolana normalizó la alienación cultural (Pereira Almaso, 2000). La narrativa más naturalizada es el nacionalismo del mestizaje: somos una de las sociedades más mezcladas de América, “café con leche”⁵⁷, y no se practica el racismo.

Cuando se intenta comprender la violencia política actual se cae en el abismo de *patologizar* el modo de representar la pertenencia a un *nosotros/otros*: por un lado se mitifica y habla de neurosis colectivas producto de sedimentaciones históricas (Clarac de Briceño, 2002, 2005), por el otro se desmontan estrategias psiquiátricas de “guerra de cuarta generación” y se concluye que hay sectores programados mentalmente (enfermos) por la manipulación *massmediática* (González, 2013), y otro flanco se enfila en describir las terribles secuelas psicosociales de la polarización en la convivencia y su peligro al promover una cultura de violencia en vez de una cultura de paz (Lozada, 2011).

Un grupo de investigadores se ha dedicado a desmontar los discursos y denunciar el sistema que opera detrás de la discriminación implícita en estas disputas políticas. Jun Ishibashi (2007) afirma que, al no haber una segregación institucionalizada, en Venezuela “se ha evitado articular el racismo con la pobreza y la discriminación, comparación casi considerada como un tabú”, lo que ha invisibilizado el racismo en el país, mientras que en el marco de la polarización política tanto el chavismo como la oposición han construido una “compleja interrelación” entre raza, educación y estatus social para diferenciar grupos sociales, manipular la opinión pública y crear fanatismos y lealtades, un hecho “sin precedentes en la democracia venezolana” (pp. 27, 31, 32-33).

⁵⁶ El escritor argentino Tomás Eloy Martínez (2015), durante su exilio en Venezuela, escribió en 1977 una crónica sobre uno de esos asesinatos en el Capanaparo, estado Apure, Venezuela, del año 1967.

⁵⁷ Así lleva por nombre el libro de Winthrop Wright (1993).

Para Jesús María Herrera Salas (2004), el racismo siempre ha estado presente y lo ha promovido el discurso político hegemónico apoyado en las teorías sociales racistas hechas por intelectuales venezolanos durante los siglos XIX y XX, en las cuales se reafirmaba la superioridad del blanco sobre el negro y el indio. Para este autor, la ideología del mestizaje, conocida como “el mito de la democracia racial, o de la desigualdad racial”, se convirtió en una política asimilacionista para encubrir relaciones desiguales de poder entre diferentes grupos sociales, situar “la imagen del blanco europeo como referente civilizatorio”, negar la existencia de clases sociales y no permitir a los indígenas y afrodescendientes incorporar su diversidad a la sociedad nacional (pp. 114-116). Venezuela se proyectó como un país armónico producto de la mezcla de razas, ocultando las desigualdades sociales, mientras que Chávez visibilizó esa realidad y redujo la vergüenza étnica y el endorracismo en los sectores populares al verse esta población favorecida con las políticas de inversión social o populismo (según se vea) y tomar el mando en estructuras del poder popular. “Evidentemente la élite económica venezolana no compartía esos criterios de justicia social y redistribución de las riquezas”, afirma Herrera Salas (2004, p. 125).

Para Esther Pineda (2017), al igual que el color de piel, tanto la clase social, la religión, como la preferencia sexo-afectiva, entre otros rasgos no perceptibles visualmente, “son *estigmatizables*, es decir, al descubrir la pertenencia a estos grupos específicos o su solo sospecha de pertenencia bastará para ser objeto de estigma”. Al negarse el racismo en Venezuela, asegura, se “permite la continuidad de una política excluyente e invisibilizadora de la desigualdad racista existente en el país, pero además garante de un *racismo cordial*” y sus prácticas discriminatorias “cordiales” que, si bien no son tan visibles, “limitan significativamente el desarrollo de la vida en sociedad del sujeto racializado” (pp. 49-51).

En las prácticas de la violencia política contemporánea, camufladas en las narrativas del mestizaje y la democracia racial, se evidencia lo que ocultan los discursos de los bandos en confrontación y sus seguidores: un *clasismo* y una *racialización* por la disputa del poder político-económico del petro-Estado en Venezuela, basados en un imaginario de la estructura piramidal de la sociedad venezolana. Además de racializar los cuerpos, estas prácticas están naturalizando el exterminio de sujetos imaginados como los *otros*, tal cual ocurrió en los cuatro casos relatados.

Referencias

- Bracci Roa, L. [Situación en Venezuela]. (2017a, Junio 4). Entrevista completa a Carlos Eduardo Ramírez, otro joven a quien prendieron fuego en Altamira [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=wnLC1UW41bE>
- Bracci Roa, L. (2017b, Junio 4). Entrevista completa a padres de Orlando Figuera, joven a quien prendieron fuego en Altamira [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=EaUfU4vm86Y>
- Bracci Roa, L. (2017c, Junio 19). Sebin identifica a implicado en asesinato de Orlando Figuera, joven que fue quemado vivo en Altamira [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=MYyH0VnpPj8&pbjreload=10>
- Caraballo Correa, P. (enero-marzo de 2019). Caracas heterotópica. Espacios identitarios y fronteras simbólicas. *Revista Mexicana de Sociología*. 81(1), pp. 37-61.
- Clarac de Briceño, J. (2002). «Anormales», «criminales» y globalización: una visión antropológica y etnopsiquiátrica. En J. Clarac de Briceño, B. Rojas y O. González Nández, *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)* (pp. 9-24). Venezuela: ULA.
- Clarac de Briceño, J. (2005). El lenguaje al revés: aproximación antropológica y etnopsiquiátrica al tema. Mérida: ULA.
- Clarac de Briceño, J. (2010). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Venezuela: ULA.
- Coronil, F. (2002). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad*. Venezuela: Nueva Sociedad-CDCH-UCV.
- Dahrendrof, R. (1962). *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. España: Ed. Rialp.
- De la Cadena, Marisol. (Ed.). (2007). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Colombia: Envió Editorial.
- EFE. (10 de julio de 2019). Detenido en España un venezolano acusado de quemar vivo a Orlando Figuera. Público.es. Recuperado de <https://www.publico.es/internacional/detenido-espana-venezolano-acusado-quemar-vivo-orlando-figuera.html>
- García, J. (21 de marzo de 2010). El racismo nuestro de cada día [Mensaje en un blog]. *América Latina en movimiento-ALAI*. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/36877>
- García, J. (17 de mayo de 2017). Terrorismo racial en la Plaza Altamira [Mensaje en un blog]. *Aporrea*. Recuperado de <https://www.aporrea.org/oposicion/a246805.html>
- García Guadilla, M.P. (2003). Politización y polarización de la sociedad venezolana: las dos caras frente a la democracia. *Espacio Abierto*. 12(1), pp. 31-62.
- González, H. (22 de abril de 2013). Con la duda y el llamado fraude, Capriles Radonski transformó el miedo en rabia. Correo del Orinoco. Recuperado de <http://www.correodelorinoco.gob.ve/duda-y-matriz-%e2%80%9cfraude%e2%80%9d-capriles-transformo-miedo-rabia/>

- González, H. (5 de mayo de 2014). Oposición aprovechó «malestar general por la economía» para activar un golpe de Estado. Correo del Orinoco. Recuperado de <http://www.correodelorinoco.gob.ve/oposicion-aprovecho-%e2%80%9cmalestar-general-por-economia%e2%80%9d-para-activar-un-golpe-estado/>
- Hall, St. (2014a). “17. La cuestión de la identidad cultural”. En St. Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 399-443). Colombia: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Hall, St. (2014b). “26. La cuestión multicultural”. En St. Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 633-670). Colombia: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Hall, St. (2014c). “10. La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad”. En St. Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 289-318). Colombia: Editorial de la Universidad del Cauca, 2014d.
- Herrera Luque, F. (1979). *Los amos del valle*. Venezuela: Pomaire.
- Herrera Salas, J.M. (mayo-agosto de 2004). Racismo y discurso político en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 10(2), pp. 111-128.
- Hierro-Pescador, J. (1964-1965). Una teoría de las clases sociales. *Anuario de Filosofía del Derecho*. (11), pp. 153-170.
- Ishibashi, J. (julio-diciembre de 2007). Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano. *Humanía del Sur*. (3), pp. 25-41.
- Jimeno, M. (2016). La antropología en América Latina y la crisis del pensamiento crítico. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS)*. Pp. 37-42.
- Lozada, M. (2011). Polarización social en Venezuela: una aproximación psicopolítica. *Psicología – Segunda época*. 30(1), pp. 15-35.
- Martínez, T.E. (2015). “Vida de muerte a La Rubiera”. En T.E. Martínez, *En ciertas maneras de no hacer nada* (pp. 91-98). Venezuela: La Hoja del Norte.
- Márquez, P. (2000). “En la penumbra de los días: el malandro”. En A. Baptista (Coord., Ed.), *Venezuela Siglo XX. Visiones y testimonios* (pp. 221-243). Venezuela: Fundación Polar.
- Matos Contreras, J.A. (2019). *Exploraciones al culto de María Lionza y a la Corte Calé o Malandra. Acercamiento a las prácticas de sacralización populares*. España: Editorial Académica Española.
- Mejías, A. y Bermúdez, M. (2012). *Patriotas del petróleo. Testimonios de la resistencia contra los gopistas petroleros (2002-2003)*. Venezuela: Ediciones Correo del Orinoco.
- Nuestra Tele Noticias. [NTN24]. (2017, Junio 4). Murió joven quemado en protesta opositora en Plaza Altamira el pasado 20 de mayo en Venezuela [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=1VKg-PmA8yk>

- Ontiveros, T. (2002). Caracas y su gente... la de los barrios. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 8(3), pp. 151-178.
- Plataforma de Periodista Lara. (27 de mayo de 2017). Elsa Morales... pintora y artista popular [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://plataformaperiodistalara.blogspot.com/2017/05/elsa-morales-pintora-y-artista-popular.html>
- Pereira Almaso, V. (abril-junio de 2000). La igualdad social en las actitudes de los venezolanos. *Espacio Abierto*. 9(2), pp. 197-219.
- Pineda, E. (2017). *Racismo, endorracismo y resistencia*. Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana.
- Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. y Arias, J. (2015). "Historizando raza". En E. Restrepo, *Intervenciones en teoría cultural* (pp. 107-120). Colombia: Universidad del Cauca.
- Ribeiro, G.L. (2004). "Tropicalismo y europeísmo. Modos de representar a Brasil y Argentina." En A. Grimson, G.L. Ribeiro y P. Semán (Comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (pp. 165-195). Argentina: Prometeo Libros-ABA.
- Telesur TV. (2017a, Mayo 23). Opositores tras quemar a venezolano: Tiene que morir por chavista [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=S5qTMSyVS8g>
- Telesur TV. (2017, Junio 4). Muere Orlando Figuera, joven quemado por opositores [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=ll-9htw2iUg&has_verified=1&bpctr=1588812676
- Telesur TV. (2017b, Junio 6). Despiden a Orlando Figuera, joven quemado por opositores en Venezuela [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=8EnkkOCStdE>
- Tijoux, M.E. y Palominos Mandiola, S. (3 de marzo de 2019). Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile. *Polis*. (42). Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/11351>
- Villanueva Gutiérrez, V. (enero-junio de 2018). Clacismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*. (1), pp. 131-160.
- Wallerstein, I. (1988). *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Wright, W. (1993). *Café con leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*. Estados Unidos: University of Texas Press.

XI Capítulo

El imaginario histórico social en torno a la masonería en los clásicos de la historiografía nacional decimonónica: Alamán, Bustamante, Mora y Zavala. Una propuesta en la historia de las mentalidades (antecedentes)

Edith Esmeralda Reyes Santos¹

Resumen

Diversos han sido los trabajos realizados en torno al fenómeno masónico, sin embargo, resultan escasas las investigaciones que consideren al imaginario y sus representaciones como objeto de estudio vinculado a la masonería.

Desde los inicios de la Orden (1717), su carácter secreto le ha predisposto para la creación de múltiples mitos. De tal suerte, la Iglesia Católica y el Estado, gracias al poder ejercido sobre las masas, no tuvieron reparos para desarrollar una verdadera batalla ideológica en la cual, el imaginario social, gracias a la reinterpretación de las experiencias masónica y antimasonica europeas, no encontró límites a la hora de representar a la masonería. Por ello, además de proponer nuevas preguntas y respuestas, buscamos comprender los elementos que caracterizaron al imaginario histórico social en torno a la masonería, difundidos por Lucas Alamán, Carlos María de Bustamante, José María Luis Mora y Lorenzo de Zavala, durante la primera mitad del siglo XIX.

Nuestra propuesta metodológica se concentra en la historia de las mentalidades, fundamentándose en su posibilidad fenomenológica hermenéutica, porque permite una estrategia de recopilación y examen de la experiencia individual y colectiva, capaz de otorgar unidad de sentido al análisis de las principales obras de los autores, y algunos otros tipos de discursos correspondientes a la época.

Sobre los resultados, presentamos algunos avances de la investigación que han permitido identificar los principales esquemas de representación simbólica en que se fundamenta el saber social sobre la masonería, destacando su asimilación y reinterpretación en el imaginario difundido por los autores.

Antecedentes de un imaginario. Representaciones europeas en torno a la masonería en el siglo XVIII

Luego del nacimiento de la masonería especulativa el 24 de junio de 1717, o aquello que conocemos como francmasonería moderna, gestada al interior del seno de la Gran Logia de

¹ Mexicana. Egresada del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente se encuentra realizando la investigación y redacción del proyecto de tesis para optar por el título de Licenciada en Historia: “El imaginario histórico social en torno a la masonería en los clásicos de la historiografía nacional decimonónica: Alamán, Bustamante, Mora y Zavala. Una propuesta en la historia de las mentalidades”. edith_esme.rs@hotmail.com.

Londres -gracias a la reunión de cuatro logias preexistentes en la capital inglesa: *Goose and Gridiron, Crown Ale House, Apple Tree* y *The Rummer and Grapes*-,² el antiguo gremio de albañiles dejaba atrás sus objetivos vinculados al trabajo de la construcción para ofrecer sus obras a una finalidad ética. Esta transformación de una masonería medieval operativa, dedicada a trabajar la piedra para el templo de Dios, a una masonería especulativa que se proponía obrar en beneficio de la dignidad del hombre, le facilitaría a la institución su pronta expansión hacia otros territorios más allá de Inglaterra.

Como consecuencia de esta transformación, la orden masónica había roto con la forma tradicional de sociabilidad, viéndose modificada esta relación conforme al ámbito local, el cual había sido previamente establecido y reconocido por la parroquia en lo que respecta a la esfera familiar; por los gremios en tanto corporación y; por los estamentos en función de lo social. De tal suerte que, tomando prestada la propuesta de José Antonio Ferrer Benimeli (2018), la nueva masonería en la búsqueda de sus objetivos (tolerancia, paz, fraternidad) abrió sus horizontes hacia una universalidad y un cosmopolitismo que habrían de permitirle una pluralidad ideológica, política y religiosa, posibilitándole la búsqueda de una igualdad social fundamentada en la tolerancia.

Con el paso de los años, esta transformación y rápida expansión de la institución masónica representarían el principal problema de las denuncias civiles y pontificias, al considerar ilícitas las asociaciones masónicas porque no eran reconocidas y mucho menos aceptadas por las autoridades regentes. Ante la inquietud que había despertado la masonería, esta iba adquiriendo una serie de características que fungirían como base para su conocimiento, reconocimiento y futura prohibición en más y nuevas latitudes. Entre las principales particularidades que identificaron a esta nueva forma de sociabilidad, destacan: La secrecía con que procedían sus adeptos, misma que actuaba en favor de la conservación de la tradición heredada por los miembros del gremio de constructores; la convivencia entre hombres profesantes de diversos credos religiosos; la diversidad de la composición social de sus miembros y la realización de rituales que afectaban la “pureza de la religión” católica.

Basándose en las sospechas y los temores generados en la esfera social, en 1735 los Estados Generales de Holanda darían a conocer su posicionamiento frente a la masonería tras prohibirla en sus dominios. A partir de este momento algunos otros gobiernos seguirían su ejemplo, incluso, como parte de estas medidas restrictivas, el 28 de abril de 1738 el Sucesor de Pedro, Clemente XII, gobernante de los Estados pontificios, presentaría el primer documento en que un Papa se manifestaba en contra de la masonería. Este suceso, pronto marcaría un antes y un después en el escenario europeo el cual vería ante sí la aparición de más y nuevos decretos papales y civiles, en los cuales puede observarse un común en sus tópicos al considerar una afeción en la seguridad de los Estados y la Iglesia Católica; consideración que estaría sustentada en la actuación en secreto con que procedían los masones.

²Con la organización de las cuatro logias inglesas no se quiere decir que haya existido una fusión entre ellas, sino, más bien, la reunión de ella dio paso a la formación de un organismo denominado “Gran Logia”, el cual estaría precedido por un “Gran Maestro”. En este caso, por mayoría de votos fue nombrado para presidir el cargo Anthony Sayer.

Gracias a las constantes prohibiciones por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles, fue constituyéndose la raigambre de las principales ideas difundidas en torno a la masonería durante el siglo XVIII y, por los menos, durante las primeras décadas del siglo XIX. Los argumentos presentados en estos documentos prohibitivos son un reflejo del desconocimiento acerca de qué era la masonería, al exhibir ideas fundamentadas en la sospecha y la suposición producto del rumor público; dicha situación tuvo como consecuencia la creación y difusión de múltiples mitos en torno a la orden y sus adeptos, tan así que algunos de ellos lograrían impactar la futura producción literaria.

Publicada la Encíclica de Clemente XII, *In Eminenti*, el 28 de abril de 1738, los impresos de divulgación hallaron un lugar en el desarrollo de la literatura y la implementación de nuevas medidas antimasonónicas en el escenario europeo³ -lo cual, aunque tardío, no fue distinto en España y la actual América Latina- (Ferrer 1995, p.406),⁴ dejando constancia en una gran diversidad que resultaba de las experiencias particulares, principalmente, de cada uno de los países del mundo católico. Empero, con el paso del tiempo, estos impresos adoptarían múltiples facetas cuyo espectro pronto se difundiría a otras latitudes, gracias a procesos de asimilación, apropiación y uso de las diferentes argumentaciones previamente establecidas.

Mediante la literatura, el fenómeno del antimasonismo y su imaginario encontraron una vía de manifestación a través de la burla, tal como lo muestra el caso francés en el cual, durante la primera mitad del Siglo de las Luces, surgió un movimiento antimasonónico con el fin de denigrar a las logias, producto de una supuesta demostración de su carácter ridículo y consecuencia del compromiso con *les courants antimaçoniques hier et aujourd'hui*.⁵ No

³ Publicada la Encíclica del Pontífice Lorenzo Corsini, Clemente XII, las respuestas antimasonónicas comenzarían a cobrar sentido, al menos así lo fue en el caso de la masonería helénica que, en 1747, gracias a la información proporcionada por el Obispo de Smirna, presentó la primera reacción ortodoxa contra la masonería, quedando tildada la Orden como una secta impía, maldita y excomulgada, esto último gracias a las medidas tomadas por dicho patriarca contra una masonería “demoníaca y secreta”. A esta respuesta patriarcal le seguirían otras más como la del patriarca Paissios II, en 1776. Sthatis Papastathopoulos (1993), “Les mouvements antimaçoniques dans l'espace hellénique de 1740 à nos jours réactions orthodoxes et autres”, en Alain Dierkens, éd., *Les courants antimaçoniques hier et aujourd'hui*, in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 4, Editions de l'Université de Bruxelles, p. 129-130. [Recurso en línea]. Disponible en: http://digistore.bib.ulb.ac.be/2009/a025_1993_004_f.pdf

⁴ José Antonio Ferrer Benimelli, al hablar de antimasonería, considera que dicho fenómeno se presentó en España de donde se advierte su presencia en América Latina, apareciendo en ambas regiones como un elemento institucionalizado que surge, precisamente, a partir de la condena pontificia de 1738. En España y sus colonias, advierte el especialista, adquiere una doble vertiente institucional en los campos religioso y político.

⁵ La literatura francesa no sólo se contentaría con la producción de textos burlescos, las docenas de libros aparecidos entre 1738 y 1751 buscarían entre sus alternativas, por una parte, aunque los menos comunes, defender ideas o tesis, y los más, por otro lado, se contentarían con dar a conocer la “realidad masónica” y con la satisfacción de la curiosidad e indiscreción de los laicos, en este sentido habrían de considerarse como “textos de revelación”; aunque, también, tendrán presencia aquellos escritos que se encarguen de acusaciones contra la Orden. No obstante, en estos textos de revelación se presenta el caso de obras dedicadas no sólo a dar a conocer a la masonería -a través de una descripción que en la mayoría de las veces es distante de la realidad- sino, también, aquellas ocupadas del entretenimiento, un ejemplo de ello es *Les Fri-Maçons. Hyperdrame* de Pierre Clément (1746), cuyo motor dramático fue el secreto aparecido en la condena de Clemente XII, *In Eminenti*, del cual se concluye que en la masonería el secreto es que no existe un secreto, deduciéndose que el juramento prestado es para no revelar esta situación, de tal forma puede señalarse el resultado de una postura favorable a los masones. Jacques Lemaire señala, en este sentido, que la aparición del antimasonismo literario corresponde a un período posterior a la formación de logias en el continente europeo, cuya temática crítica sería desarrollada

obstante, la identificación del masón con el perfil del enemigo sea este el “filósofo” o el “ateo”, actor de la modernidad literaria, también tuvo un lugar importante en las consideraciones literarias (del Solar, 2018, pp.116-132).

Sin embargo, estas no serán las únicas formas de manifestación del antimasonismo, entre las cuales pueden observarse reacciones violentas y medidas represivas por parte de las autoridades⁶ como lo fue el cierre de logias por parte del Sultán Mahmut en 1748 o, incluso, reacciones por parte de la sociedad como lo fue la creación de cuerpos antimasónicos, presentándose una situación de este tipo en Dinamarca en el año 1741 (Boudin, 1993, pp. 95-99).

Asimismo, la literatura, al ofrecer una respuesta, actuaría contra la imagen (pública) de la masonería, logrando una influencia considerable a la hora de representarla. En los textos literarios sus autores se encargaron de responsabilizar a la asociación masónica de un atentado contra los valores cristianos y civiles del Antiguo Régimen, vinculándola, ya en la segunda mitad del siglo XIX, con los ideales y fines de la Revolución Francesa de 1789. Una obra como la de Augustín Barruel (1797-1799), en este sentido, tendría un impacto más allá de Francia, en donde la idea de una “masonería revolucionaria” encontraría su consolidación en España y en América Latina durante la primera mitad del siglo XIX. Lo anterior no quiere decir que en estas regiones el antimasonismo no tuviera sus propias formas de expresión puesto que, los gobiernos, al tomar las medidas que consideraron pertinentes, dejan ver cómo en la última década del siglo XVIII se posicionaron contra una masonería y unos masones ya no sólo ateos, sino revolucionarios.

Si bien, los modelos francés e italiano, este último resultado de las condenas pontificias, fungieron como base para la comprensión del fenómeno masónico -teniendo como referente, en la mayoría de las veces, la escritura antimasónica-, el modelo hispánico adquirió una sus propias características y propuso una nueva interpretación del fenómeno antimasónico, ocurriendo una situación similar en la experiencia novohispana.

De tal suerte, el escenario europeo había logrado condenar a los masones, fueran estos griegos, armenios, católicos, judíos, musulmanes, todos eran considerados enemigos de Dios y de la religión, todos resultaban enemigos del Estado, por ello debían ser evitados.

una vez promulgada la bula clementina de 1738. Jacques Lemaire, “Les premières formes de l'antimaçonisme en France. Les ouvrages de révélation (1738-1751)”, en Alain Dierkens (1993), éd., *Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui*, in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 4, Editions de l'Université de Bruxelles, pp. 11-12. [Recurso en línea]. Disponible en: http://digistore.bib.ulb.ac.be/2009/a025_1993_004_f.pdf

⁶ Entre las posibles manifestaciones del antimasonismo podemos encontrarnos con respuestas violentas y medidas represivas, encontrando un par de ejemplos en la masonería turca como lo fueron el cierre de logias por orden del Sultán Mahmut en 1748 -medida que duraría hasta 1760- o, en este mismo año, el ataque a la Logia de Constantinopla por parte de fanáticos religiosos, cuya intención era destruir el templo masónico. Finalmente, la masonería en este país encontrará su momento de esplendor en la segunda mitad del siglo XIX, durante el reinado de Abdül-Aziz (1861-1876), dando paso a una mayor difusión de la antimasonería que encontró un lugar en la prensa y en los libros, estos últimos difundieron la idea de una masonería que pretendía cristianizar a los musulmanes. Mehmet Fuat Akev (1993), “Histoire del antimaçonisme en Turquie”, en Alain Dierkens, éd., *Les courants antimaçonniques... óp. cit.*, pp. 87-88.

Más, con el paso de los años habrían de irse multiplicando y replicando los signos de rechazo, luego de presentarse nuevos argumentos que permitieron justificar las reacciones y medidas en torno a la masonería, en donde la Orden sería la protagonista de los múltiples sucesos que trastornaron la vida político-religiosa y social de las naciones, ante un clima general que parece menos favorable a la tolerancia y a la comprensión.

Iglesia y Religión Católicas. La mentalidad pontificia y su posibilidad representativo-significativa en la creación de un imaginario

Primera etapa: El asociacionismo masónico. Clemente XII y Benedicto XIV en los albores del siglo XVIII

Clemente XII, *In Eminenti Apostalatus Specula*, 28 de abril de 1738

En 1738, Lorenzo Corsini daba a conocer el primer documento eclesiástico en que un Pontífice se posicionaba contra la masonería. En su carta apostólica se proponía “desterrar del mundo católico [...] los peligros de las perturbaciones” (Clemente XII, 1738).⁷

El patriarca de los Estados pontificios reconocía la existencia de una pluralidad masónica - en tanto variedad de ritos y logias-, empero, condenaba a la masonería en su totalidad al enunciar que “[...] hemos [la Corte de Roma] llegado a saber aun por la fama pública, que se esparcen a lo lejos, haciendo nuevos progresos cada día, ciertas sociedades, asambleas, reuniones, agregaciones o conventículos, llamados vulgarmente de francmasones o bajo otra denominación [...]”. Dicho asociacionismo resultaba condenable porque, bajo una apariencia de honradez natural,⁸ hombres de toda religión se ligaban en connivencia mediante un pacto, producto de sus propias leyes y estatutos -lo cual carecía de reconocimiento alguno por parte del Estado y la Iglesia, al ser una sociedad paralela e independiente a las leyes civiles y canónicas-, además de obligar a sus adeptos a prestar juramento sobre las sagradas escrituras,⁹ ello aunado al silencio que se debía guardar so pena de graves castigos, además de su forma de actuación al proceder en “la oscuridad del secreto”.¹⁰

⁷ Clemente XII, “Bula *In Eminenti* de Clemente XII: Primer documento pontificio por el que se condena a los francmasones bajo pena de excomunión”, Roma, 28 de abril de 1738, Archivo Segreto Vaticano, *Bandi sciolti*, Serie I, 35, Museo Virtual de Historia de la masonería. [Recurso en línea]. Consultado el 21 de marzo de 2020. Disponible en: https://www2.uned.es/dpto-hdi/museovirtualhistoriamasoneria/9religion_y_masoneria/bula%20in%20eminenti.htm

⁸ El Gran Maestre de la Gran Logia de Irlanda en 1738, emitió una respuesta a la bula promulgada por el Papa Clemente XII, refiriendo que el masón es “una persona que da la debida reverencia a su Supremo Creador; está libre del gran error de la superstición o de la ciega arrogancia del ateísmo y del deísmo, siendo siempre fiel y leal a su príncipe, cumplidor del deber y obediente a los más altos poderes; cuidadoso de no exceder los limitados compromisos de la religión y de la razón. En suma, un masón es alguien que sigue teniendo siempre como supremo precepto el hacer a los demás como él quisiera que los otros hicieran con él; precepto que es el principal centro y guía de todos sus actos”. Paul A. Tunbridge, “The Climate of European Freemasonry 1730 to 1750”, *Ars Quatuor Coronatorum* 81 (1968): 106. Citado por José Antonio Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia, Revolución e Independencia... óp. cit.*, s.p.

⁹ Si bien, no se hace explícita la consecuencia del juramento realizado sobre las sagradas escrituras, este resultaba del tomar el nombre de Dios en vano con el fin de “guardar un secreto inviolable sobre todo cuanto sucede en sus asambleas”.

¹⁰ Clemente XII, “Bula *In Eminenti* de Clemente XII: Primer documento pontificio por el que se condena a los francmasones... óp. cit.

Se hacía de las asociaciones masónicas una reunión secreta y, por lo tanto, ilegal al considerar que perturbaba la integridad de la religión¹¹ y la salud de las almas, además se le atribuyó el propósito de pervertir a todo aquel que se acercaba a sus logias, por eso, estas reuniones habían sido proscritas previamente por los Estados al resultar enemigas de la seguridad pública (Clemente XII, 1738). Ante estas ideas, se estimaron disposiciones jurídicas so pena de excomunión, luego de estipularse la masonería como delito de herejía, además la Iglesia católica prohibió a sus fieles, laicos o clérigos, seculares o regulares, el ingreso a las sociedades masónicas por quedar condenadas y prohibidas.

Benedicto XIV, *Providas*, 18 de marzo de 1751

En su *Providas Romanorum* del 18 de marzo de 1751 Lambertini, reiteraba las razones previamente aludidas por Corsini, respecto a las restricciones sobre las asociaciones masónicas, confirmando así el juicio efectuado por su antecesor, al reconocer que su homologo había condenado a perpetuidad y prohibido algunas sociedades, uniones, reuniones, congregaciones, conventículos o agregaciones vulgarmente llamadas de Liberi Muratori o de Francmasones (Benedicto XIV, 1751). En su documento, Benedicto XIV presenta seis causas o motivos con base en las precauciones clementinas y las propias para reprobar el asociacionismo masónico. En primer lugar, señalaba la reunión de hombres de “qualsiasi religione e seta”¹² pues “è chiaro quale danno si possa recare alla purezza della Religione Cattolica”¹³ ante la vinculación estrecha de personas profesantes de cualquier credo religioso. Como razón segunda, se rechazaba el secreto con que los adeptos de estas reuniones ocultaban sus acciones. Un tercer motivo lo constituía el juramento solicitado, mediante el cual se comprometían a observar inviolablemente el secreto de todo cuanto sucedía en las reuniones, pues ello podría ser causa de justificación que obligara a confesar ante las autoridades sobre acciones que resultaran contrarias a la estabilidad y las leyes de la Iglesia y el Estado. En cuarto lugar, se hacía referencia a la falta de reconocimiento a este tipo de asociaciones, resaltando con ello su ilegalidad al no contar con autoridad para su formación. La quinta era resultado de la proscripción previamente efectuada por las leyes de los principios seculares - Esta quinta causa es en realidad la justificación del por qué ha de proceder contra la masonería, convirtiéndose, de entre las seis razones que alude, en su aportación frente a la reiteración de las razones dadas por Corsini-. En último lugar se tenía en consideración las acusaciones entre hombres prudentes y honestos, pues opinaban que cualquiera que se inscribiera en ellas incurría en la acusación de miedo¹⁴ y perversión.

¹¹ La pérdida de la integridad de la religión se temía ante el indiferentismo religioso por el que las sociedades masónicas optaban, pues se contaminaba la fe a través de la vinculación estrecha entre hombres de toda religión, con lo cual podría pensarse que las diferencias religiosas no resultaban de suma importancia para la constitución de la sociedad, por otra parte, todas estas religiones eran tenidas como válidas en el reconocimiento de Dios como unidad primera, y su culto.

¹² “Cualquier religión o secta”.

¹³ “Es claro que daño puede hacer a la pureza de la religión católica”.

¹⁴ El texto en italiano dice “incorreva nella taccia di pravità e perversione”, en donde el término “pravità” se traduce como “perversión”, sin embargo, las traducciones al español prefieren usar la palabra “miedo” para la cual en italiano se utilizaría el término “paura”. preferido mantener el uso común.

Segunda etapa: El siglo XIX y la conspiración masónica: De Pío VII a Gregorio XVI

Pío VII, *Ecclesiam a Jesu Christo*, 13 de septiembre de 1821.

Pío VII, ante los avances de la masonería, no dudó en retomar las condenas de sus homólogos antecesores, Clemente XII y Benedicto XIV. En su documento, Barnaba Chiaramonti, argumentaba que, al saber de la existencia de las asociaciones masónicas, se activaron las alarmas luego de haberse descubierto conspiraciones contra la entidad eclesiástica y la sociedad civil. A pesar de las medidas que precedieron a la suya, advierte el surgimiento de nuevas “società segrete”, específicamente, la sociedad de los Carbonarios¹⁵ la cual, en su imaginario, representaba una “propaggine, o certo un’imitazione” de los *Liberi Muratori* o Francmasones (Pío VII, 1821).

Chiaramonti, condenaba con excomunión *latae sententiae* a la masonería por “profanare e [...] contaminare la passione di Gesù Cristo con certe loro nefande cerimonie; nel disprezzare i Sacramenti della Chiesa (ai quali sembrano sostituirne altri nuovi da loro inventati con suprema empietà) e gli stessi Misteri della Religione Cattolica; nel sovvertire questa Sede Apostolica (nella quale risiede da sempre il primato della Cattedra Apostolica) (Sant’Agostino, Ep. 43) sono animati da un odio particolare e meditano propositi funesti e perniciosi” (Pío VII, 1821).

A pesar de haberse definido en el siglo XVIII los elementos que hacían de la masonería una sociedad condenable, Pío VII observó y retomó las causas de secreto y juramento, cuya aportación se encontraría en el señalamiento de una asociación que actuaba contra la Iglesia y el Estado, aludiendo por primera vez, de manera específica, al “indiferentismo religioso”.

León XII, *Quo Graviora*, 13 de marzo de 1825.

A casi dos años de haber sido ascendido a la silla apostólica, el 13 de marzo de 1825 su bula *Quo Graviora* vio la luz tras denunciar la *conspiración masónica* contra la Iglesia católica y el Estado. León XII, en su bula, asumía que los Pontífices, “ai quali sono stati affidati il potere e l’impegno di pascere e di governare quel gregge in nome del Beato Pietro” (León XII, 1825),¹⁶ debían señalar y revelar aquellos obstáculos a la fe, asimismo, mediante su autoridad, tenían que rechazarlos y eliminarlos. Por ello, dice que sus antecesores se habían dedicado a velar por el rebaño a través de la prohibición y destrucción de las *sectas* que atentaban y amenazaban con la ruina de la Iglesia.

Sin mayor preámbulo, desde sus primeras líneas se dispone a hablar de los “nemici del nome cristiano ordiscono per distruggere la Chiesa di Cristo”¹⁷ (León XII, 1825).

¹⁵ Hace referencia explícita a los Carbonarios porque, a pesar de reconocer que son denominados bajo distintos nombres, “i Carbonari pretendono, erroneamente, di non essere compresi nelle due Costituzioni di Clemente XII e di Benedetto XIV né di essere soggetti alle sentenze e alle sanzioni in esse previste” (los carbonarios afirman, erróneamente, que no han sido comprendidos en las dos Constituciones de Clemente XII y de Benedicto XIV ni están sujetos a las sentencias y a las sanciones en ellas previstas).

¹⁶ “A quienes se les ha confiado el poder y el compromiso de alimentar y gobernar al rebaño en nombre del beato Pedro, príncipe de los apóstoles”.

¹⁷ “Enemigos del nombre cristiano que ordenan destruir a la Iglesia de Cristo”.

Luego de reproducir las condenas de sus antecesores, tras referirlas y reinterpretarlas, León XII se dirigía a las asociaciones masónicas como *sette clandestine* (sectas¹⁸ clandestinas), otorgándoles, desde luego, una connotación negativa al considerarlas como grupos de personas con ideas erróneas, capaces de pervertir a quienes se adhirieran a ellas porque, “queste sette, disprezzano il potere, bestemmiano la regalità, vanno dicendo che Cristo è scandalo e stoltezza; anzi, non di rado insegnano che Dio non esiste e che l’anima dell’uomo muore col corpo”¹⁹ (León XII, 1825). Asimismo, da cuenta del conocimiento que tuvo de los códigos y estatutos masónicos en donde se revelaban sus intenciones y reglas, siendo claro que “da essi provengono tutti i mali [...] che mirano a far cadere i Principati legittimi e a distruggere dalle fondamenta la Chiesa”²⁰ (León XII, 1825). Ese sería, precisamente, el punto de unión de todas las sectas masónicas que habían surgido hasta ese momento, pues, a pesar de la diferencia de nombres con que se les denominaba, de estas habían germinado nuevas sectas clandestinas, encontrándose unidas por el vínculo perverso de sus propósitos.

La denuncia que hiciera León XII de la masonería, no era más que el resultado de la experiencia histórica que habían enfrentado Clemente XII, Benedicto XIV y Pío VII, al confirmar y legitimar las condenas que antecedían a su pontificado. Contrario a Clemente XII y a Benedicto XIV, el Pontífice della Genga se propuso el dar a conocer a los enemigos de la Iglesia católica, por otra parte, contribuyó a las causas de censura de la masonería a través de la exposición de su carácter conspirativo y sectario en tanto que, estas asociaciones atentaban contra el poder y la legitimidad del Estado y la Iglesia ante el escenario convulso del liberalismo.

¹⁸ Al buscar la definición del término “secta”, nos damos cuenta de la ambivalencia de la palabra, por ello, cuando aludimos al carácter sectario de una sociedad, según las acepciones que nos ofrece el diccionario de la Real Academia de la lengua Española, podemos pensar en: a) “Doctrina religiosa o ideológica que se aparta de lo que se considera ortodoxo. Rechazan que una secta se equipare a una religión”, b) “Conjunto de seguidores de una parcialidad religiosa o ideológica y c) “Comunidad cerrada, que promueve o aparenta promover fines de carácter espiritual, en la que los maestros ejercen un poder absoluto sobre los adeptos”. “Secta”, *Diccionario de la Lengua Española*, 23ª edición, Real Academia de la Lengua Española, Asociación de Academias de la Lengua Española, 2020. [Recurso en línea]. Disponible en: <https://dle.rae.es/secta>. A estas acepciones podemos agregar las definiciones que nos otorga Yves de Gibon en el *Diccionario de las religiones* conocido bajo la compilación del Cardenal Paul Poupard, quien enuncia que el término *secta* hace alusión a los grupos opuestos a la doctrina y a la estructura eclesiástica, implicando, en algunas ocasiones, la disidencia. Por otra parte, el P. Sampedro la define, en su libro *Sectas y otras doctrinas en la actualidad*, como “un grupo que está separado de la totalidad cristiana y que se cree el único poseedor de toda la verdad, se cierra sobre sí en torno a líderes, excluye a los demás, los considera como no salvados y actúa proselitistamente”. Oscar A. Gerometta, en *Aproximaciones al fenómeno de las sectas: una reflexión en torno a la atomización de la experiencia religiosa contemporánea*, la define como un “grupo humano que se ha separado de otro preexistente priorizando una afirmación parcial por encima de la verdad, al seguir a un maestro particular o su doctrina; y que, por tanto, se inhabilita a sí mismo para la comunión”. En “¿Qué es una secta? La primera dificultad a la que nos enfrentamos quienes deseamos estudiar un poco sobre las sectas y los nuevos movimientos religiosos es precisamente poder definir claramente que son unos y otros”. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/05-15/sectas>

¹⁹ “Estas sectas, desprecian el poder, blasfeman a la realeza, dicen que Cristo es escándalo y necedad; de hecho, a menudo enseñan que Dios no existe y que el alma del hombre muere con el cuerpo”

²⁰ “De ellas provienen todos los males, [...] cuyo objetivo es derribar a los principados legítimos y destruir a la Iglesia desde sus cimientos”.

Pío VIII, *Traditi Humilitati*, 24 de mayo de 1829.

Francesco Saverio Castiglioni, como parte de su compromiso con la Iglesia y ante *uomini scellerati [che] abbiano alzato insegne di guerra contro la Religione* (Pío VIII, 1829),²¹ se posicionaba en su *Traditi Humilitati* contra la masonería al hablar de una guerra pública, porque consideraba que sus adeptos, es decir, “los enemigos” del orden, actuaban abiertamente contra la fe católica con un “palese accanimento”.²² Denunciaba, siguiendo el ejemplo de sus homólogos, las acciones de los “sofisti[...] che non ammettono alcun discrimine tra le diverse professioni di fede”,²³ advirtiendo que estos “engañadores” buscaban ser una religión verdadera como la Iglesia católica, su idea se respaldaba en un argumento teológico y en las cartas apostólicas que le precedían.

Tres son las causas principales por las que el Pontífice Castiglioni hizo frente y se posicionó en contra de la masonería. En primer lugar, puede señalarse, como lo atribuye Emilio Martínez Albesa (2018), una presunción de racionalismo iluminista²⁴ en tanto que, en su calidad de sofistas los masones hacían uso de la filosofía para atacar a la religión en nombre de la razón, algo que Pío VII ya había advertido. En segundo lugar, alude al indiferentismo religioso, como se ha citado previamente, al considerar que no hay discriminación alguna al aceptar a personas de distintos credos religiosos por ello, Pío VIII mencionaba que, al haber una religión verdadera por ende las demás resultaban falsas. El último punto residía en la depravación moral a partir de un relativismo porque, decía, “certamente è un orrendo prodigio d’empietà attribuire la stessa lode alla verità e all’errore, alla virtù e al vizio, alla onestà e alla turpitudine” (Pío VIII, 1829). A este punto se sumaban la tergiversación en las traducciones de la Biblia, la injerencia en los liceos para la formación y enseñanza de los jóvenes, el rechazo y ridiculización a los ritos divinos y la difusión de escritos sagrados; no obstante, resulta interesante la alusión del ataque a la santidad del matrimonio lo cual, aunque no se mencionara de manera explícita, abría un camino a la secularización.

²¹ “Hombres malvados [que] han levantado insignias de guerra contra la religión”.

²² “Saña flagrante”.

²³ “Sofistas... que no admiten discriminación alguna entre las diversas profesiones de fe”.

²⁴ El racionalismo iluminista aboga por una confianza plena en la razón, en su autosuficiencia y autonomía, en la búsqueda de soluciones ante problemas de carácter religioso, ideológico, político, científico, etc. Durante el siglo XVIII la concepción del mundo natural será transformada, por lo cual las doctrinas eclesásticas respecto a la creación serán cuestionadas. No obstante, durante el siglo XVII, las ideas de René Descartes y Baruch Spinoza habían permeado y ejercido influencia en la crítica a la ortodoxia religiosa. Entre los postulados del racionalismo iluminista podemos destacar la confianza en la razón, una nueva concepción de la naturaleza, la crítica de la religión y de la moral la cual, no representaba una crítica a la religión en sí misma, sino, más bien, a las formas históricas de religiosidad al considerarla causa de intolerancia y disputa entre los hombres. En ese sentido, el deísmo o religión natural tendrá importancia a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII al considerar que, si bien, Dios existe y es el creador del Universo este no interfiere con él. John Locke en gran medida ejercerá influencia sobre los movimientos heterodoxos de su época, principalmente en el deísmo del siglo XVII y su difusión en el siglo XVIII, particularmente -como lo expresa Alberto Luis López en su texto, La influencia de Locke en el deísmo y su repercusión en Berkeley-, con los librepensadores.

Gregorio XVI, *Mirari Vos*, 15 de agosto de 1832.

En primer lugar, en *Mirari Vos* llama la atención que en ningún momento se haga referencia a la masonería, no de manera explícita. Si bien, Gregorio XVI habla de las sectas y de los *faziosi* al inicio del documento, es evidente que hace referencia a la orden por la descripción que ofrece de sus males, semejante al modo como lo habían hecho sus homólogos precedentes, a quienes tampoco refiere, a excepción de Pío VIII (Gregorio XVI, 1832). Sin embargo, puede observarse con mayor claridad la alusión a las sociedades secretas cuando menciona que entre las muchas causas que mantienen en peligro común a la Iglesia y al Estado, “cruciano con dolore singolare, si unirono certe associazioni e determinate aggregazioni nelle quali, fatta lega con gente d’ogni religione, anche falsa e di estraneo culto, si predica libertà d’ogni genere, si suscitano turbolenze contro il sacro e il civile potere, e si conculca ogni più veneranda autorità, sotto lo specioso pretesto di pietà e di attaccamento alla religione, ma con mira in fatto di promuovere ovunque novità e sedizioni”²⁵ (Gregorio XVI, 1832).

Además de argumentar la existencia de una guerra abierta contra la religión, aludía a los males morales presentados por el levantamiento de “il vessillo della fellonia” (la bandera del delito), porque se ha despreciado la santidad de las cosas, se corrompía la mente de los jóvenes, se había dilatado ampliamente “il guasto della Religione ed il funestissimo pervertimento dei costumi”²⁶ (Gregorio XVI, 1832). Ante ello, el Papa veía como las autoridades civil y eclesiástica quedaban subvertidas a los deseos masónicos. Desde esta consideración, todas esas calamidades podían serles atribuidas a las sociedades masónicas quienes, daban forma a la conspiración que daba origen a estos males.

Tercera etapa: Pío IX y el camino hacia la segunda mitad del siglo XI

Para hablar de la historicidad de la mentalidad pontificia en el camino hacia la segunda mitad del siglo XIX, es preciso referir el contexto de la disputa entre liberales y conservadores, mismo que marcará el largo pontificado de Pío IX.

Una vez llegado Pío IX a la cátedra apostólica, dos serían los problemas mayores a los que habría de hacerse frente: por un lado, era necesaria una reforma administrativa, luego de la paralización del pontificado de Gregorio XVI, por otra parte, se evidenciaba la necesidad de ofrecer una opción política ante los anhelos de libertad, independencia e igualdad que se habían esparcido por Italia (Vilarasa y Moreno, 1871, pp. 119 y 170).

En los documentos presentados entre 1846-1849, el Pontífice, siguiendo el ejemplo de su antecesor, condenará al liberalismo, al racionalismo y al fideísmo, sin embargo, por primera vez condenaría al comunismo por resultar contrario al derecho natural, además de atentar contra la sociedad (Pío IX, 1846). Al igual que Pío VIII y Gregorio XVI identificaba una

²⁵ “Nos preocupan con un dolor singular, la unión a ciertas asociaciones y agregaciones en donde se hicieron lazos con personas de todas las religiones, incluso falsas y de culto extranjero; se predica la libertad de todo tipo, se incita a la turbulencia contra el poder sagrado y civil y, se oculta toda autoridad venerable, bajo el pretexto engañoso de la piedad y el apego a la religión, pero, con el objetivo de promover novedades y sediciones en todas partes”.

²⁶ “El fracaso de la religión y la funesta perversión de las costumbres”.

guerra acérrima y terrible contra los fundamentos de la religión católica en manos de los “enemigos” -adjetivo utilizado en múltiples ocasiones por sus antecesores-.

Consideraba que estos enemigos ante la manifestación del liberalismo buscaban exaltar el progreso humano deseando producir progreso en la religión a través de la negación de la obra de Dios para luego atribuirla a los hombres. No obstante, en la conformación de este imaginario, también se aludía a las acciones perversas de estos individuos cuya consecuencia puede observarse en el abandono de la tradición y la doctrina católicas. Asimismo, presenta como causas de represión a la masonería el “indiferentismo religioso” -causa de todos los males-, la conspiración contra el celibato y la corrupción de jóvenes, la violación de la santidad del matrimonio (Pío IX, 1846) y demás daños ocasionados a la sociedad eclesiástica y civil. Se condenaba al racionalismo y al naturalismo por fungir como motores de la conspiración que atentaba contra la Iglesia de Cristo, porque al apelar a la razón humana se ha dado paso a los alzamientos que se han vivido en europea y américa latina.

Por otra parte, los dos documentos de 1849, *Quibus Quantisque* y *Nostris et Nobiscum*, permiten un retrato de las consecuencias de las máximas liberales socialistas de la Revolución de 1848. Atribuye como plan de estos enemigos el agitar a la gente con desprecio, odio y furia para ponerlos en contra de “personajes virtuosos” -se refiere a eclesiásticos y gobernantes-, los acusa de fraude por seducir a la gente con mentiras, por desviar los caminos de la justicia, la verdad, la honestidad y la religión; en general, culpa a estos individuos de los disturbios populares adversos a la paz y el orden públicos, así como a la tranquilidad privada y a la paz de las familias, considera que no se avergüenzan de predicar por todas partes que la religión católica es opuesta a la gloria, a la grandeza y a la prosperidad *dell'itala gente* (Pío IX, 1849). Respecto a los nuevos sistemas y la doctrina corrupta, se ha abusado de los nombres de libertad e igualdad con el fin de insinuar los principios del socialismo y del comunismo para subvertir la estructura de la sociedad civil,²⁷ lo cual podría provocar la ruina eterna y temporal de los fieles que no sean advertidos de tales daños.

Finalmente, la idea de progreso y las demandas de nuevas instituciones sólo apuntaban a mantener vivas las agitaciones en la eliminación de todo principio de justicia, honestidad, virtud y religión, a partir del ejercicio del comunismo y del socialismo (Pío IX, 1849).

Ha podido observarse en estos tres documentos como el Sucesor de Pedro, Pío IX, ha condenado la masonería y las razones que ha atribuido para censurarla. En su alocución del 20 de abril de 1849 denunciaba al recién nacido comunismo al presentarlo como una rama del liberalismo, el cual había sido previamente vinculado con la masonería. La defensa del poder temporal del papado se presentaba ante la necesidad de un libre ejercicio de las actividades eclesiásticas para enfrentar las conspiraciones contra la Iglesia y el Estado que fraguaban la masonería, el liberalismo, el comunismo y, posteriormente, el socialismo. Asimismo, denunciaba las intenciones de secularización efectuadas por revolucionarios

²⁷ Sobre el tema, Mastai Ferreti considera en su documento que ante ninguna circunstancia existe pretexto de libertad e igualdad que legitime la violación o invasión de los derechos o la propiedad de otros, para lo cual se apoya, nuevamente, en argumentos bíblicos (Ex 15:17 y Dt 5: 19.21). Posteriormente, hablará de la pobreza como posible justificación para legitimar las acciones que ha enunciado.

afines a la masonería y sus ideas, sentando los antecedentes que él y su homólogo sucesor, León XIII, considerarán en la segunda mitad del siglo XIX

El perfil del enemigo en la literatura hispánica

A lo largo de estas páginas hemos sido testigos del cómo las condenas emprendidas por Clemente XII en 1738 y Benedicto XIV en 1751 han quedado reducidas al secreto con que los masones se resguardaban, así como al juramento prestado bajo la insinuación de graves penas. Dichas condenas quedaron reducidas a estos elementos en función de la jurisdicción de la época, al enfatizar la prohibición de asociaciones que resultasen ilícitas ante la falta de reconocimiento por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, luego de considerar un peligro inminente para la tranquilidad del trono y el altar. Sin embargo, cabe decir que ambas bulas condenaron a una asociación que desconocían, porque ignoraban qué era la masonería y cuál su contenido.

Los pontífices no fueron los únicos partícipes de este desconocimiento entorno a la masonería, de hecho, la literatura de la época lo comprueba a través de la producción de obras que, además de presentarse en pro de la represión masónica, ofrecieron argumentos poco objetivos que buscaron inculpar a los adeptos de una asociación cuya naturaleza y fines no se conocían de manera efectiva.

José Torrubia,²⁸ Centinela contra francmasones

El 18 de marzo de 1751, Benedicto XIV daba a conocer su *Providas Romanorum* como muestra de la aceptación y apoyo a la Encíclica de su antecesor, Clemente XII. A partir de este momento tendrían mayor presencia los impresos hispánicos que profundizaron en los argumentos presentes en la bulas papales, sin embargo, también proliferaron aquellos textos que dieron a conocer las disposiciones reales, luego de la publicación, en el mismo año, del Decreto de Prohibición de Fernando VI.

En 1752, como parte del sentimiento antimasónico católico, gestado en Italia y extendido al resto de los países europeos, apareció la obra del misionero franciscano Joseph Torrubia,²⁹ *Centinela contra francmasones*. Esta obra surgía como respuesta y respaldo a la bula de Benedicto XIV, de ahí su carácter preventivo frente a la masonería, tal como lo aludieron en

²⁸ Durante su vida, fue partícipe del fenómeno antimasónico que se había expandido por Europa, sin embargo, también fue testigo de las primeras manifestaciones eclesiásticas que, sin necesariamente posicionarse en la defensa de la masonería, se permitían el cuestionamiento de la pertinencia de los argumentos condenatorios, denunciando el carácter excesivo del elemento antimasónico de la Iglesia Católica.

²⁹ Joseph Torrubia, “Padre de la Provincia de el Santo Evangelio de Mexico, Chronista General de nuestra Religion en el Asia”, fue un misionero franciscano, teólogo, paleontólogo, espeleólogo y naturalista español. Razones por las cuales tuvo importancia en los cenáculos ilustrados de su siglo. Asimismo, se desempeñó como calificador y revisor (en lengua francesa e italiana) del Supremo Consejo de la Inquisición, misionero en Filipinas y América Latina, Cronista General y Archivero General de la Orden de San Francisco. Al respecto, puede consultarse el texto de Leandro Sequeiros San Román (2001), “El Aparato para la Historia Natural Española (1754) del español granadino fray José Torrubia (1698-1761). Aportaciones postridentinas a la Teología de la Naturaleza”, en *Archivo Teológico Granadino*, (64), pp. 65-67. [Recurso en línea]. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=40285>.

su momento Fr. Juan Picazo (1751)³⁰ y Fr. Joseph Rey y Triguero.³¹ El objetivo de Torrubia, indicado en su “Discurso Prologetico”, será instruir al público respecto al origen, instituto, secreto y juramento, así como las señales, acciones y palabras con que se conocen los masones, ante *el incremento que va tomando la invencion [sic] de los Francs-Masones*, con el fin de desterrar la masonería de los dominios de los gobiernos de la Iglesia y de los soberanos.

Luego de una serie de críticas basadas en aspectos históricos, doctrinales y simbólicos de la institución masónica, en donde se destaca, como parte del imaginario, la idea de una masonería que *respira heregia, temeridad, sacrilegio y supersticion*, deja al descubierto las señas, pasos, toques y tactos manuales de reconocimiento de cada una de *estas tres clases de Francs-Massones* (Aprendiz, Compañero y Maestro), (Torrubia, 1752).

El juramento exigido a los iniciados también será denunciado por Torrubia, diciéndonos que:

El horrendo juramento, que hacen de no descubrir su Instituto, nos la califica, y que no son cosas, ni buenas, ni de poca monta, como ellos dicen, las que nos ocultan [...]. Algo quiere decir el ofrecerse al martirio, por no descubrir el secreto; y esto, sabemos hay Francs-Masones que al presente lo hacen. (p.73) [Asimismo] El juramento de los Francs-Massones es una real, y verdadera profanacion del Sacrosanto nombre de Dios; y por consecuencia un acto tan detestable, que à el que lo cumple hace digno de la publica, y comun execrecion. (p.80)

Como parte de la asimilación y uso que tomó de los argumentos presentados por los Papas, retoma el posicionamiento contra la convivencia entre hombres de distintos credos religiosos y estratos sociales, considerando que:

Vemos concurrir en la Logias de los Francs-Massones Grandes, y Pequeños, Plebeyos, y Nobles, Literatos, è Idiotas de todas Naciones, Religiones, y Naturales. Convienen en un Systema Luteranos, Calvinistas, Atheistas, y Judíos, con los que

³⁰ En el Dictamen que Picazo hace de la obra, dice que el nombre *Centinela*, aunque no de manera explícita, responde al objetivo de Torrubia, cuya intención atalaya, anteviene y previene los males que “amenazan con la Massoneria, y sus detestables leyes, avisa, y pone de manifiesto en vulgar estilo perceptible à todos, que le acercan, o han llegado yà aquellos tiempos en gran manera peligrosos [...] *Centinela*, que avisa la peligrosa carrera con que se avecina una caterva de gentes, cuyo exterior vestido es piel de obejas, al passo que su interior tiene la investidura, y realidad de rapantes lobos: venenosas serpientes, que en cada movimiento vibran su mortal veneno [...] Una luz clarissima que alumbrá para conocer, y detestar la Massoneria[...] [que] intenta, siguiendo al Vaticano, reducir à cenizas todo el Franc-Massonismo”. Juan Picazo, “Dictamen de Fr. Juan Picazo, Lector dos veces Jubilado Complutense, & Escritor publico de la Orden, y Guardian de este Convento de Madrid, y al tiempo de la impresión Archivero General de toda la Religion de nuestro Padre San Francisco”, En este Convento de nuestro Padre San Francisco de Madrid à 15 de Octubre de 1751, en José Torrubia (1751), *Centinela contra francs-massones. Discurso sobre su origen, instituto secreto y juramento. Descubrese la cifra con que se escriben, y las acciones, señales y palabras con que se conocen. Impugnarse con la pastoral del Ilustrísimo Señor Don Pedro Maria Justiniani, Obispo de Vintimilla*, Madrid, Imprenta de Don Agustín de Gordejuela y Sierra, Calle de los Preciados, pp.18-22. [Recurso electrónico]. Disponible en: <http://132.248.9.195:8080/fondoantiguo4/1206062-651853/JPEG/Index.html>

³¹ *Vid.* Joseph Rey y Triguero, “APROBACION DEL R.P.M. Fr. Joseph Rey y Triguero, Doctor en Sagrada Theologia, Difinidor Mayor de esta Provincia de las dos Castillas, del Orden de la Madre de Dios del Carmen, de antigua Observancia, y Predicador de su Magestad, pp. 24-31.

nacieron en la Fè Apostolica Romana. Con hombres reputados por honestos se congregan otros criminosos, impíos, y de ninguna honestidad. Admitese tambien à la dicha Hermandad la gente mas soez, vil y baxa de la Republica. (p.83)

Finalmente, la aportación que Torrubia hace para el conocimiento de la masonería queda, en términos generales, enmarcada en la presentación de dieciséis puntos, luego de aceptar que *de la Massonería mucho no se sabe, pero mucho no se ignora*.³² Lo que sabe es la existencia de su desprecio a las leyes de la Santa Madre Iglesia así como sus sacramentos, el desprecio de la comunión con que son anatemizados, las maldiciones e insultos que lanzan contra la potestad eclesiástica y secular que los persigue, entre otros, siendo causas suficientes para su censura, aunque, también lo serán para la difusión de una representación de la masonería y un imaginario en torno a ella, consecuencia de la reinterpretación, asimilación y uso de un imaginario histórico social legado, principalmente, por las esferas eclesiástica y civil.

Jerónimo de Feijoo, Cartas eruditas y curiosas...

Muy Señor mío: Preguntame V.S. si sé qué Duendes son estos, que con nombre de Francs-Massones tanto ruido hacen hoy en el Mundo.

Bajo el nombre de Duendes, Fr. Jerónimo de Feijoo reconoce, en primera instancia, no saber nada con certeza respecto a los *Francs-Massones*, definiéndolos con este adjetivo porque hacen mucho ruido en el Mundo, a lo que añade que, tampoco tiene seguridad si su intención reside sólo en hacer ruido o si existe algún otro designio encubierto (Feijoo, 1781).

El provecho que su carta pretende es, en primer lugar, la utilidad general de ofrecer una rectificación de los juicios de los hombres -lo cual, de alguna manera, impactaría en el imaginario hasta entonces difundido-. “Lo segundo, barrer la basura de tantos millares de Atheistas, con que algunos juicios temerarios nos quieren ensuciar toda la Europa. Lo tercero, responder à los infinitos, que me han preguntado, qué siento de los Francs-Masones” (Feijoo, 1781, p.216).

Si bien, el Padre Feijoo intentó relativizar la supuesta maldad que les había sido adjudicada a los masones, con ello no negó la posibilidad de la existencia, entre estos, de alguno que pretendiera dañar la integridad de la Religión o del Estado, esos otros habían “puesto la mira

³² El escrito del Padre Torrubia pronto encontraría críticas, más allá de las observaciones hechas por su homologado Feijoo. En 1753, a través de una correspondencia, se da noticia de la circulación de una carta en que, a raíz de este desconocimiento que se tiene de la masonería, así como de la realización de una serie de enunciados en contra de ella; su autor, según nos lo deja ver esta correspondencia, no se ha detenido en criticar y tener por falsos cada uno de los dieciséis puntos presentados por Torrubia en su *Centinela*, asimismo, este autor no ha escatimado en críticas a los documentos recopilados por el Padre Torrubia. Al respecto, el defensor del traductor del *Centinela*, dice que “no obstante como la carta niega que sea cierto este Artículo (se refiere al artículo 13, aunque sucede con el resto de los artículos); es preciso Señor Mío (se refiere al Conde) que la *Centinela* recurra para comprobarlo á la Bulla (Benedicto XIV, 1751), y á la Pastoral (Padre Justiniani) que son irreprochables, por no deverse creer que ellas se haya escrito de los Franc-Masones... Al Sumo Pontífice refiere por causas gravísimas del Anathema dela masonería”. *Carta de N. a un amigo sobre los Francmasones*, Madrid, Noviembre 12 de 1753, en *Miscelánea Tomo XX* [manuscrito], 1701-1800 [ca], p. 297. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000134868&page=1>

à formar con sus asociados alguna Cabala, ò contra la Religion, ò contra el Estado, ò contra sus particulares enemigos” (p. 218), aunque, el proyecto masónico, entre sus probabilidades, podría contener las tres cosas juntas. De tal suerte, daba por justos los Decretos que prohibieron el asociacionismo masónico, así como por verdaderos los motivos expuestos por los Pontífices Clemente XII y Benedicto XIV (p. 216-217).

Al igual que su homólogo Torrubia, Feijoo concentra su atención en el juramento y en la herejía, de esta última habla desde un punto de vista relativo, al respecto comenta que, más que presentarse como sospecha se muestra como un embuste, en tanto que, el Muratorismo no tiene esta infección en sus estatutos -ni siquiera las *Constituciones de Anderson* en su corpus defienden o promueven herejía alguna-, tampoco se presenta corrupción en su primer establecimiento. No obstante, considera símiles, gracias a la obra de Torrubia, las juntas masónicas a las bacanales, porque “como se encuentra en la Historia, a penas hubo alguna, en que “à la corta, ò à la larga, no se introduxessen maquinaciones contra la Religion, ò el Estado, ò por lo menos corrupciones, y abusos perjudiciales al Público” (p.234).

En conclusión, para Feijoo, dentro de la sociedad de los Muratores existen dos géneros de Duendes, los unos que “travesean solo por travesear”, los otros “que los hagan con un intento perjudicial y depravado”, mientras que los más eran “unos Duendes burlones, que se divertían à cuenta de los que metían en cavilaciones, y recelos”, entre estos había algunos “Duendes malévolos; cuya mira seria inficionar à todos los Asociados con algunas maximas perniciosas” (p.234). Esta consideración de los masones como duendes, dice al inicio de esta *Carta XVI* y lo reitera al final, es el pensamiento más “verisímil” que tiene de estos individuos; ofreciéndonos su propio imaginario en torno a la masonería y sus adeptos.

José Faustino Cliquet, Opúsculo moral...

En el texto del fraile agustino José Faustino Cliquet,³³ anexo a su *Opúsculo Moral*, se presenta un *Juicio dogmático moral sobre las cinco proposiciones sobre la perniciosa secta de los que se llaman de Liberi Muratori o Francs Masons, todas heréticas y abominables, condenadas por el SS. P. Clemente XII. Año de 1738. Con excomuniòn mayor ipso facto incurrenda, y absoluciòn reservada a la Santa Sede Apostòlica, excepto mortis periculo.*³⁴ Del cual, *a priori*, puede observarse el favorecimiento que hace de la condena del Pontífice Lorenzo Corsini, autor de la *In Eminentis*. En su escrito, Cliquet, a través de cinco

³³ En el *Opúsculo Moral* se incluyen datos biográficos del autor, en ellos se anota que nació el 15 de febrero de 1673. Su crianza tuvo como base la piedad cristiana y el temor a Dios, lo cual puede verse en la motivación de sus escritos. Alrededor de los catorce años, fue admitido y tomó los hábitos de la “Religiòn Augustiniana” en el Convento de San Felipe el Real de Madrid en el santoral de Juan Bautista; celebrándose la profesiòn de fe el veintitrés de febrero de 1689. En 1706, en el cumplimiento de sus obligaciones, se le nombró calificador del Santo Oficio, también se desempeñó como Examinador Sinodal del Arzobispado de Burgos. “Epítome de la vida del P. Maestro Fr. Joseph Faustino Cliquet, matritense. Escrito por un religioso hijo de San Felipe del Real”, en José Faustino Cliquet (1787), *Opúsculo moral, explicaciòn de los casos reservados en los obispados del Reyno de Galicia, y otros adherentes, Astorga, León y Toledo: Con catorce Quaestitos morales que hizo un Discípulo à su maestro*, segunda ediciòn, Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, p. III. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://liburutegibiltegi.bizkaia.eus/bitstream/handle/20.500.11938/77281/b11119627.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

³⁴ Se atribuye que este texto fue incluido por Cliquet al final del tomo segundo de *La Flor de la Moral*, en 1749. Sin embargo, de ser así, también se encuentra en el corpus del *Opúsculo Moral* de 1787.

proposiciones alude al perfil de los masones, mediante características vinculadas a la trasgresión de la moral sexual,³⁵ advirtiendo que “los Muratores son tan inclinados á la luxuria, defienden con tenacidad que la fornicación se puede cohonestar, y depurar de su malicia por el motivo de la extrema necesidad, y que no sea pecado” (p.113).

Para el autor, el *murator*, es decir, el masón, se presenta como aquel que atenta contra “el orden” y el “fin de la naturaleza”, en este caso contra el principio de castidad de la Iglesia Católica, porque “hay algunas acciones tan intrínsecamente malas, que en ningún caso se pueden cohonestar, ni depurar de su malicia” (p.113),³⁶ ejemplo de ello es el odio a Dios, de este tipo de acciones es, también, la fornicación. Por esta causa, los masones le merecerán las denominaciones de “herejes”, miembros de una “perniciosa secta”, tal como lo anota en el título, a la cual se añade el adjetivo “pestilencial” (p.105), luego de demostrarse la falsedad de la secta. El carácter herético y pernicioso de los masones y de la masonería, fue, previamente, y lo seguirá siendo, una constante en los textos que traten el tema masónico.

El masón, filósofo ilustrado

En la segunda mitad del siglo XVIII, podemos observar una transformación en los argumentos presentados contra la sociedad de los masones ante la aparición e inserción de una nueva corriente que, según lo aludido por María Eugenia Vázquez Semadeni (2011), por una parte resultaba opuesta al absolutismo así como a la pérdida de las prerrogativas de la Iglesia, mientras que, por otra parte confrontaba los principios propugnados ante la aparición de la nueva filosofía, a la que Fernando de Zeballos denomina *falsa filosofía*. En este sentido, se establece la relación de la masonería con el pensamiento ilustrado, resultado de la filosofía moderna (distante de lo escolástico).³⁷ De esta última habrían de devenir los problemas, ya fueran estos políticos o morales, que se estaban enfrentando en el período revolucionario (Vázquez, 2007).³⁸ Bajo estos supuestos, la masonería se vería vinculada a, como se ha tratado de enunciar previamente, el pensamiento ilustrado y al discurso liberal, situaciones ampliamente difundidas por sus detractores.

³⁵ De esta manera, la masonería se presenta como un vehículo que permite abordar temáticas vinculadas a la moral sexual, en donde su obra *La Flor de la Moral*, sirve como guía en el tratamiento de estas cuestiones.

³⁶ Cuando Cliquet refiere que, acciones como la fornicación no se pueden cohonestar, previamente ha hecho una precisión entre lo intrínsecamente malo y lo que es fruto de una malicia formal. La fornicación es intrínsecamente mala y no se puede depurar de su malicia formal, lo cual ya se había advertido en el Tratado 29 del capítulo 2 de *La Flor de la Moral*. Un ejemplo de esta diferenciación o, mejor dicho, de la comprensión de estas categorías lo observa en el caso de una mentira, la cual es *absolute, & secundum se* intrínsecamente mala en donde, bajo un error de entendimiento que pueda suponerla como buena, no es mala *formalitèr*, más bien, es buena *positivè formalitèr*, siendo sólo mala *materalitèr, & objetivè*.

³⁷ Los filósofos de la segunda mitad del siglo XVIII dejan atrás las discusiones sobre el atomismo, sobre los modelos cartesianos o newtonianos del Universo. A partir de este momento estos filósofos pondrán su atención, particularmente, en el hombre y su vida en sociedad, así como sus instituciones y sus costumbres, otros temas importantes serán la legislación vigente y los métodos para modificarla. Al respecto puede consultarse la obra de Francisco Sánchez-Blanco (2002), *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, España, Marcial Pons. Ediciones de Historia, pp. 454.

³⁸ Vid. María Eugenia Vázquez Semadeni (2007), *La imagen pública de la masonería durante la lucha por la independencia novohispana*. Ponencia presentada en el I Simposio internacional de historia de la masonería y sociedades patrióticas latinoamericanas y caribeñas; Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz, Universidad de la Habana, Cuba. [Recurso en línea]. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292011000100007#nota. Consultado el 7 de junio de 2020.

Como respuesta ante los avances de la Ilustración, en los dominios del reinado de Carlos III, los grupos conservadores producirán obras literarias contra los filósofos, siendo la década de 1770 el momento en que estos escritos comenzarían a popularizarse, resultado de la influencia que ejercieron los textos franceses e italianos gracias a sus traducciones, ejemplo de ello es la traducción de la obra francesa de Augustín de Barruel.

De tal suerte, España formaría parte de la crítica a la filosofía moderna de la cual, también, participaría (Del Solar, 2018, p. 122); es decir, España tomará un papel activo no sólo en la crítica sino, además, lo tomará respecto a la representación de la masonería y la difusión de un imaginario generando un modelo propio ante sus necesidades particulares.

En el par de textos que se analizan a continuación, podrá observarse cómo el masón es identificado con el perfil del filósofo ilustrado, ante un aparato eclesiástico que se muestra a favor del absolutismo y en contra de las ideas reformistas de la Ilustración, de tal manera que la arremetida eclesiástica seguirá vigente en la defensa de la tradición hispánica. Finalmente, en la difusión de un imaginario, el masón del siglo XVIII será identificado con los tipos de la Ilustración, entre los que destacan Mirabeau, Montesquieu, Voltaire, e incluso Federico II.

Augustín de Barruel, Memorias para servir a la historia del jacobismo

Inmediato al estallido de la Revolución francesa, los movimientos contra la Ilustración tuvieron mayor eco en las condenas y en las reacciones que pretendían la conservación del Antiguo Régimen. Ejemplo de ello será, en 1791, el abate Lefranc quien publicaría en París su obra, *Le voile levé pour les curieux, ou Le secret de la Révolution de France révèle, à l'aide de la franc-maçonnerie*, en la cual manifiesta su descontento con el actuar de las logias masónicas a las que vincula el desarrollo de un proyecto que devendría, a su parecer, en el despotismo nacional. Al respecto, sin temor a confesarlo, nos dice el abate que “es la masonería la que ha engañado a los franceses a encarar la muerte sin aspavientos [sic] [aspavientos], a manejar con intrepidez el puñal, a comerse la carne de los muertos, a beber en sus cráneos y a ganar a los pueblos salvajes en barbarie y en crueldad” (citado por Charles Porset, 1989).

Unos años después, en 1797, el abate Augustín Barruel daba a conocer en Londrés sus *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, cuya divulgación tuvo un éxito importante en el siglo XIX. En este tenor, España se convertiría en uno de los principales países en donde la obra del abate francés encontraría un lugar importante en la difusión del pensamiento e imaginario antimasonicos.

La obra de Barruel habría de convertirse en uno de los referentes más importantes en el mundo hispánico, al proponer una de las expresiones más comunes en el imaginario difundido por el antimasonismo: la Revolución de 1789 como obra de los “filósofos”, cuyo accionar complotista, en la apreciación del abate, habría sido tramado en el seno de las logias masónicas porque, estos “filósofos”, bajo el nombre de Jacobinos, sostuvieron que todos los hombres son iguales y libres. Empero, Barruel, considerará que, en nombre de esa libertad e

igualdad, los jacobinos derribaron los altares y los tronos,³⁹ excitando, bajo estos principios, la rebelión y la anarquía (Barruel, 1813, T. 1, p. V). Al respecto, nos dice que “en esta Revolución francesa todo, hasta los delitos mas atroces, estaba previsto, meditado, combinado, resuelto y establecido. Todo ha sido efecto de la mas refinada malicia; pues todo lo prepararon y dirigieron unos malvados, que mucho tiempo antes, habían urdido, en sus juntas secretas, la trama de la conspiracion y que han sabido apresurar y aprovechar del momento favorable á la conjuracion” (p.X).

Dicho lo anterior, podemos advertir cómo la vinculación de la masonería con el Iluminismo, a la que en adelante ha de denominar como *Franc-Masonería Iluminada*, fue capaz de atraer para los jacobinos nuevos y más adeptos, con lo cual aumentaron no sólo sus prosélitos sino, también, sus delitos y los desastres de la Revolución, consecuencia del “amor de las tinieblas” que se escondía bajo el secreto⁴⁰ guardado en aquellos “pequeños corrillos peligrosos”.

La aportación de Barruel, en términos generales, puede considerarse en la recopilación que efectuó de las argumentaciones antimasonicas aparecidas durante el siglo XVIII, como es el caso de las censuras de Clemente XII y Benedicto XIV, pudiéndose observar en su obra la historicidad de un imaginario que había, desde los primeros años de la masonería, otorgado a la orden una imagen y un significado en función del contexto. De igual manera, podemos considerar el alcance de sus ideas en el escenario de una sociedad que albergaba la esperanza de restaurar el orden social que había provisto el Antiguo Régimen. De esta manera, los argumentos de Barruel aportaban razones morales y argumentos intelectuales para justificar la supresión de los nacientes movimientos liberales frente al escenario de las guerras napoleónicas que compartía presencia con la masonería.⁴¹

³⁹ En 1849, Lucas Alamán consideró que en materia política y religiosa las opiniones de los filósofos y jansenistas resultaban contrarios a los principios ultramontanos, pretendiendo hacer de los obispos una autoridad independiente a la del Pontífice, puesto que “intentaban echar por tierra toda religión que se fundase en la revelacion, substituyendo un mero deísmo y aun el ateísmo y el materialismo”, luego de profesar doctrinas que promovían la corrupción de las costumbres. No sólo España, Francia e Inglaterra también se encontraban “contaminadas de estas opiniones de los filósofos”, cuya secta reconocía a Voltaire como su “patriarca”. “Los jansenistas con la apariencia de un gran zelo, y los filósofos proclamando principios de filantropía, trabajaban de consuno para derribar la autoridad pontificia, y tal fué la ceguedad de algunos hombres de buenas intenciones, que hicieron causa comun con una secta que hubieran sin duda aborrecido, si hubieran penetrado sus miras”. Lucas Alamán (1849), “Décima disertación”, *Disertaciones sobre la historia de la República Mejicana desde la época de la conquista que los españoles hicieron, á fines del siglo XV y principios del XVI, de las islas y continente americano, hasta la Independencia*, Tomo III, México, Imprenta de Lara, calle de la Palma número 4, pp. 302-311.

⁴⁰ En cuanto al secreto, nos dice que este se presentó como una de las causas por las que Clemente XII condenó a la “secta” masónica el 28 de abril de 1738 -particularmente condenaba el secreto porque sus adeptos se dejaban matar ante la intervención de la revelación del secreto, recordando la pena de excomunión con que habría de sancionar a quien se hiciera inscribir en las cofradías de los Franc-masones.

⁴¹ La masonería española de los primeros años del siglo XIX continuará su desarrollo gracias a la invasión de las tropas napoleónicas. Esta masonería “napoleónica” será tildada de liberal, revolucionaria, política y anticatólica; elementos que fueron suficientes para que, en 1814, Fernando VII justificará sus medidas represivas contra la masonería. En este mismo escenario -ante la supresión del tribunal del Santo Oficio el 4 de diciembre de 1808, siendo Napoleón Rey de España. Medida que sería ratificada el 22 de febrero de 1813 por las Cortés de Cádiz- toma importancia uno de los tópicos más importantes en la esfera antimasonica: el pensamiento liberal y las Cortés de Cádiz estaban dirigidos por las logias masónicas.

Fernando de Zeballos, La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo, materialismo, y demás nuevas sectas

En la exposición de los enemigos comunes de la sociedad hispánica del siglo XVIII, Zeballos considera que, en el escenario de actuación de las sectas modernas, la masonería no era excepción, puesto que “no desmerecen el lugar entre tantas clases de Libertinos aquellos *hombres oscuros* y embozados, nombrados Franc-masones. El título de *Franc-mazón* no significa más que un *Oficial libre ó Libertino*” (Zeballos, 1774, pp. 78-79). Por ello estos hombres oscuros, dice, habían sido condenados por su mala fama, a pesar del desconocimiento de sus personas y residencias. Sin embargo, recuerda los motivos expresados por Clemente XII y Benedicto XIV - las causas recordadas por Zeballos son: La tolerancia, el secreto, el juramento, las juntas y la aparición de proscripciones reales- para prohibir sus reuniones, generalizando estas causas y atribuyéndolas, también, a los Libertinos, Deístas y Socinianos (p. 80).

Para Zeballos los miembros de estas sectas no eran más que “reos públicos de todas las leyes, y de todo crimen de Estado: que por instituto, y por obligacion de su secta son rebeldes à los Reyes, à los Magistrados, y à todas las Potestades ordenas por Dios: que por los principios de sus sistemas intentan disipar toda sociedad y turban todos los gobiernos establecidos [...]: por fin, que son los enemigos comunes de la humanidad, y tiran à destruirla desde el nacimiento de los hombres hasta el suicidio” (p.19). De tal manera, solicita la ayuda de los Monarcas⁴² en tanto que, las medidas emprendidas por la Iglesia no eran suficientes para evitar posibles atentados, por ello enfatiza que no se ha hablado a un solo Príncipe o Magistrado sino, a los Reyes o Ministros en general, para velar por los fines terrenos.

Estos sectarios se propagaron por medio de libros sediciosos, ante lo cual los Ministros de la Religión y la Paz, tomaron la pluma y la palabra para desvanecerlos, evitando que el pueblo fiel se escandalice o que ello le sirva de tropiezo, ante sectas empeñadas en sustraerse el yugo de los Príncipes, de los Magistrados y de todo Gobierno. Por ello, los escritores franceses e italianos, en su intento de argüir a los nuevos Impíos y Libertinos, han respondido probando las verdades de la religión cristiana (revelación, misterio y símbolo) ante Filósofos libertinos, herejes y anticristianos.

España y la masonería: El imaginario de las prohibiciones monárquicas y el camino hacia la nueva España

La presencia de la masonería en España puede atribuirse, en sus inicios, a la presencia de Maestros extranjeros en este territorio, al menos en lo que respecta a su carácter especulativo.

Se tiene constancia que el 15 de febrero de 1728⁴³ se estableció en Madrid la primera logia especulativa, a la que le fue asignada el número 50 del *Registro Oficial de Londres* (Ferrer,

⁴² Al respecto, véase el texto de Lucienne Domergue (1978), “Un defensor del trono y del altar acusado de crimen antirregalista: Fray Fernando de Cevallos”, en *Bulletin hispanique*, (80), 3-4, pp. 190-200. [Recurso en línea]. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1978_num_80_3_4258. Consultado el 8 de junio de 2020.

⁴³ A once años de haber sido fundada la Gran Logia de Londres (24 de junio de 1717), en 1728 se señala que la nación española fue la primera del continente europeo en solicitar, mediante una carta fechada en 15 de febrero

1986, p. 48), estableciéndose en el Hotel Francés de las Tres Flores de Lys.⁴⁴ Fue fundada por el Duque de Wharton e integrada por miembros ingleses que se encontraban en España. A ella le siguió la fundación, en 1729, de una logia en Gibraltar compuesta de ingleses que, con el nombre de “Lodge of St. John of Jerusalem”, tuvo el número 51. Hasta antes de las primeras condenas civiles y pontificias, en 1731 logró establecerse como Gran Maestre Provincial, James Comerford, el cual fue designado para Andalucía (Ferrer, 1996, p. 11).⁴⁵

La actividad y el desarrollo que la masonería española tendrá en el siglo XVIII, se verán interrumpidos ante la aparición y difusión de las prohibiciones estatales y pontificias, con lo cual su presencia será escasa en esta centuria. No obstante, una parte importante de la masonería española se centrará en las logias militares -en su mayoría serán logias ambulantes-. La primera de ellas fue establecida con la autorización de la Gran Logia de Londres en 1728, la segunda en 1729, y una tercera en 1732 bajo la autorización de la Gran Logia de Irlanda. Estas logias alcanzarían pronto una expansión considerable, particularmente a mediados del siglo XVIII, al contar no sólo con las autorizaciones y reconocimiento de la Gran Logia de Inglaterra, sino, también de la Gran Logia de Escocia y de la Gran Logia de Irlanda (Ferrer, 1996, p. 68).

El paso de la tradición operativa a la especulativa, luego de la difusión de una nueva forma de masonería, provocó la tensión entre las dos autoridades regentes, la eclesiástica y la gubernamental, al no reconocer una nueva forma de organización social. Por ello, parte importante en la historia del desarrollo de la masonería en España serán las constantes prohibiciones que llegan y se difunden en el territorio hispánico y sus colonias.⁴⁶

de 1728, según lo hace constar el Libro de Actas de la Gran Logia de Inglaterra, autorización para fundar una logia regular en Madrid.

⁴⁴ Inicialmente, recibió el nombre de “French Arms”, constatándose en el catálogo de logias del *Libro de la Gran Logia de Londrés*, lista que aparece entre 1731-1732. No obstante, en una edición de 1730, la edición de Prichard, es nombrada como “Three Flower de Luces”, o mejor dicho “Las tres flores de Lys”,

⁴⁵ José Antonio Ferrer Benimeli, *La masonería española*, España, Ediciones Istmo, 1996, p.11. [Colección. La Historia en sus textos].

⁴⁶ La condena efectuada por Clemente XII tuvo alcances en el resto del continente europeo, llegando a España a través de la Nunciatura de Portugal. En su libro de registros, según lo estudiado por José Antonio Ferrer Benimeli se presenta un despacho dirigido al Secretario de Estado, el Cardenal Firrao, por parte de Monseñor Caetano de Cavalieri. En dicho documento del 1º de julio de 1738 se hace saber la condena efectuada por el Pontífice a “la compañía y conventículos de los *Liberi Muratori*, o sea de *Francs Massons*, bajo pena de excomunión *ipso facto incurrenda*, reservándose el Sumo Pontífice la absolución fuera del artículo de muerte”. Asimismo, se pedía que tal noticia se le hiciera saber al Cardenal Da Cunha, Gran Inquisidor, para que diera tomara las medidas necesarias.

Remitido al Santo Oficio, este documento fue revisado y el 8 de agosto de 1738, le fue remitido al Cardenal Secretario de Estado un memorial en donde, con base en el informe sobre la masonería, el Santo Oficio solicitaba se hiciera llegar la Bula de Clemente XII al Inquisidor Mayor de España y al Inquisidor General de Portugal, con la finalidad de ser extendidas a sus respectivas jurisdicciones.

El 9 de agosto se envía el despacho al Inquisidor Mayor de España, el Arzobispo D. Andrés de Orbe y Larreategui, quien, el 15 de septiembre responde otorgando su providencia para la publicación de la Bula pontificia contra las juntas de los Francmasones. Finalmente, el 11 de octubre de 1738, el Inquisidor Andrés de Orbe, mediante un edicto, publica la Bula clementina. José Antonio Ferrer Benimeli, *La Masonería española en el siglo XVIII... óp. cit.*, pp. 72-75.

El 5 de marzo de 1748 aparecía un *Acuerdo del Consejo de la Inquisición para incluir una nueva cláusula, sobre masonería, en los edictos sobre herejías*. En 1751, en junio es dirigido a Fernando VI el memorial del confesor real, Pedro Rávago, sobre los francmasones; el 2 de julio, en Aranjuez se promulga el *Real Decreto de Fernando VI prohibiendo las Congregaciones de los Francmasones*; luego, el 10 de julio del mismo 1751 se da a conocer el *Edicto contra la sociedad de los masones por el Rey de Nápoles, Carlos VII, futuro Carlos III de España*; el día 21 de agosto se firma la *Circular del Consejo de la Inquisición de España contra los Francmasones*; el 23 de octubre en Oliva se dirige la *Delación voluntaria de Guillermo Clauwes al Inquisidor General Pérez de Prado*. Tales documentos más que condenar la masonería, condenan sus reuniones ante el desconocimiento de lo que era la Orden. En este sentido, la Inquisición tendrá un papel importante al dar cuenta de las identidades de los adeptos a la masonería, producto de las delaciones.

Acuerdo del Consejo de la Inquisición para incluir una nueva cláusula, sobre masonería, en los Edictos sobre herejías, 5 de marzo de 1748.

Además de recordar la prohibición hecha por Clemente XII -por lo cual se han renovado sus consignas-, por ser reprobadas, perversas y contrarias a la pureza de la Fe y la seguridad Pública de los Reinos, en este Acuerdo se ofrece un plazo de 40 días (posterior a la publicación) para descargar las conciencias, a cambio se les ofrece benignidad y el ejercicio de la misericordia. Asimismo, se solicita a quienes tengan noticia de la pertenencia de alguien en estas asociaciones, lo notifique al Santo Oficio (recopilada por Ferrer, 1996, p.27).

Memorial del Confesor Real, P. Rávago, sobre los francmasones, dirigido al rey de España Fernando VI. junio 1751.

Pedro Rávago alude que la Congregación de los Francmasones no debe ser vista por los católicos con indiferencia, puesto que ha sido declarada como perniciosa, por tal motivo Clemente XII la condenó y Benedicto XIV lo ratificó, por ello no podría despreciarse la pena con que dicha congregación había sido condenada esta “secta en que todos los que la componen están excomulgados, y por consiguiente en estado de pecado mortal” (recopilada por Ferrer, 1996, p.29).

En dicho memorial se ha considerado que “todas las herejías que ha padecido [la Iglesia] comenzaron por estas juntas y conventículos secretos, que irrumpieron en guerra contra la Religión”. Dicho esto, se exhorta al “Príncipe” que destierre de sus dominios tales congregaciones como muestra de su apoyo al Supremo Pastor de la Iglesia. Para ello, Rávago sugiere a Fernando VI la publicación de un Edicto en todos sus Reinos, haciendo saber la sanción -con penas graves- con que se castigará a estas reuniones, de igual manera, se aconseja uno más para todos los Generales, Gobernadores e Intendentes para que lo hicieran llegar a sus Regimientos con el fin de evitar nuevas adiciones.

Finalmente, otorga a juicio un plazo de seis meses para que los miembros de la masonería se reconcilien con la Iglesia y, en el caso de no hacerlo, solicita que sea la Inquisición quien se encargue del asunto; refiriendo que esta congregación no sólo afectaba a la Iglesia sino, también, al Estado y a la buena política del gobierno (pp. 29-31).

Real Decreto de Fernando VI prohibiendo las congregaciones de los francmasones, 2 de julio de 1751.

En este breve documento, Fernando VI dice estar informado de “la invención de los Francmasones” (recopilado por Ferrer, 1996, p.32), respecto de las sospechas que habían levantado ante la Religión y el Estado, motivo por el cual quedaban prohibidas sus congregaciones.

Aclarando que “no constando sus fines, e institutos a su Soberano”, en resolución de estos graves inconvenientes, se consideraba que, bajo la pena de Real Indignación, quedaban prohibidas estas asociaciones y sancionados aquellos que incurrieran en ellas. Como medida, este Decreto se manda a publicar por el Consejo, el cual se encargará de notificarle quiénes son los “contraventores” (p.32).

Circular del Consejo de la Inquisición de España contra los francmasones, 21 de agosto de 1751.

Queda indicado que, los Francmasones que hayan sido delatados u oídos sean hechos conocer mediante una lista presentada por el Consejo. Para ello se consideraba necesario que estos individuos acudieran al Santo Oficio a delatarse, ofreciéndoseles el “remedio espiritual de sus almas con la absolución de su excomunión y sospecha vehemente de herejía, declarado por la Sede Apostólica, estando... dispuestos a delatar tal congregación y el juramento en ella hecho, y a separarse y a nunca tenerse por tales congregantes; y que estén muy ciertos de que pueden y deben declarar cualquier secreto y crímenes que supieren o hubieren entendido y todos los sujetos que supieran congregantes” (recopilada por Ferrer, 1996, p.33).

De no ocurrir el arrepentimiento, serían sancionado judicial y públicamente por el Santo Oficio.

Fernando VII, Real Cédula contra la masonería, 1812.

Durante la primera mitad del siglo XIX, es prácticamente nula la existencia de regulación del derecho de asociación en España (Hidalgo, 1987, pp. 409-424). No obstante, ello no quiere decir que no fuera prevista esta situación, particularmente ante la presencia de las sociedades secretas, siendo muestra de ello la *Real Cédula contra la masonería* de Fernando VII (19 de enero de 1812), en que se confirmaba el *Real Decreto* del 2 de julio de 1751.

El reinado de Fernando VII se caracterizó por su arduo combate a la masonería en donde, la vinculación de la orden con el liberalismo quedaba en un segundo plano, siendo su condición de secreto el verdadero enemigo a perseguir. Sin embargo, esta respuesta represiva no sólo se hacía extensa hacia la institución masónica, se contemplaron, también, el constitucionalismo y el liberalismo.

En la Real Cédula del 19 de enero de 1812, firmada en Cádiz, respecto a la prohibición de la masonería:

El Rey D. Fernando VII, y en su ausencia y cautividad el Consejo de Regencia de España é Indias, autorizado interinamente por las Cortes generales y extraordinarias. Siendo uno de los más graves males que afligen a la Iglesia y a los Estados la propagación de la secta Francmasónica, tan repetidas veces proscrita por los Sumos Pontífice y por los Soberanos Católicos en toda Europa y contra cuyos sectarios expidió el señor Rey D. Fernando VI, de gloriosa memoria, en dos de julio de mil setecientos cincuenta y uno un Real Decreto, con las reglas y modo de proceder de los jueces que los aprendiesen, conviniendo para el bien espiritual de los fieles y tranquilidad de los pueblos evitar con la más escrupulosa vigilancia la reunión de semejante clase de gentes, y habiéndose ya descubierto en esos mis dominios de Indias alguno de estos perversos conventículos, para impedir su propagación o que se introduzca donde por fortuna no se haya conocido este crimen, y que a los que se atrevan a cometerle no sirva de disculpa la falta de ley o Real disposición que la prohíba [...]; he resuelto, habiendo oído a mi Consejo de las Indias y lo expuesto por mi Fiscal, en conformidad de lo prevenido en el Real Decreto de dos de julio de mil setecientos cincuenta y uno, ordenar y mandar que todos los jueces que ejercen en esos dominios la jurisdicción Real ordinaria y con derogación de todo fuero privilegiado, con inclusión del militar, procedan contra los expresados francmasones, arresando sus personas y aprehendiéndoles los papeles que se les encontraren, luego que de las diligencias, que deberán practicar con la actividad y celo que demanda la gravedad de la materia (Fernando VII, *Boletín del Archivo General de la Nación*, segunda serie (7), 3, p.703).

No obstante, la Constitución de Cádiz del 19 de marzo de 1812 dictó en su Título II, Capítulo II, Artículo 12, “De la religión”: “La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra” (*Constitución política de la Monarquía Española de 1812*, p. 562).

Siendo España una Nación con sistema confesional, la condena hecha a la masonería reside en la ofensa que esta ejerce respecto a la religión católica. Por ello, al constituirse la nación española como un estado confesional, una vez que la Constitución gaditana determinaba a la religión católica como la religión de Estado, este delito de lesión del orden católico se consideraba como delito religioso el cual se contemplaba y castigaba como delito político.

Antimasonismo e Inquisición en la Nueva España. Los temores y representaciones hispánicas en los casos contra franceses.

La presencia de la masonería en España y en la Nueva España fue tardía, en tanto que la organización masónica no se concentró en logias, sino en individuos, principalmente extranjeros. Dicha situación no eximió de ambos territorios la presencia de medidas preventivas y represivas por parte de las iglesias y de los Estados al presentar argumentos que actuaron en contra de una aparente masonería de ideas subversivas, tras considerarla un peligro político-religioso; dicha situación se acrecentaría luego del cuestionamiento que algunos individuos hicieron del edificio sobre el cual se habrían articulado las monarquías y

las estructuras sociales del Antiguo Régimen,⁴⁷ resultando culpable el suceso revolucionario de 1789.

Ante el estallido de la Revolución, las posturas en contra de este suceso no se hicieron esperar frente a una Iglesia y un Estado que se veían afectados, de tal suerte se había emprendido la búsqueda de una razón que diera cuenta del trastocamiento de las potestades regentes. Entre las respuestas, el argumento ofrecido por Agustín Barruel, quien vincularía las máximas revolucionarias con los objetivos masónicos, llamaba la atención sobre la protección y defensa de la religión católica respecto de las herejías -en este sentido la masonería no se escapó de ser tildada de herética-.

No es de extrañar que en la Nueva España quedaran reflejados los temores de la monarquía española,⁴⁸ temores que también se habían presentado en el resto de las monarquías europeas ante la amenaza que producían los constantes enfrentamientos entre las autoridades civiles y religiosas contra la masonería, y no sólo eso, el temor se había acrecentado ante la posibilidad de una puesta en peligro del orden político-religioso tal como había sucedido en Francia; por este motivo el Santo Oficio no sólo se encargaría de la persecución de delitos de lesión religiosa, ahora, también, se ocuparía de la persecución y sanción de aquellos individuos que difundieran ideas contrarias al Estado.⁴⁹ En este tenor, las respuestas de lealtad a la Corona

⁴⁷ En 1794, Santiago Felipe Puglia daba a conocer su obra, *El desengaño del hombre*, impresa en Filadelfia. Su autor, según lo señala el Edicto del 24 de octubre del mismo año, “se manifiesta por su Obra, orgulloso, altivo, inobediente, blasfemo, traydor [sic] y con todos los demás caracteres con que describe San Pablo en la Segunda Carta á Timoteo, capítulo tercero, aquella casta de hombres que aparecerán en los últimos días”, luego de blasfemar contra “toda Religión natural y revelada”, quedando destronada la Suprema Majestad de Dios del solio de su divino poder, y la Religión Católica de su autoridad e institución, pretendiendo al mismo tiempo ultrajar, hacer odiosa, y arrancar desde los cimientos la majestad y autoridad reales. “Este es el plan de semejante Libro, y este el empeño del Autor que desde un rincón del Orbe toca su ronca trompeta para excitar á la rebelión mas infame, á la mas enorme traición, y á una horrenda anarquía á los fieles Pueblos de la nación Española”. Asimismo, resultando soez, este autor tuvo “la osadía de proponer por modelo de la libertad y felicidad de las Repúblicas [a Francia], siendo en la realidad el mejor ejemplo de la desolación que ocasionan sus pestilentes y anti-evangélicos principios”. Por tal motivo, el Tribunal del Santo Oficio, mediante las iglesias, hacía del conocimiento del público la denuncia de esta obra con el fin de evitar la propagación de la “zizaña” en el “fecundo” territorio americano. Papeles de este tipo habían quedado prohibidos en el Edicto del 13 de marzo de 1790 para evitar el esparcimiento de las turbaciones francesas y el espíritu de sedición. Manuel Antonio Valdés Murguía (editor) (1794, noviembre 13), *Gazeta de México*, México, (6), 77, pp. 640-642. [Recurso en línea]. Disponible en: http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558a33397d1ed64f16923532?intPagina=1&tipo=pagina&palabras=santo_oficio%3Bfrancmazon&anio=1794&mes=11&dia=13&butIr=I. Consultado el 10 de julio de 2020.

⁴⁸ Ejemplo de ello serán las reproducciones hechas en la *Gazeta de México* de los discursos circulantes en España sobre los temores que producían las reuniones de “franceses jacobinos”, además de advertir sobre el paso del fantasma revolucionario. *Aviso que dá un Genoves, verdadero amigo de la Religion y de la Patria, á sus Paisanos sobre los asuntos de Francia. Papel que se fixó en los parages públicos de Génova, traducido al Castellano y reimpresso en Cádiz con la respectiva licencia*, en Manuel Antonio Valdés Murguía (editor) (1794, 29 de julio), *Gazeta de México*, México, (VI), 49, pp. 404-406. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558a33387d1ed64f169219c5?intPagina=1&tipo=pagina&anio=1794&mes=07&dia=29&butIr=Ir>. Consultado el 2 de agosto de 2020.

⁴⁹ Desde mediados del siglo XVIII, algunos pensadores del mundo novohispano comenzaron a preguntarse por el origen de la autoridad civil, de tal suerte, la respuesta ya no podía seguir sosteniéndose en la idea de un poder emanado de Dios, poder que era legitimado por la Iglesia, encargada de observar se cumpliera el mandato divino. Un ejemplo presentado por Rogelio Aragón es el de Francisco Javier Alegre, quien en su *Institutiones Theologicae*, plantea, siguiendo los postulados de Hugo Grocio, que la sociedad no es producto de la voluntad

y a Carlos IV no se harían esperar ante un escenario que observaba los golpes que en Francia se habían descargado contra el Trono a manos de una “tropa de Filósofos seductores, malvados, crueles y sanguinarios” (de Sarría y Alderete, 1795. Citado por Herrejon, 1991, p.98) que buscaron el detrimento del orden establecido por Dios aunado al derribamiento y destronamiento de los soberanos.

De tal suerte, en la última década del siglo XVIII, ante el conocimiento de los estragos ocasionados por las turbulencias de la Revolución Francesa, en la Nueva España comenzaba a difundirse un estado de alerta luego de que los periódicos de la época, en junio de 1793, difundieran noticias de las situaciones por las que atravesaba la ahora Francia Revolucionaria, ejemplo de estas noticias son la muerte de Luis XVI ocurrida el 21 de enero y el estallido de la guerra entre Francia y España dada en 7 de marzo, la noticia de esta última predispuso a las autoridades⁵⁰ del reino novohispano para prevenir posibles levantamientos. No de mayor suerte, en el imaginario creado a partir de la literatura opuesta a las máximas revolucionarias y al trastocamiento de las potestades civil y religiosa, el fenómeno masónico y su representación negativa acrecentarán las respuestas preventivas del contagio revolucionario, producto del temor de las autoridades respecto de una posible rebelión. La literatura antimasonónica no escatimó su producción de escritos, particularmente aquellos provenientes de la esfera eclesiástica, en donde las cartas pastorales y los sermones encontraron un espacio para combatir y prevenir posicionamientos favorables a la Revolución. A pesar del combate presentado contra las ideas que resultaren contrarias a la Iglesia y a la Religión, se presentaron en la Nueva España individuos partidarios de los cambios acarreados por el suceso que trastornaba la vida de la ahora Francia revolucionaria.

Las acusaciones y denuncias ante el Santo Oficio de todo aquel que resultará adversario del Estado y de la Iglesia se encontraron, también, con las delaciones de ser francmasón. Por lo menos, desde 1756, los Inquisidores Apostólicos del Tribunal de la Inquisición,⁵¹ mediante un oficio de 1754, fueron notificados y advertidos sobre la posible incursión de masones en

divina, sino de la humana, asimismo dice que ello es resultado de los privilegios de la vida en sociedad, por ello la libertad natural del hombre no puede verse disminuida sin consentimiento suyo. Esta voluntad de la sociedad, a la manera de Rousseau o de Locke tuvo en sus orígenes un pacto o acuerdo entre los hombres. Empero, reconoce la posibilidad, siquiera mínima, de una intervención divina en las elecciones de rey o jurisdicción, pues, finalmente será Dios quien mediante los hombres otorgue la autoridad al monarca. No obstante, un ejemplo más claro de esta postura será el de Francisco Antonio Lorenzana, quien, defenderá a la Iglesia y a la Corona como las únicas autoridades legítimas, emanadas de Dios, sin embargo, señalaba una separación entre ambas autoridades. Rogelio Aragón Juárez (2011, mayo-noviembre), “Contra la Iglesia y el Estado: Masonería e Inquisición en Nueva España, 1760-1820”, en *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamérica y el Caribe*, (3) 1, p. 26. [Recurso en línea]. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22480>. Consultado el 1 de julio de 2020.

⁵⁰ Los temores de las autoridades encontrarían una esperanza cuando, en 24 de agosto de 1794, el Virrey Branciforte, contrario a la perspectiva del segundo conde de Revilla-Gigedo, ordenará al a la Real Sala del Crimen del Tribunal la investigación de los autores seductores, pesquisas que estarían a cargo del alcalde de la Ciudad de México, Joaquín Romero de Caamaño.

⁵¹ El Tribunal del Santo Oficio, gracias a su naturaleza eclesiástica, posibilitó la reconciliación de la Inquisición con la fe, al ser capaz de perdonar los pecados y salvar las almas en pro de la justicia divina.

el territorio novohispano (Martínez Moreno, 2011, p. 261),⁵² resultado de la difusión en España de las condenas papales⁵³ y reales contra la masonería y sus reuniones.

El domingo 9 de agosto de 1795, según lo informa la *Gazeta de México* del viernes 21, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, en la Iglesia del Convento Imperial de Santo Domingo, había realizado un Auto particular de Fe en el cual fueron presentados cinco reos, cuatro de ellos eran franceses y uno natural de la Antigua Guatemala. Entre ellos se encontraba Juan Lausel, natural de Mompeller, acusado de proposiciones heréticas y de francmasonía. En este mismo evento, en calidad de estatua, se formó juicio a [Enrique] Esteban Morel, médico natural de Aubañe, Marsella, acusado de “hereje formal, Deista, Materialista con visos de Ateísta, y suicida voluntario” (*Gazeta de México*, 1795, 21 de agosto, (7), 46, p. 390).

Como se ha advertido, la orden del Virrey Branciforte exigió la investigación de todos los franceses avecindados en la Nueva España. Algunos más de los casos que serán perseguidos se desprenden de la causa judicial de vinculación con las máximas revolucionarias -mismas que, no se niega, fueron conocidas por los denunciados, producto de la preocupación que sentían por el acontecer de su país tras la guerra contra España, justificando la organización de reuniones para comentar y discutir las noticias llegadas por correo-, en donde destaca el caso del peluquero Vicente Lulié (Torres Puga, 2005, pp. 67-78). Sin embargo, no fue esta la única causa identificada. En el caso de Pedro Burdales, se reconoce su favorecimiento a los francmasones (Ferrer, 1973, pp. 46-52) y, en el de Juan Laussel una presunta pertenencia a la masonería. Si bien, en ni uno de los casos enunciados se hará visible el hecho de que la acusación por masonería llega a ser demostrable en su totalidad, esta situación no fue impedimento para que la masonería adquiriera nuevas representaciones en el imaginario reinterpretado y asimilado por la Nueva España, gracias al legado europeo transmitido por España.

Imaginario en torno a la masonería en el México Independiente

Consideraciones finales y conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos observado cómo en el escenario europeo se fue gestando y desarrollando el imaginario histórico social en torno a la masonería, durante el siglo XVIII y los primeros años del siglo XIX, sin olvidar el proceso que siguió para llegar a la Nueva España a través de la herencia hispánica. Asimismo, ha podido advertirse cómo algunas representaciones se van privilegiando sobre otras en el entramado que conforma y difunde el imaginario social.

En nuestra propuesta, gracias a la historia de las mentalidades, también podemos establecer una relación de estas ideas acerca de la masonería con el momento histórico en donde se producen, porque al representar a la orden de tal o cual manera, se lo hace en función de la

⁵² Carlos Francisco Martínez Moreno, “Logias masónicas en la Nueva España”, *REHMLAC (Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña, Universidad de Costa Rica)*, Vol. 3, Nº 2, San José, Costa Rica, Diciembre 2011-Abril 2012, p. 261.

⁵³ Las bulas papales del siglo XVIII contra la masonería, producidas por Clemente XII y Benedicto XIV, fueron dadas a conocer en México en el año 1822, por medio de la Imprenta Americana de Don José María Betancourt.

relación dialéctica de los sujetos con sus instituciones resultado de un momento histórico determinado.

En la Nueva España del siglo XVIII, no podemos aludir a una difusión efectiva de un imaginario en torno a la masonería como pudo serlo en Europa. Más bien, antecede a la presencia institucional de la orden, un conocimiento de ella a partir de la difusión de ideas heredadas por la metrópoli. De tal suerte, el proceso de interpretación, asimilación y uso de este imaginario hispánico predispuso en la Nueva España el rechazo que, antaño, acompañaba las posturas de las autoridades eclesiástica y civil ante la profusión de ideas emanadas de la literatura antimasonónica.

Los temores desatados luego del estallido de la Revolución francesa ante la presencia de franceses y masones vecindados en territorio novohispano, en unión a las ideas difundidas a través de la literatura antimasonónica europea, permitieron, de alguna manera, que la Nueva España/México participara de la discusión y el conocimiento de la masonería, basada en sus propias experiencias y necesidades, al generar respuestas ante la propia imagen que tuvieron de la orden.

A partir de este momento, resultado del imaginario, la masonería cobraría importancia en procesos de construcción de sentido ante la necesidad de ofrecer repuestas en la construcción de discursos, mismos que fueron alimentados por el discurso antimasonónico surgido desde los inicios de la orden.

Finalmente, en la revisión de la literatura antimasonónica (bulas, decretos reales, procesos inquisitoriales, obras literarias, prensa) permite destacar la forma de expresión de las ideas entorno a la masonería al revelar el por qué lo dijeron, cómo lo dijeron, para qué y en que medios lo hicieron resultados de sus condiciones históricas, por eso cada uno de los textos revisados constituye en sí mismo un hecho histórico para la proyección y difusión de un imaginario.

Referencias

- Alamán, Lucas (1852), *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro Cultural Helénico, edición facsimilar de la 1ª ed., 5 vols.
- Anderson, James y DÉSAGULIERS, Jean Théophile (1936), *Constitución de los francmasones*, trad. por Climent Terror, Federico, Barcelona. [Recurso en línea]. Disponible en: https://www2.uned.es/dptohdi/museovirtualhistoriamasoneria/3documentos_fundacionales/constituciones%20anderson%201723.pdf
- Anónimo (1820) *Examen crítico de las causas de la persecución de los francmasones, y explicación de las Bulas de los Sumos Pontífices Clemente XII y Benedicto XIV*, Madrid, Imprenta de Vega y Compañía. [Recurso en línea]. Disponible en: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/26078/1/FA.Foll.005.513.pdf>
- Barruel, Agustín de (1813), *Memorias para servir a la historia del jacobismo*, Villafranca del Bierzo, tomo II. http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10073045
- Benedetto XIV (1751), *Bolla del sommo pontefice Benedetto XIV. Providas Romanorum*, Roma, presso Santa Maria Maggiore. Recuperado de: <https://w2.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/bolla--i-providas-romanorum--i---18-marzo-1751--il-pontefice-con.html>
- Bustamante, Carlos María de (1985), *Cuadro histórico de la Revolución de México*, México, Instituto Cultural Helénico, Fondo de Cultura Económica, TOMO V.
- Carlos VII/Carlos III (1751), “Edicto contra la sociedad de los masones por el Rey de Nápoles, Carlos VII, futuro Carlos III de España”, Nápoles, Archivio Segreto Vaticano, *Napoli*, vol. 234, fols. 308-310, FERRER BENIMELI, José Antonio, *La masonería española*, España, Ediciones Istmo, 1996, pp. 28-29. [Colección. La Historia en sus textos].
- Carta de N. a un amigo sobre los Francmasones*, Madrid, Noviembre 12 de 1753, en *Miscelánea Tomo XX* [manuscrito], 1701-1800 [ca], p. 297. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000134868&page=1>
- Clemente XII (1738), “Bula *In Eminentissimi* de Clemente XII: Primer documento pontificio por el que se condena a los francmasones bajo pena de excomunión”, Roma, Archivio Segreto Vaticano, *Bandi sciolti*, Serie I, 35, Museo Virtual de Historia de la masonería. [Recurso en línea]. Disponible en: https://www2.uned.es/dptohdi/museovirtualhistoriamasoneria/9religion_y_masoneria/bula%20in%20eminenti.htm
- Cliquet, José Faustino (1787), *Opúsculo moral, explicación de los casos reservados en los obispados del Reyno de Galicia, y otros adherentes, Astorga, León y Toledo: Con catorce Quaestitos morales que hizo un Discípulo á su maestro*, segunda edición, Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://liburutegibiltegi.bizkaia.eus/bitstream/handle/20.500.11938/77281/b11119627.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Consejo de la Inquisición (1748), “Acuerdo de la Inquisición para incluir una nueva cláusula sobre masonería, en los edictos sobre herejías”, Archivo Histórico Nacional, Madrid, *Inquisición*, Libro 531, Fol. 323, en FERRER BENIMELI, José Antonio, *La masonería española*, España, Ediciones Istmo, 1996, p. 27. [Colección. La Historia en sus textos].
- Consejo de la Inquisición de España (1751), “Circular del Consejo de la Inquisición de España contra los Francmasones”, en MEDINA, J. T., *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Chile*, 1952, pp. 633-634, FERRER BENIMELI, José Antonio, *La masonería española*, España, Ediciones Istmo, 1996, p. 33. [Colección. La Historia en sus textos].
- Cura de Molango (1793), “Denuncia del Cura de Molango ante el Inquisidor General de México contra Pedro Burdales, acusado de masón”, Molango, Archivo General de la Nación, México, *Inquisición de México*, Proceso de Pedro Burdales, en FERRER BENIMELI, José Antonio, *La masonería española*, España, Ediciones Istmo, 1996, pp. 36-37. [Colección. La Historia en sus textos].
- Feijoo y Montenegro, Jerónimo Benito (1781), *Cartas eruditas y curiosas, en que, por la mayor parte se continua el designio del Theatro critico universal, impugnando, o reduciendo a dudosas, varias opiniones comunes, dedicadas opciones comunes. Dedicadas a la Reyna nuestra señora doña María Bárbara de Portugal, por mano del excelentísimo señor marques de la ensenada, caballero del toyson de oro, de Consejo de Estado, Secretario del Despacho Universal, de Guerra, Marina, Indias, Hacienda. Escritas por el muy ilustre senior don fray Benito Gerónimo Feijoo, maestro general de la religión de San Benito, del consejo de su majestad*. Tomo cuarto, edición corregida y aumentada, Madrid: Imprenta de Blas Román, Impresor de la Real Academia de Derecho Español y Público. [Recurso electrónico]. Disponible en: <http://132.248.9.195:8080/fondoantiguo5/1205501-659031/JPEG/Index.html>
- Fernández Pomposo de San Salvador, Agustín (1822), *Desengaños que a los insurgentes de N. España seducidos por los francmasones agentes de Napoleon, dirige la verdad de la religion catolica y la experiencia. Escritos por el Dr. D. Agustín Pomposo Fernández de San Salvador*, México, en la oficina de D. Mariano de Zuñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169478&page=1>
- Fernando VI (1751), “Real Decreto de Fernando VI prohibiendo las Congregaciones de los Francmasones”, Archivo Histórico Nacional, Madrid, *Osuna*, 3117; *Consejos*, Alcaldes de Casa y Corte, año 1751, fols. 314-315; *Consejos*, libro 1480, fols. 355-6; libro 1516, núm. 66, en FERRER BENIMELI, José Antonio, *La masonería española*, España, Ediciones Istmo, 1996, p. 32. [Colección. La Historia en sus textos].
- Fernando VII (1812), “Real Cedula contra la Masonería”, Cádiz, México, Archivo General de la Nación, *Reales Cédulas*, Vol. 206, Exp. 50, Fols. 56-57, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, Segunda serie, Tomo VII, Núm. 3, México, Secretaria de Gobernación, Archivo General de la Nación, Palacio Nacional, 1966

- Fernando VII. (1814), “Manifiesto del Rey, declarando por nula y de ningún valor y efecto la Constitución de las llamadas Cortes generales y extraordinarias de la nación; disponiendo al mismo tiempo lo que ha de observarse, à fin de que no se interrumpa la administración de Justicia y el orden político y gubernativo de los pueblos”, Valencia, 4 de mayo de 1814, en BALMASEDA, Fermín Martín de, *Decretos del Rey Dn. Fernando VII. Año primero de su restitución al trono de las Españas. Se refieren todas las reales resoluciones generales que se han expedido por los diferentes ministerios y consejos desde 4 de mayo de 1814 hasta fin de diciembre de igual año. Por Don Fermín Martín de Balmaseda*, Tomo primero, De orden de S. M., Madrid, Imprenta Real, 1816, pp. 1-8. [Recurso en línea]. Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.89097914725&view=image&seq=5> Consultado el 17 de junio de 2020
- Ferrer Benimeli, José Antonio, *La masonería española*, España, Ediciones Istmo, 1996, pp. 29-31. [Colección. La Historia en sus textos].
- Ferrer Benimelli José Antonio (1937), *Masonería e Inquisición en Latinoamérica durante el Siglo XVIII*, Universidad Católica “Andrés Bello”, Instituto de Investigaciones Históricas, Caracas, pp. 5-60.
- Ferrer Benimelli José Antonio (1986), *La Masonería española en el siglo XVIII*, Madrid, España, Siglo Veintiuno Editores, Segunda Edición.
- Ferrer Benimelli José Antonio (1995), “La antimasonería en España y América latina: intento de síntesis”, en *La masonería española entre Europa y América: VI Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española*, Vol. 1, pp.405-416. [Recurso en línea]. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=962762>
- Ferrer Benimelli José Antonio (1996), *La masonería española*, España, Ediciones Istmo, pp. [Colección. La Historia en sus textos].
- Ferrer Benimelli José Antonio (1998), “El discurso masónico y la Inquisición en el paso del siglo XVIII al XIX”, en *Revista de la Inquisición*, n.º 7, pp. 269-282. [Recurso en línea]. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157818>
- Ferrer Benimelli José Antonio (2010), “Relaciones iglesia católica y masonería: un conflicto sin resolver”, en *La masonería como problema político religioso. Reflexiones históricas*, Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala/Comisión estatal de las conmemoraciones, Tlaxcala/Universidad Autónoma de Tlaxcala/Embajada de España, Consulado de España en Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala, México, pp. 143-160.
- Ferrer Benimelli José Antonio (2015), *Masonería, iglesia, revolución e independencia*, prefacio de Jorge Valencia Jaramillo, posfacio de Óscar de Alfonso Ortega, primera edición, Bogotá, D.C., Editorial Pontificia Universidad Javeriana, pp. 216. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://www.digitaliapublishing.com.pbidi.unam.mx:8080/visorepub/44303>

- Ferrer Benimelli José Antonio (2018), “Prohibiciones masónicas papales, reales y la Constitución de Cádiz”, en José Luis Soberanes Fernández y Carlos Francisco Martínez Moreno (Coords.), *Masonería y sociedades secretas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Ferrer Benimelli José Antonio. (S.f.). “El masón. Hombre de la Ilustración”, en José Ignacio Cruz (ed.), *Masonería e Ilustración. De siglo de las luces a la actualidad*, España, Universitat de València.
- Gregorio XVI (1832), *Enciclica del sommo pontefice Gregorio XVI. Mirari Vos*, Roma, presso Santa Maria Maggiore. Recuperado de: <https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>
- Herrejon Peredo, Carlos (1991), “La Revolución Francesa en sermones y otros testimonios de México, 1791-1823”, en ALBERRO, Solange; HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia y TRABULSE, Elías, *La Revolución francesa en México*, México, El Colegio de México, pp. 97-110. [Recurso en línea]. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnpkv.8>
- Jacob, Margaret, “La Ilustración como se vivió: Reformadores masónicos europeos de finales del siglo XVIII”, en *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña (REHMLAC)*, Vol. 3, Núm. 1, Mayo 2011-Noviembre 2011, pp. 33-45. [Recurso en línea]. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6585/6276>
- Le Goff, Jacques, “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en LE GOFF, Jacques y NORA, Pierre (Coords.), *Hacer la Historia*, Vol. III, Barcelona, España, Editorial Laia, 1974. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://ares.unimet.edu.ve/derecho/fpep12/apoyo/Las%20mentalidades.pdf>
- León XII (1825), *Bolla del sommo pontefice Leone XII. Quo Graviora*, Roma, presso San Pietro. Recuperado de: <http://www.vatican.va/content/leo-xii/it/documents/bolla-quo-graviora-13-marzo-1825.html>
- Mellafe, Rolando, “Historia de las mentalidades: Una nueva alternativa”, *Cuaderno de Historia 2*, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Julio, 1982, pp. 97-107. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/139321/Historia-de-las-mentalidades-%20una-nueva-alternativa.pdf?sequence=1>
- Mora, J. (1837), *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano*, París, Librería de Rosa, Reproducción electrónica. México: UNAM, Dirección General de Bibliotecas, 2011.
- Mora, José María Luis, *Papeles inéditos y obras selectas del doctor Mora: Cartas íntimas que durante los años 1836 hasta 1850 le dirigieron los sres. Arango y Escandón*,
- Pío IX (1846), *Enciclica Qui Pluribus del sommo pontefice Pío IX*, Roma. Recuperado de: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>

- Pío IX (1849), *Allocuzione, Quibus, Quantisque del sommo pontefice Pio IX*, Roma. Recuperado de: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-quibus-quantisque-20-aprile-1849.html>
- Pío IX (1849), *Enciclica Nostris et Nobiscum del sommo pontefice Pio IX*, Napoli, nella Villa di Portici. Recuperado de: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-nostis-et-nobiscum-8-dicembre-1849.html>
- Pío VII (1821), *Bolla Ecclesiam Jesu del sommo pontefice Pio VII*, Roma, presso Santa Maria Maggiore. Recuperado de: <https://w2.vatican.va/content/pius-vii/it/documents/bolla-ecclesiam-a-jesu-13settembre-1821.html>
- Pío VIII (1829), *Enciclica Traditi Humilitati del sommo pontefice Pio VIII*, Roma, presso San Pietro. Recuperado de: <http://www.vatican.va/content/pius-viii/it/documents/enciclica-traditi-humilitati-24-maggio-1829.html>
- Porset, Charles (1989), “La Masonería y la Revolución Francesa: del mito a la realidad” (Universidad de París-Sorbonne), en J. A. Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería, Política y Sociedad. Actas del III Symposium de Metodología aplicada a la Historia de la Masonería Española*, Zaragoza, Vol. I, pp. 231-244.
- Rávago y Noriega, Francisco, “Memorial del confesor real, P. Rávago, sobre los francmasones, dirigido al Rey de España, Fernando VI, Madrid, junio de 1751, LEGUINA, E., *El P. Rávago, confesor de Fernando VI*, Madrid, 1876, pp. 45-66,
- Reinalter, Helmut (1990), “La Masonería y la Revolución Francesa”, en José Antonio Ferrer Benimelli (coord.), *Masonería, Revolución y reacción*, vol. 1, pp. 29-37.
- Sarria y Alderete, Juan de, *Sermón moral sobre el evangelio de la dominica infraoctava de epifanía, predicado en presencia del Exmo. señor Virrey de esta Nueva España y de la real audiencia de México en el real convento de religiosas de Jesús María de dicha ciudad dia 11 de enero de 1795: en la primera de las tres solemnidades con que dichas religiosas celebran anualmente a Jesús perdido y hallado en el templo entre los doctores*, México, Oficina de Don Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, 11 de enero de 1795, pp. 72. [Recurso en línea]. Disponible en: https://catalogo.iib.unam.mx/exlibris/aleph/a23_1/apache_media/GUN3LDIC9D685ITFPNGGED3JK4AULH.pdf y <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=000087456&page=1>
- Schifter, Liliana; ACEVES, Patricia et BRET, Patrice, “L’inquisition face aux Lumières et à la révolution française en Nouvelle-Espagne: Le dossier et le procès d’Esteban Morel (1781-1795)”, *Annales historiques de la Révolution française*, 365, No. 3, Juillet-Septembre 2011, *Lumières et révolutions en Amérique latine*, pp. 103-127. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://journals.openedition.org/ahrf/12117>
- Secretaría de Gobernación (1966), *Boletín del Archivo General de la Nación*, Segunda serie, Tomo VII, Núm. 3, México, Secretaria de Gobernación, Archivo General de la Nación, Palacio Nacional.
- Soberanes Fernández, José Luis y Martínez Moreno, Carlos Francisco (Coords.) (2018), *Masonería y sociedades secretas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 407.

- Solar, Felipe Santiago del (2018), “Construyendo al enemigo. El escrito antimasónico en la España del siglo XVIII”, en *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* (REHMLAC), Universidad de Costa Rica, vol. 9, núm. 2, Recuperado de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/31607>
- Torres Puga, Gabriel (2005), *Centinela mexicano contra Francmasones. Un enredo detectivesco del licenciado Borunda en las causas judiciales contra franceses de 1794*, México, EHN 33, pp. 57-94.
- Torrubia, José (1751), *Centinela contra francs-massones. Discurso sobre su origen, instituto secreto y juramento. Descubrese la cifra con que se escriben, y las acciones, señales y palabras con que se conocen. Impugnarse con la pastoral del Ilustrísimo Señor Don Pedro Maria Justiniani, Obispo de Vintimilla*, Madrid, Imprenta de Don Agustín de Gordejuela y Sierra, Calle de los Preciados. Recuperado de <http://132.248.9.195:8080/fondoantiguo4/1206062-651853/JPEG/Index.html>
- Vázquez Semadeni, María Eugenia *La imagen pública de la masonería durante la lucha por la independencia novohispana*. Ponencia presentada en el *I Simposio internacional de historia de la masonería y sociedades patrióticas latinoamericanas y caribeñas*; Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz, Universidad de la Habana, Cuba, 7 de Diciembre de 2007. [Recurso en línea]. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292011000100007#nota
- Victoria Hidalgo Nieto (1987), “Masonería y libertad de asociación”, en José Antonio Ferrer Benimeli (Coord.), *La masonería en la España del siglo XIX*, vol. 2, España, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, pp. 409-424.
- Zavala, Lorenzo de (c. 2007), *Ensayo histórico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, Mairena del Aljarafe, Sevilla, Extramuros, Tomos I y II.
- Zeballos, Fernando de (1775), *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo, materialismo, y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos y sus regalias, contra los magistrados y potestades legítimas. Se combaten sus máximas sediciosas, y subversivas de toda sociedad y aun de la humanidad*, Vol. 1, Madrid, Imprenta de D. Antonio de Sancha, pp. 488. [Recurso en línea]. Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.31822035063452&view=image&seq=60>

XII Capítulo

Los imaginarios toponímicos inmateriales instituidos, instituyentes e imaginados de los veinticuatro estados de Venezuela

Luis Alfonso Rodríguez Carrero¹

Resumen

La investigación se centra, desde una mirada castoridiana, en encontrarse con la concepción del ser humano-individuo, quien posibilita el pensamiento de la imaginación como acto, nominando objetos, expreso en cosas, lugares, entre otros, y sujetos, que refieren a ese ser humano desde el género, condición social, económica, política, religiosa, entre otras formas de manifestación en la vida cotidiana. La suma de esas imaginaciones establece en el ser humano-socializado un imaginario, como hecho del logo, que forma el universal concreto, siendo el caso de estudio, el imaginario toponímico, parte de esa imaginación sobre los objetos. Ahora bien, ese imaginario se manifiesta en imaginarios, ya sean instituidos, instituyentes e imaginados, como praxis en sociedades particulares. De ese modo, se plantea un acercamiento a los imaginarios toponímicos de los veinticuatro estados de la geopolítica venezolana y a su vez, los nuevos Eidos o imaginarios instituyentes que se edifican actualmente desde la oficialidad, tanto en leyes como en los políticos; al igual que, los imaginados por algunos de esos políticos. Aunado a eso, esas nominaciones, son manifestaciones inmateriales brindadas por las palabras, centro de atención. El proceso de acercamiento contemplado lleva a una mirada epistémico-metodológica holística, desde la percepción de Hurtado de Barrera (2010), quien la ubica en un nivel aprehensivo, con incidencia en una investigación analítica.

Palabras claves: imaginarios, topónimos, material, inmaterial, estados, Venezuela.

¹ Doctor en Ciencias Humanas, Magister en Estudios Sociales y Culturales de los Andes, Magister en Historia, Teoría y Crítica de Arquitectura, Especialista en Patrimonio Cultural, Diplomado en Turismo Local, Licenciado en Letras, mención Historia del Arte. Profesor de pregrado en las carreras de Artes Visuales y Diseño Gráfico de la Facultad de Arte de la Universidad de Los Andes-ULA. Coordinador de la Maestría en Museología, convenio ULA-UNEFM y de la Especialidad en Propiedad Intelectual. Director del Centro de Investigaciones en Propiedad Intelectual-CIPI y del Grupo de Investigaciones en Patrimonio-GIP, miembro del consejo directivo del Postgrado en Estudios Sociales y Culturales de los Andes, profesor en esos postgrados y en la Maestría de Desarrollo Agrario. Aunado a eso, es Coordinador de la Comisión Humanística del Centro de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes-CDCHTA, Secretario (electo) de Asuntos Culturales de la Asociación de Profesores de la Universidad de Los Andes-APULA, Director del Museo de Arte Colonial de Mérida y miembro de la Red Iberoamericana de Imaginarios y Representaciones-RIIR. Publicaciones nacionales e internacionales, que lo acreditan como investigador PEI-ULA PEII-ONCTI, con reconocimientos por la Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología-FUNDACITE del premio Ciencias de las Ideas del año 2016, el municipio Libertador del estado Bolivariano de Mérida lo reconoció como Ciudadano Meritorio en el 2018 y Ciudadano Honorífico en el 2008, entre otros reconocimientos.

Iniciando el camino de los imaginarios toponímicos

Todo inicio bien enfocado debe estar centrado en el rumbo que se quiere tomar, por ello este trabajo es una proyección, actualizando uno de los tópicos trabajados en la tesis doctoral (Rodríguez, 2019), siendo el caso de los imaginarios toponímicos de los estados de Venezuela, que en la actualidad se conforma de veinticuatro (24) estados, en su división geopolítica y en los cuales se han evidenciado, en la gran mayoría la permanencia de sus nombres de antigua data, en otros el deseo de cambiarlos arbitrariamente por ideales infundados y finalmente, en uno, el cambio de sus nombre, por parte de los políticos y las leyes, de la parroquia al del estado, quedando desplazado este último o en un ocultamiento como lo señala Castoriadis (1997). De ese modo, se encuentran, desde la mirada de Castoriadis (1998) con imaginarios instituidos, imaginados, desde lo trivial y lo radical, e instituyentes.

Para ese encuentro de saberes con la ciencia es necesario, en principio, vislumbrar de manera puntual, la percepción de imaginación, imaginario e imaginarios, entendidos como procesos consecutivos y generados de comprensión. Seguidamente, ya al adentrarse en los imaginarios, entender las nociones de instituidos, instituyentes e imaginados. El esclarecimiento de los términos, como aproximaciones, lleva a mostrar los imaginarios toponímicos, que responde a un acercamiento de esos objetos valorados por el ser humano-individuo y con repercusión en el ser humano socializado, que marca una transición del acto al hecho y del hecho a la acción o acciones de cada sociedad particular.

La imaginación como acto de creer

La noción de imaginación se ha asociado con la capacidad del ser humano de copiar, emular e imitar, práctica reconocida desde culturas ancestrales. Ahora bien, desde esa mirada, según Rodríguez (2019), esa práctica es común a todos los animales. Por ello, Aristóteles, citado por el mismo Rodríguez, refiere que, la imaginación se distingue del resto de las propiedades cognitivas; puesto que, esta siempre está ausente y sus efectos son casi en su mayoría falsos, además que, ella no se inscribe en el pensamiento lógico, llegando a afirmar que, la imaginación “...no consiste ni en inteligir, ni en enjuiciar” (p.85). Sin embargo, en esa misma apreciación, Aristóteles reconoce que, la imaginación es un movimiento producido por la sensación en acto, con raíz etimológica de *phantasia*, que en esencia procede de *pháos*, que es luz, adjudicándosela a la vista, porque se supedita a la luz. En consecuencia, la visión aristotélica de la imaginación se encarna en el deseo, como medio para moverse en el objeto deseado.

La mirada de Aristóteles sobre la imaginación, según Rodríguez (2019), es organizada por Castoriadis en dos tipos de imaginación: la trivial y la radical, renombrándolas como la segunda y la primera, en ese mismo orden. La imaginación trivial o segunda, es la cual, según Castoriadis, desde esa visión aristotélica, las sensaciones son la matriz y, por ende, susceptible de verdad o error. De ese modo, el autor se encuentra con tres tipos de sensaciones: 1.- las sensaciones de los sensibles propios, que alude a lo verdadero, tal como el color; 2.- las sensaciones de los objetos, que se dan por similitud, tal como el sol-amarillo-Ra; y 3.- las sensaciones de los comunes, que infieren posibilidades de error considerables.

En lo concerniente a la imaginación radical o primera, según Rodríguez (2019), refiere que Castoriadis exalta en Aristóteles el reconocimiento de la no distinción entre lo sensible y lo inteligible; al igual que, la no relación con lo verdadero y lo falso. Aunque, señala que, la visión castoridiana discrimina el desconocer de Aristóteles de la imaginación como fuente de creación; pues la ubica en la producción de lo estable y lo mismo, solo identificándola en el dominio ontológico gratuito manifiesto en el arte. En ese devenir, con la filosofía moderna se reabre la discusión sobre la imaginación, con los filósofos alemanes: Immanuel Kant, Johann Fichte, Georg Hegel y Martin Heidegger, aunque los tres primeros los ubica Castoriadis, con inclinación hacia la imaginación segunda; siendo que, convierten a la memoria en lo psicológico. Por su parte, a Kant, se le reconoce la introducción del término de imaginación trascendental, pero sin profundización, tratado por Heidegger, quien lo coloca como base de una estructura piramidal, junto a la sensibilidad y al entendimiento, desde el cual produce objetividad, pero no formación de objetos, siendo una imaginación productiva, pura y trascendente.

En consecuencia, eso que se llama imaginación radical o primera, según el mismo Rodríguez (2019), es entendida por Castoriadis como la rebeldía a la determinación; por tanto, es inconexa con la sensibilidad y el pensamiento; además de ser el sustituto del objeto-materia; pero, si la presencia efectiva de ese objeto. Esto hace que, para esa visión castoridiana, la imaginación y el fantasma, sean polos y también síntesis; construyendo la potencia que, al conocer y moverse, con la cual fija una condición ontológica, la sujeta a la forma y a la materia. Esto abre el camino al acercamiento seguidamente, a la noción de imaginario.

El imaginario como hecho de crear

Según Rodríguez (2019) el imaginario como noción, corresponde a un universal concreto, que forma parte del gen humano y que, acompañado con el adjetivo calificativo de social, introducido por Castoriadis, crea dos corrientes. La primera corriente de esa noción de imaginario, está asociada a lo inventado absoluto o a la imagen matérica. La segunda corriente, se enfoca a los deslizamientos o desplazamientos de sentido, donde comúnmente unos símbolos son investidos con otras significaciones. Sin embargo, en las dos corrientes, se pone de manifiesto: la separación de lo real, los elementos no racionales y la creación propia de cada sociedad. De ese modo, es una creación histórico-social, refiriéndolo histórico a los encadenamientos con otras culturas, y social, porque se da en cada una de esas sociedades, pero no se reduce a ellos.

Esto permite adentrarse en ese individuo socializado desde las instituciones y las significaciones sociales, tal como lo expone Castoriadis y es reseñado por Rodríguez (2019). En consecuencia, la institución, es parte de la labor humana instituida, desde la cual se levanta la nueva institución en las sociedades particulares. Un ejemplo tácito de esa institución es el lenguaje, que es el medio de interacción humano, por estar enfocado en esta especie. Ahora bien, ese lenguaje, tiene expresiones propias en cada lugar, creando; por ende, nuevos Eidos o nuevas significaciones. Esas dos preposiciones sociales, las instituciones y las significaciones, que son comunes en todos los tipos y espacios, lleva a marcar, por ende, la presencia de aquello que se nomina como imaginarios sociales, punto a desarrollarse a continuación.

Los imaginarios como acciones de recrear

La síntesis práctica de la imaginación y el imaginario, la primera entendida como el acto de crear del individuo y el segundo, como el hecho de crear de la sociedad, mirada como una totalidad, se concreta en los nominados imaginarios sociales. Esos imaginarios toman presencia gracias a las instituciones y las significaciones que, desde el tópico tratado de la toponimia, serían por medio del lenguaje y las significaciones, expresadas en sus diversas formas. Ahora bien, la construcción de la noción de imaginarios sociales, según Rodríguez (2019), se produce en Iberoamérica, desde los postulados planteados por Juan Luis Pintos, Enrique Carretero, Manuel Antonio Baeza y Felipe Aliaga, entre otros.

Pintos, citado por Rodríguez (2019), señala que, en las sociedades policontextuales los imaginarios son caminos sociales, que guían la percepción, permiten la explicación y posibilitan la intervención en aquello que se tiene como realidad; siendo caos sociales; puesto que, no se saben lo que son y no se pueden controlar. Carretero, plantea una aleación con la anterior propuesta, llegando a afirmar que, esa experiencia social es aceptada por los miembros como suya. Baeza; por su parte, entiende a los imaginarios como coadyuvantes para propiciar sentidos subjetivos, dados en el pensamiento, el discurso y la acción social. Ahora bien, Baeza comprende la transformación de ese futuro inmediato en pasado, como transformación del espacio vacío, desconocido y homogéneo, en poblado, desconocido y heterogéneo. Así, Aliaga, concibe los imaginarios como realidad construida, legitimada o por legitimar que se suscita por la creatividad y el proceso colectivo.

Estas tres nociones epistémicas de comprensión de la imaginación, el imaginario y los imaginarios, quedan concatenadas en actos, hechos y acciones. De ese modo, el acto, según Rodríguez (2019) es aquello que siempre esta en continuo cambio, es un devenir del crear lo que se imagina, valorado desde la verdad, la seguridad y la existencia; esencia propia del *homo creator*, quien niega lo que es y da lugar a lo que no es. Ese proceso hace que el acto se cree en un presente, transforma un pasado y construye un futuro. Ese estadio lleva a encontrarse con el hecho, como estadio intermedio, propicio del crear y, por ende, del imaginario, donde se vive el pasado, aquello instituido, frente al instituyente, siendo en palabras de Sánchez Capdequí, citado igualmente por Rodríguez, un patrimonio filogenético en continua creación. En consecuencia, el hecho, es un logos, pensamiento o conocimiento del imaginario de la realidad, vivido por la sociedad global. En un último estadio, están las acciones propias de cada sociedad particular, donde el crearse, autocrearse y recrearse es sustento de los imaginarios; siendo la praxis de solventar algo, recurriendo a lo inmaterial, tal como es el caso de estudio, como medio de magmatizar, refiriendo a Castoriadis, a través de la metamorfosis, los ocultamientos o develamientos de instituciones y significaciones.

El adentramiento al escenario de los imaginarios, lleva a encontrarse con las nociones categóricas de imaginarios instituidos, instituyentes e imaginados, donde se muestra lo establecido o estructurado, lo cambiante o en transformación y lo trivial errado desde lo histórico-social.

Imaginarios instituidos

Cuando se refiere a algo instituido, se postula hacia lo estable o lo formal, aquello que ya tiene reconocimiento por las estructuras socio-culturales de cualquier grupo. De ese modo, al volcarse sobre las nociones castoridianas (1997), los imaginarios instituidos son aquellas instituciones y significaciones sociales que su proceso de metamorfosis o develamiento ya ha producido su caos magmático y, por consiguiente, logran el reconocimiento, pero también la tensión a un ocultamiento.

Imaginarios instituyentes

Todo caos, según Sánchez Capdequí, citado por Rodríguez (2019), es propicio para un resurgimiento, donde se entrecruzan, asocian y transforman una serie de protoimágenes, imponiéndose una de ellas. Por ello, los imaginarios instituyentes, en cualquier grupo social, va en contra de cualquier estructura racional y autónoma. Así, se impone la metamorfosis o el develamiento de nuevos Eidos y a su vez ocultan otras instituciones y significaciones.

Imaginarios imaginados

Aunque parece una incongruencia, la institución de los imaginarios imaginados responde a la esfera de las nominadas imaginaciones triviales o segundas que postuló anteriormente Aristóteles en la definición de imaginación; siendo que, al ser llevadas a la práctica, son susceptibles de verdad o error. Esa imaginación, es esclarecida por Castoriadis, igualmente citado por Rodríguez (2019), al llamarla sensaciones y categorizar tres tipos: de los sensibles propios, de los objetos y de los comunes. Esos imaginarios imaginados en su mayoría son imposiciones en la actualidad por grupos de poder político, como decreto o por leyes, y difícilmente son reconocidos por las sociedades particulares.

El reconocimiento nocional de las definiciones macros y sus derivados, permiten; por ende, incursionar a continuación en la noción de imaginarios toponímicos; ingresando ya en el campo de trabajo directo de la praxis sobre un objeto siendo este el de nombrar y marcar lugares, con la doble connotación que repercute en lo inmaterial y lo material, imponiendo la voz y la recreación con las artes plásticas, producto de esa voz.

Imaginarios toponímicos: nombres, objetos y lugares

Esta trilogía de palabras para describir los imaginarios toponímicos, es según Rodríguez (2019), inspirada en el título emblemático de las formas profundas de la cultura de la arqueología de las Ciencias Humanas, Las palabras y las cosas de Michel Foucault; puesto que, los nombres, responde a la conjunción de palabras, y los objetos y los lugares, responde a las cosas, por ser objetos o bienes materiales. De ese modo, la investigación de Rodríguez muestra, como los imaginarios toponímicos están influenciados por distintos tópicos, siendo ellos: 1. el lenguaje, con el cual se nombra un momento histórico social; 2. la taxonomía, que sirve para registrar su revestimiento inmaterial o material y 3. la recreación o autocreación de esos topónimos desde la sociedad particular.

En cuanto a los tópicos, el primero, el lenguaje como nominador, es una función propia del ser humano individuo o socializado por crear, en consecuencia, respuesta del *homo creator*. Por ende, en cada sociedad particular, ese *homo creator* hace la praxis, al recrear los nombres y los objetos en los lugares. Esto es determinante para, según Rodríguez (2019), referir el lenguaje fonético, que responde a los sonidos que propician voces y a su vez, escritura alfabética. Sin embargo, ese lenguaje como institución tiene la particular de presentar una tripartidad en sus significaciones: muchas veces los topónimos son vacíos de significado; otras, con variedad de significado de lo que significa y finalmente, los topónimos con memoria.

Con el lenguaje como soporte institucional de los imaginarios toponímicos, ese *homo creator*, en palabras de Steiner, citado por Rodríguez (2019), se niega a aceptar el mundo tal cual es. Por ello, los imaginarios toponímicos construyen significaciones, que generan taxonomías, segundo tópico a vislumbrar, donde se registra su revestimiento originario de inmaterialidad o materialidad. Esas taxonomías, aplicadas al contexto geopolítico que se establece en esta investigación, toman como referencia en un primer nivel el punto de vista histórico, planteado en cinco categorías: 1.- antes de los europeos y su pervivencia, con dos descriptores, 1.1. topónimos prehispánicos y 1.2. topónimos indígenas recuperados o reinsertados. La segunda categoría, 2.- Conquista, refiere a los nombres impuestos en el momento del primer choque cultural, con cuatro descriptores, 2.1. Siglo XV, 2.2. Siglo XVI, 2.3. Siglo XVII y 2.4. Siglo XVIII.

La categoría 3.- Colonia, responde a los topónimos establecidos a centros poblados hasta 1811, con tres descriptores: 3.1. Siglo XVI, 3.2. Siglo XVII y 3.3. Siglo XVIII. La categoría 4. Repúblicas, se reviste de seis descriptores, por abarcar desde 1811 hasta el 2020, ellos son: 4.1. Primera República (1811-1812), 4.2. Segunda República (1813-1814), 4.3. Tercera República (1817-1819), 4.4. La Gran Colombia (1819-1830), 4.5. Cuarta República (1830-1999) y 4.6. Quinta República (1999-2020). La categoría 5. Interludios de regímenes, refiere a los períodos de conflictos, guerras o dictaduras, teniendo tres descriptores: 5.1. Guerra Liberal (1830-1864), 5.2. Régimen Liberal Amarillo (1864-1887) y 5.3. Caudillismo Andino (1887-1935).

El segundo punto de vista a considerar es el idioma de origen, tomando según Rodríguez (2019), como referencia la taxonomía empleada por el Instituto Geográfico de Venezuela Simón Bolívar-IGVSB; al igual que las planteadas por Trapero, Domínguez y otros; más consideraciones propias, siendo repetitivo de acá en adelante, empleando cuatro categorías. La categoría 1. Topónimos aborígenes, donde están incluidos los antiguos y los reinsertados. La categoría 2. Topónimos hispánicos. La categoría 3. Topónimos de otras procedencias, extranjerismos o neologismos y la categoría 4. Topónimos mixtos.

El tercer punto de vista a describir se corresponde con la motivación del topónimo, vinculado a los datos geoespaciales, tomando como referencia tres categorías: geográficas, biológicas y socio-culturales, con sus respectivos descriptores. La categoría 1. Geográfica, cuenta con tres descriptores: 1.1. fisiotopónimos o topónimos tomados de las características del mismo accidente. 1.2. minerotopónimos, nombre que refieren a minerales y 1.3. Topotopónimos, topónimos que conmemoran a otros topónimos. La categoría 2. Biológica, tiene dos

descriptores: 2.1. zootopónimos, que refieren a nombres de animales y 2.2. fitotopónimos o nombres de la flora.

La categoría 3. Socio-cultural del punto de vista de motivación, congrega cinco descriptores: 3.1. Epotopónimos o nombres de personajes históricos, 3.2. Hagiotopónimos o nombres de personajes del santoral romano, 3.3. Cognomotopónimos o topónimos que aluden a apellidos, 3.4. Mitotopónimos o topónimos animistas y 3.5. Etnotopónimos o nombres de acciones propias de grupos sociales. Los tres puntos de vista anteriores son comunes a todos los topónimos; sin embargo, hay tres puntos de vistas, de los cuales solo se puede inscribir en uno, al menos que sea un topónimo mixto, además que los nombre que reciben esos puntos de vista ya aparecían anteriormente en las categorías, ellos son: geográfico, biológico y socio-cultural.

El punto de vista geográfico, cuenta con seis categorías: la categoría 1. Vinculada con el agua, tiene un descriptor: 1. Hidrónimos o nombres que identifican cuerpos o corrientes de agua. La categoría 2. Vinculada con la tierra, presenta cinco descriptores: 2.1. actinónimos o nombre de accidentes costeros, 2.2. Insunónimos o nombres aplicados a islas, archipiélagos y cayos, 2.3. Orónimos o nombres de lugares orográficos, 2.4. Espeleónimos o nombres de cuevas o formaciones hipogeas y 2.5. Corónimos o nombres que se aplican a regiones. La categoría 3. Vinculada a la vialidad, reúne un descriptor, 3.1. Odónimos o nombres de la red vial. La categoría 4. Vinculada a la geografía humana desarrolla un descriptor, 4.1. astinóminos o nombres de accidentes poblados. La categoría 5. Vinculada con la cosmogonía, con un descriptor, 5.1. Selenóminos o nombres alusivos a accidentes lunares. La categoría 6. Vinculada con el aire, presente como descriptor 6.1. Neumapónimos o nombres asociados con el viento.

El punto de vista biológico plantea dos categorías: zoonimía y fitonimía. La categoría 1. Zoonimía muestra diecisiete descriptores: 1.1. Animales domésticos ganado, 1.2. Animales domésticos de carga o labor, 1.3. Animales domésticos de vigilancia, ayuda o compañía, 1.4. Animales domésticos de corral, 1.5. Animales silvestres invertebrados, 1.6. Animales silvestres pez, 1.7. Animales silvestres anfibio, arácnidos o reptiles, 1.8. Animales silvestres ave, 1.9. Animales silvestres mamífero, 1.10. Actividad de animal doméstico, 1.11. Actividad de animal silvestre, 1.12. Objeto o sustancia de animal doméstico, 1.13. Actividad de animal silvestre, 1.14. Objeto o sustancia de origen de animal doméstico, 1.15. Objeto o sustancia de origen de animal silvestre, 1.16. Colectivo de animal doméstico y 1.17. Colectivo de animal silvestre.

En este mismo punto de vista, la categoría 2. Fitonimia, agrupa veinte descriptores, ellos son: 2.1. Presencia vegetal, 2.2. Ausencia vegetal, 2.3. Colectivo de árboles, 2.4. Colectivo de arbustos, 2.5. Colectivo de sub-arbustos, 2.7. Colectivos de hierbas, 2.8. Árbol silvestre, 2.9. Árbol frutal, 2.10. Árbol ornamental, 2.11. Repoblación con especies reintroducidas, 2.12. Arbusto silvestre, 2.13. Arbusto frutal, 2.14. Arbusto ornamental, 2.15. Arbusto utilitario, 2.16. Sub-arbusto silvestre, 2.17. Sub-arbusto ornamental, 2.18. Hierba silvestre, 2.19. Producto vegetal natural y 2.20. Producto vegetal elaborado.

Finalmente, el punto de vista socio-cultural agrupa dos grandes categorías: antroponimia y de referencia socio-económica. La categoría 1. Antroponimia se constituye de diecinueve descriptores: 1.1. Personajes prehispánicos, 1.2. Indígenas de la conquista y colonia, 1.3. Indígenas de las Repúblicas, 1.4. Europeos de la conquista, 1.5. Europeos de la colonia, 1.6. Personaje local, 1.7. Personaje relevante pre-republicano, 1.8. Personaje relevante republicano, 1.9. Personaje decimonónico de regímenes, 1.10. Apodo, hipocorístico o diminutivo, 1.11. Nombre familiar o de parentesco, 1.12. Gentilicio español, 1.13. Gentilicio extranjero, 1.14. Nombre de una etnia indígena, 1.15. Nombre de oficio, 1.16. Dignidad civil, 1.17. Cargo eclesiástico, 1.18. Cargo militar, 1.19. Nombre de condición social.

La categoría 2. Referencia socio-económica del punto de vista socio-cultural, reúne veintitrés descriptores: 2.1. Referencia pastoril, 2.2. Referencia agrícola, 2.3. Referencia pesquera, 2.4. Referencia industrial o artesanal, 2.5. Referencia de propiedad, 2.6. Referencia religiosa, 2.7. Referencia comunitaria, turística o comercial, 2.8. Referencia administrativa, 2.9. Obra de fabrica para la defensa, 2.10. Defensa natural, 2.11. Referencia histórica relevante, 2.12. Suceso local, 2.13. Relaciones con Europa, 2.14. Relaciones con África, 2.15. Relaciones con otros lugares, 2.16. Creencia mágico-religiosa, 2.17. Leyenda popular, 2.18. Referencia lúdica o socio-cultural, 2.19. Material, utensilio u objeto, 2.20. Referencia anecdótica, 2.21. Hagiotoponimia, 2.22. Signo religioso y 2.23. Referencia de valor artístico-estético.

La comprensión de la noción de los imaginarios toponímicos y sus formas de abordajes, lleva seguidamente a la contextualización y temporalidad de las unidades de estudio, siendo para este trabajo los topónimos de los veinticuatro estados de la geopolítica venezolana.

Imaginarios toponímicos de los veinticuatro estados de Venezuela

La aproximación a los imaginarios toponímicos de los veinticuatro estados en la geopolítica oficial de regionalización de los estados federales de Venezuela, lleva a demarcar algunas connotaciones generales. En principio, tal como lo refiere Rodríguez (2019), esos veinticuatro estados están organizados en un Distrito Capital, centro de los poderes de la nación, más los otros veintitrés estados, organizados en orden alfabéticos, se denominan: Amazonas, Anzoátegui, Apure, Aragua, Barinas, Bolívar, Carabobo, Cojedes, Delta Amacuro, Falcón, Guárico, Lara, La Guaira, Mérida, Miranda, Monagas, Nueva Esparta, Portuguesa, Sucre, Táchira, Trujillo, Yaracuy y Zulia, y que esos estados fueron clasificados por el Instituto de Patrimonio Cultural de Venezuela en ocho regiones: Orinoco, Oriente, Centro-Oriente, Los Llanos, Capital, Occidente, Los Andes y El Lago; sin embargo, en cumplimiento con los parámetros establecidos para esta investigación, el sistema de organización cambia, planteándose, organizar los estados en imaginarios instituidos de los topónimos de veintitrés estados, imaginario instituyente del topónimo de un estado y controversias con imaginarios imaginados en los topónimos de estados.

Imaginarios Instituidos de los topónimos de veintitrés estados

En la memoria cultural de nuestros entornos ciudadanos la designación de los nombres para los lugares creado un estado de intromisión de las instituciones y las significaciones sociales, que hacen de esos bienes un patrimonio filogenético, desde el derecho consuetudinario; pero también un patrimonio cultural, desde el derecho positivo. En consecuencia, todos los

imaginarios a revisar son bienes de la cultura y en especial los instituido, por estar formalizados en la legislación venezolana. Los veintitrés estados a describir son: Amazonas, Anzoátegui, Apure, Aragua, Barinas, Bolívar, Carabobo, Cojedes, Delta Amacuro, Distrito Capital, Falcón, Guárico, Lara, Mérida, Miranda, Monagas, Nueva Esparta, Portuguesa, Sucre, Táchira, Trujillo, Yaracuy y Zulia.

Amazonas: de guerreras o rompedor de embarcaciones.

El imaginario toponímico de Amazonas, desde el punto de vista histórico, según Salazar Quijada, referido por Rodríguez (2019), aparece por primera vez en la Ley de División Político-Territorial de la República de 1856, ubicándose así en la categoría de interludio de regímenes, bajo el descriptor de la Guerra Liberal (1830-1864); sirviendo allí para designar una provincia. En 1864, según la Constitución del momento, ese topónimo aparece para designar un Territorio Federal, manteniéndose así hasta 1992, cuando es elevado a estado, con la ley especial del 29 de julio. Sin embargo; el topónimo de estado Amazonas, se ubica por tanto en la categoría de las repúblicas, en el descriptor de la Cuarta República (1830-1999), durante el mandato del presidente Carlos Andrés Pérez.

Desde el punto de vista del idioma de origen, la palabra Amazonas, en el significado más aceptado por la oficialidad, se corresponde con la categoría de topónimos de otras procedencias, por inscribirse, según Trapero, citado por Rodríguez (2019), con la cosmogonía griega de las mujeres guerreras. Es una analogía entre unas guerreras indígenas de Guayaquil y las griegas. Aunque, el mismo Trapero refiere que, se asocia con una voz indígena que traduce rompedor de embarcaciones. Ahora bien, esto lleva al punto de vista de motivación del topónimo, inscribiéndolo en la categoría geográfica, dentro del descriptor de los fisiotopónimos, por responder, según Salazar Quijada, citado por el mismo Rodríguez (2019), al nombre del primer río del mundo, que tiene las siguientes características: la mayor extensión de su cuenca, su caudal, anchura, caudal y amplitud para navegar. Aunado a eso, su longitud, lo ubica en el tercero en el mundo.

Desde los puntos de vistas particularizados, este topónimo se inscribe, enfocado en la oficialidad, en el punto de vista socio-cultural, anclado en el descriptor de creencias mágico-religiosas, por el revival grecorromano. Mientras que, desde la otra significación, el topónimo se permita en el punto de vista geográfico, en la categoría del agua, bajo el descriptor de los hidrónimos.

Anzoátegui: de los saúcos al apellido de José Antonio.

Desde el punto de vista histórico, el topónimo se inscribe en la categoría de interludios de regímenes, correspondiéndose según Rodríguez (2019) al descriptor del Gomecismo (1908-1935), siendo que fue designado con ese nombre el espacio geográfico el 4 de agosto de 1909 y apareciendo ratificado en la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de ese año. Ahora bien, el punto de vista del idioma de origen, la palabra es de procedencia vasca; por ende, se inscribe en la categoría de topónimos hispanos. Así, según Salazar Quijada, según el mismo Rodríguez, traduce el lexema lugar de saúcos, que es un arbusto, familias de las caprifoliáceas, los cuales dan un fruto carnoso de color oscuro, teniendo propiedades medicinales.

En lo que respecta al punto de vista de la motivación que originó el nombramiento de ese estado bajo ese topónimo, el mismo se inscribe en la categoría socio-cultural, bajo el descriptor de los cognomotopónimos, por hacer referencia a un apellido de origen de la región de los saucos en España, a quienes se les conoce como los Anzoátegui, pasando a América y, por ende, a Venezuela. El estado recibe ese topónimo por el apellido de José Antonio Calletano de la Trinidad Anzoátegui Hernández (1789-1819), quien fue General de División del Ejército Patriota de la Guerra de Independencia, hijo nativo de Barcelona, capital del estado. El adentramiento a los puntos de vistas específicos, lleva a ubicar a ese topónimo en la categoría socio-cultural, en la categoría de la antroponimia, bajo el descriptor de personaje relevante republicano, de cargo militar; siendo que, su vida pública se desarrolla en el ejército venezolano.

Apure: de afluente de río, olivo silvestre o embarcaciones.

Apure, como topónimo de la geopolítica venezolana, según Rodríguez (2019), aparece por primera vez con la fundación como provincia, el 17 de junio de 1823. En 1824, es conocido como Departamento de Apure; pero, en 1826, pierde esa condición, al integrarse a otro departamento y retornando a su condición de provincia, tal como aparece en la Constitución del Estado de Venezuela de 1830. El 22 de abril de 1864 es elevado ese territorio a la condición de estado y se refrenda en la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1864. Sin embargo, en 1881, Apure pierde su condición de estado, cuando es integrado al Gran estado Bolívar, tal como se muestra en la constitución de ese año. El 27 de abril de 1899, recuperó su condición de estado y es ratificado en la constitución de 1901, manteniéndose así hasta la actualidad. De ese modo, desde el punto de vista histórico, el topónimo se inscribe en la categoría de la Gran Colombia (1819-1830).

El punto de vista del idioma de origen del topónimo, es el segundo por describir, es un lexema que se ubica en la categoría de topónimos aborígenes antiguos, otorgado como un principio del derecho consuetudinario. Apure, está asociado al idioma caribe; pero, con diversidad de imaginarios. El primero, según Delfín Infante, citado por Rodríguez (2019), *Apuri*, traduce brazo o ramal, por ser afluente del río Orinoco. Por su parte, Salazar Quijada, citado por igualmente por Rodríguez, refiere que, proviene de una clase de olivo silvestre, que tiene por nombre científico *capparis*, arbusto con escamas y fruta de color escarlata. Chiossone, citado del mismo modo por Rodríguez, señala que, es adjudicado al quechua *apurimac*, que alude a embarcación.

Ahora en cuanto a la motivación para el topónimo en esa zona, siguiente punto de vista a describir, Salazar Quijada, según Rodríguez (2019) refiere que, el congreso del momento lo adjudicó para exaltar el nombre del principal afluente del Orinoco, el cual nace en Guasualito, gracias a la unión de los ríos Uribante y Sanare. Por último, ya en el ámbito de lo particular de ese topónimo, Apure, por su diversidad de significaciones, se inscribe en el primer caso, en el punto de vista geográfico, bajo la categoría del agua y en el descriptor de hidrónimos. El segundo caso, queda referido en el punto de vista biológico, bajo la categoría de fitonimia, inscrito en los descriptores de arbusto silvestre y frutal. El tercer caso, está asociado al punto de vista socio-cultural, desde la categoría de referencia socio-económica, agrupada en el descriptor de referencia industrial o artesanal.

Aragua: de aracuy o palma panzuda.

El topónimo Aragua, según Rodríguez (2019) desde el punto de vista histórico, se constituye como designador de una entidad geopolítica, el 11 de febrero de 1848, para la provincia de Aragua, manteniéndose así hasta 1864, cuando cambia a la nominación de estado, reafirmado en la constitución de ese año. Sin embargo, dura muy poco en esa condición; puesto que, en 1866, se fusiona Guárico y Aragua, y se crea el estado Guzmán Blanco, reafirmado en la constitución de 1874. Luego en 1899, se recupera su nominación de estado Aragua. En consecuencia, el topónimo se inscribe en la categoría de las repúblicas, bajo el descriptor de la Cuarta República (1830-1999), durante el gobierno de José Tadeo Monagas, quien gobernó entre 1847 y 1851. Por su parte, el nominador de estado Aragua, se registra en la categoría de interludio de regímenes, bajo el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

El punto de vista del idioma de origen, el topónimo Aragua, es vinculado según Rodríguez (2019), a la categoría de toponimia oborigen antigua. Ahora bien, el topónimo tiene distintos significados, siendo los más cercanos, el planteado por Chiossone, citado por el mismo Rodríguez, quien lo vincula al idioma de los caribes o cumanagotos y refiere al chaguaramo, que es una palma y que se escribe *aricuy*. El punto de vista de motivación del topónimo para ese espacio geográfico, por su parte, según Salazar Quijada, citado por Rodríguez, refiere que el nombre fue otorgado exaltando el topónimo del río, el cual se crea en la cordillera de la Costa y desemboca en la parte oriental del lago de Valencia y en los embalses de Zuata y Taguaguay, inscribiéndose en la categoría geográfica y registrándose en el descriptor de los fisiotopónimos. Desde las particularidades del topónimo, según Rodríguez (2019), se inscribe en el punto de vista biológico, bajo la categoría de fitonimia, adscrito al descriptor de árbol silvestre; puesto que, el topónimo Aragua está vinculado al nombre de la palma *aricuy*, propio de la zona.

Barinas: de viento fuerte o cassia espinoamarillo.

Desde el punto de vista histórico, el topónimo Barinas, se adscribe a la categoría Colonial, bajo el descriptor del siglo XVIII y con la designación como estado Barinas, a la categoría de interludios de régimen, bajo el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899). Esto, porque según Rodríguez (2019) es el 15 de febrero de 1786, cuando el gobierno colonial eleva el territorio a la provincia de Barinas, que posteriormente se reconoce en la Constitución de Constitución Política del Estado de Venezuela de 1811 con la misma nominación y en la constitución de 1819. Sin embargo, el 2 de octubre de 1821, se adscribe la provincia al Departamento Venezuela con la creación de la Gran Colombia. Para el 25 de junio de 1824, Barinas pasa a formar parte del territorio del departamento de Apure y luego, el 18 de abril de 1826, es territorio del departamento del Orinoco. El 22 de septiembre de 1830, aparece de nuevo como provincia de Barinas, siendo ratificada con la ley de División Territorial de la Republica de 1856.

La Constitución de los Estados Unidos de Venezuela, según Rodríguez (2019), es con la cual se cambia la nominación de provincia a estado Barinas, topónimo que desaparece en 1866, por estado Zamora, manteniéndose así hasta 1947, cuando la constitución de ese año devuelve el nombre de estado Barinas, manteniéndose así hasta el presente. Desde el punto de Vista del idioma de origen del topónimo Barinas, se da un vuelco, pues el mismo se

inscribe en la categoría de topónimos aborígenes antiguos, del idioma chibcha y con dos acepciones. La primera, asociada a viento fuerte y la segunda acepción, asociada a un arbusto de cassia, que describe Salazar Quijada, citado de igual modo por Rodríguez, como chaparro, desparramado, con flores amarillas, espinoso, abundante en la zona y con varios nombres, siendo el más común espinoamarillo.

La motivación para colocar el topónimo de Barinas a ese espacio geopolítico, es el siguiente punto a de vista a describir. Desde la mirada de Rodríguez (2019), presenta dos acepciones, que plantean a su vez dos categorías distintas. La primera acepción, responde a la categoría geográfica, bajo el descriptor de los fisiotopónimos, por circunscribirse a una característica del espacio, en esta oportunidad los vientos. La segunda acepción y la más aceptada desde la oficialidad, circunscrita en la categoría biológica, por enfocarse en el descriptor de los fitotopónimos o nombres de árboles y arbustos. Para finalizar, al adentrarse en lo específico, reaparecen las dos opciones, con dos puntos de vistas distintos. La primera opción, enfocada en el punto de vista geográfico, se centra en la categoría del aire, desde el descriptor de los neumatopónimos. La segunda, se ubica en el punto de vista biológico, bajo la categoría de la fitotoponimia, y el descriptor de arbusto silvestre.

Bolívar: de vega de avena o vega de molino a apellido de Simón José Antonio de la Santísima Trinidad.

El topónimo Bolívar, desde el punto de vista histórico, se registra según Rodríguez (2019) para ese territorio en la categoría de interludio de regímenes, bajo el descriptor de Revolución Libertadora (1901-1903), en el período de gobernanza de Cipriano Castro y en torno a la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1901. Ahora bien, ese topónimo puede generar confusiones; puesto que, tal como afirma el mismo Rodríguez, ese nombre había sido designado para otros territorios, con el mismo fin. En el caso del actual Distrito Federal, para 1864, fue llamado estado Bolívar, manteniéndose así hasta 1881. Luego, en 1881, pasa a ser el topónimo del estado conformado por las secciones de Guayana y Apure, hasta 1901.

El punto de vista del idioma de origen del topónimo Bolívar, Rodríguez (2019) señala que, se ubica en la categoría de topónimos hispanos; siendo un apellido de origen vasco, que se conforma de dos palabras. La primera con dos acepciones: *olo*, que traduce avena, o *bolu*, que traduce molino. La segunda palabra, responde al sufijo, *ibar*, que traduce vega o ribera. La unión llega a nombrar vega de avena o vega de molino. Cabe preguntarse, qué motivo la designación del topónimo para ese territorio. En principio el topónimo se inscribe en la categoría socio-cultural, respondiendo al descriptor de los epotopónimos; por ser el apellido del hombre más importante de la vida republicana venezolana y latinoamericana. Siendo reconocido en ese sitio, por dos razones principales: que allí Bolívar es reconocido como presidente de la República y se constituye la Tercer República (1817-1819). Ya enfocándose en el trienio de posibilidades, el topónimo se ubica en el punto de vista socio-cultural, bajo la categoría antroponimia y el descriptor personaje relevante republicano.

Carabobo: de palma jipilapa o nombre del cacique Karabo.

Según Rodríguez (2019), el topónimo Carabobo para la entidad geopolítica fue designado el 25 de junio de 1824, con la Ley de División político territorial de la República de Colombia, conocida también como la Gran Colombia, creándose la provincia de Carabobo y manteniéndose así hasta 1881; aunque, con varios desmembramientos de su territorio. La Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1881, cambia la nominación de provincia por estado Carabobo, tal como permanece hasta hoy. Es así que, desde el punto de vista histórico, Carabobo, se inscribe en la categoría de las Repúblicas, bajo el descriptor de la Gran Colombia (1819-1830). Si embargo, el topónimo estado Carabobo, aparece en la categoría de interludio de regímenes, condicionado al descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

Centrándose ahora en el punto de vista del idioma de origen, que según Rodríguez (2019) se registra en la categoría de topónimos aborígenes antiguos. Sin embargo, al intentar buscar su significado etimológico, se encuentran dos acepciones. La primera acepción, según Decarli Rodríguez, citado igualmente por Rodríguez, refiere que el nombre se asocia a una palma que abunda en esas tierras. La cual, según Salazar Quijada, reseñado de igual modo por Rodríguez, el nombre de la palma es jipilapa -carludovica palmata-, siendo originaria de los indígenas caribes. La segunda acepción, según lo reseña el catálogo de patrimonio cultural venezolano de los municipios Diego Ibarra, San Joaquín, citado por Rodríguez, refiere que la palabra es de origen arahuacos, respondiendo al nombre de un cacique, que se llamaba *Karabo*, siendo la unión de *kara*, que traduce linaje y *bo*, que traduce casa o vivienda. De ese modo, responde a la casa de Kara.

El punto de vista de la motivación del topónimo para ese espacio geográfico, según Rodríguez (2019), se debe a la batalla que se libró en ese espacio y que fue tan significativa para la Independencia de Venezuela; pero, aunado a ello, espacio donde abundan las palmas que le signan el nombre o el lugar donde habitó el cacique Karabo. Así, la primera acepción se circunscribe a la categoría biológica, por enfocarse en el descriptor de los fitotopónimos o nombres de árboles y arbustos. Mientras que, la segunda acepción se inscribe en la categoría socio-cultural, bajo el descriptor de los epotopónimos, por ser un nombre de un cacique. Para finalizar, en el campo de las particularidades del topónimo, resaltan dos puntos de vista, marcados por las acepciones anteriores. El primer punto de vista, el biológico, registra la acepción en la categoría de la fitotoponimia y bajo el descriptor de árbol silvestre. La segunda acepción se ubica en el punto de vista socio-cultural, en la categoría antroponimia, bajo el descriptor de personaje indígena relevante.

Cojedes: de cohede o cohaari, que traduce pueblo de ceramistas o coa, o instrumento para cavar en la agricultura.

Según Rodríguez (2019), el punto de vista histórico tiene presencia el topónimo el 3 de marzo de 1855, cuando la Asamblea Legislativa del momento crea la provincia de Cojedes, reconocimiento que se dan en la Ley de División Político-Territorial de Venezuela de 1856, contándose entre las veintiuna provincias. Posteriormente, con la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1864 y la aparición de los veinte estados, uno de ellos es el estado Cojedes; pero, esa consideración va a durar poco tiempo; pues desaparece con la Constitución

de los Estados Unidos de Venezuela de 1881, manteniéndose así hasta 1901, cuando la constitución de ese año lo restituye como estado. Sin embargo, en 1904, con el cambio de constitución, vuelve a desaparecer el estado Cojedes. La Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1909, es en la cual se restablece el estado Cojedes, manteniéndose hasta la actualidad. Por tanto, el topónimo y su nominación acompañada de estado, se inscriben en la categoría de interludios de regímenes; el primero, bajo el descriptor de la Guerra Liberal (1830-1864) y el segundo; bajo el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

El punto de vista del idioma de origen del topónimo Cojedes, según Rodríguez (2019), se registra en la categoría de topónimos aborígenes antiguos; pero con distintas acepciones. La primera acepción, presentada por Salas, según el mismo Rodríguez, refiere que responde a un nombre de un grupo étnico que vivían en la región, quienes eran llamados *cohede o cohaari*. Una segunda acepción, señala que, el topónimo es de origen caribe, constituido de dos palabras: *coa*, que traduce pueblo, gente o nación, y *heri*, que traduce olla cocida o cerámica; por ende, pueblo de cerámica o ceramistas. La tercera acepción, presentada por Salazar Quijada, igualmente referido por Rodríguez, señala que, es origen arauaco y que responde al *coa* o instrumento agrícola empleado para cavar en la agricultura.

Ahora bien, qué motivo la designación de ese topónimo, primero para la provincia y luego para el estado, es el siguiente punto de vista a describir. Según Salazar Quijada, citado por Rodríguez (2019), el nombre de Cojedes fue impuesto para ese espacio geopolítico por el Congreso de la época, en alusión al río que atraviesa el lugar, el cual nace en río Turbio y desemboca en el río Portuguesa. Por tanto, se inscribe en la categoría geográfica, bajo el descriptor de los toponónimos; siendo que, alude a otro nombre, en este caso de un río del lugar. Finalmente, ya desde el ámbito de particularidades del topónimo, con las variables presentes en el idioma, se muestran tres opciones igualmente en los puntos de vista. La primera acepción, *cohede o cohaari*, lo refiere al punto de vista socio-cultural, inscrito en la categoría de referencia socio-económica, bajo el descriptor de referencia étnica. La segunda acepción, igualmente se congrega en el anterior punto de vista; mantiene igualmente la categoría; pero cambia el descriptor a referencia industrial o artesanal, pues describe la función que ese pueblo, como ceramistas. La tercera acepción, ocurre lo mismo que la anterior en cuanto al punto de vista y la categoría, pero cambia el descriptor a material, utensilio u objeto.

Delta Amacuro: de desembocadura del río con presencia de la cotorra.

Según Salazar Quijada, mencionado por Rodríguez (2019), el topónimo Delta Amacuro, aparece en ese espacio geopolítico en 1884, durante el mandato de Guzmán Blanco, quien lo llama Territorio Federal Delta Amacuro, nominación que dura escaso tiempo. El 26 de abril de 1901, nuevamente recupera esa condición de Territorio Federal, manteniéndose así hasta 1991, cuando es elevado a estado Delta Amacuro. En consecuencia, desde el punto de vista histórico el topónimo se registra su momento de aparición en la categoría de interludio de regímenes, bajo el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899). Ahora bien, el topónimo adjunto a la condición de estado, se registra en la categoría de las Repúblicas, bajo el descriptor Cuarta República (1830-1999), durante el mandato de Carlos Andrés Pérez, quien lo decreto estado el 3 de agosto de 1991.

El punto de vista del idioma de origen del topónimo, según Rodríguez (2019), ubica al topónimo en la categoría de topónimos mixtos, por reunir dos nombres de distintas procedencias. El primer topónimo Delta, es un nombre griego, femenino, cuarta letra del alfabeto, relacionada con la desembocadura de un río en forma de abanico. El segundo nombre, Amacuro, es un nombre indígena, asociado a los guaraos, que originariamente era *amacoro*, que traduce presencia de la cotorra. Por tanto, la unión de ambos significados es desembocadura del río con presencia de la cotorra. Esto lleva seguidamente, a encontrarse con el punto de vista de la motivación del topónimo para ese lugar. En principio, que Amacuro, es tomado de San José de Amacuro, capital entre 1901 y 1905 del Territorio Federal, pero además por la abundancia de esas aves en el lugar y delta, por la característica geográfica. Por ende, entra una doble significación, pero ambas con la misma connotación, pues el primero y segundo nombre se inscriben en la categoría de geográfica, bajo el descriptor de los toponímicos.

Finalmente, ya entrando en lo intrínseco y particular del topónimo, el mismo se reviste de dos puntos de vista. Delta, el primer nombre, según Rodríguez (2019), se reviste del punto de vista geográfico, bajo la categoría del agua y el descriptor de los hidrónimos. Por su parte, Amacuro, segundo nombre, responde al punto de vista biológico, en la categoría de zoonimia y el descriptor de colectivo de animal silvestre, por traducir presencia de cotorras.

Distrito Capital: centro de poderes.

El territorio que es centro geopolítico de los poderes, según Rodríguez (2019), tiene reciente data llamándose Distrito Capital. Esa nominación fue otorgada con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en 1999. Sin embargo, en la revisión historiográfica que el autor realiza, se encuentra que, la designación de Distrito, no es de reciente data; puesto que, en la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1864, se crea el Distrito Federal y ratificada en la Constitución de 1881; aunque en su devenir, sufrió varias supresiones. En consecuencia, desde el punto de vista histórico, el topónimo Distrito Capital, se inscribe en la categoría de las Repúblicas, bajo el descriptor de la Quinta República (1999------).

Seguidamente, cabe preguntarse sobre el punto de vista del idioma de origen del topónimo. Según Rodríguez (2019) el topónimo se conforma de dos palabras, ambas de origen latino. La primera, Distrito, originariamente *Distritus*, traduce separar, respondiendo a la manera como se subdivide un territorio, para distribuir y ordenar poderes. La segunda palabra, Capital, de *capitális*, que responde a lo que permanece o pertenece a la cabeza. Es por ello, al unir ambos nombres, en cuanto a sus significados, refieren a centro del poder de la separación. Por consiguiente, el topónimo se inscribe en la categoría de otras procedencias o extranjerismos; aunque se afiance en un idioma en desuso.

El punto de vista de la motivación del topónimo para ese espacio geopolítico, corresponde al escenario que corresponde a continuación encontrarse. La concepción de Distrito, según Rodríguez (2019), es común en varios países del mundo; pero originariamente de influencia francófona, propio del momento en el cual surgió en Venezuela, durante el mandato de Guzmán Blanco. Ahora bien, el adjetivo calificativo Distrito Federal, en sus orígenes, ahora Distrito Capital, dilata la concepción originaria; siendo que, capital, implica centro. Aun así,

el topónimo compuesto, responde a la categoría socio-cultural, bajo el descriptor de los etnotopónimos. El escenario mostrado, conlleva a aproximarse en lo intrínseco del topónimo, ubicándolo en el punto de vista geográfico, circunscrito a la categoría de la tierra, bajo el descriptor de los corónimos o nombres que se aplican a regiones.

Falcón: de halcón o cañón a apellido de Juan Crisóstomo.

El topónimo Falcón desde el punto de vista histórico, esta revestido de gran significancia; puesto que, es nominado, según Rodríguez (2019), a través de la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1874; siendo que, en esta Constitución se le cambia el nombre de estado Coro, tal como se llamaba desde 1864 a estado Falcón y tal como afirma Díaz Zavala, citado igualmente por Rodríguez, que aunque el topónimo luego de ese momento sufrió algunos ocultamientos, fue durante lapsos cortos y a partir de 1901, con la Constitución de ese año, se mantuvo en el tiempo hasta la actualidad. De ese modo, el topónimo aparece desde el primer momento ya referido a un topónimo de estado, adscribiéndose a la categoría de interludios de regímenes, bajo el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

Teniendo descrito el punto de vista histórico, corresponde seguidamente perfilar al punto de vista del idioma de origen del topónimo. Aplicando Rodríguez (2019) al Diccionario de la Real Academia Española, refiere que, el origen etimológico de la palabra es latino, de *falconis*, que responde a halcón, que es un ave de rapiña, pero que también devenga ese nombre en cañón de artillería. De ese modo, el topónimo se ubica en la categoría de otras procedencias o extranjerismos. Sin embargo, de ese origen etimológico surge en España, el apellido Falcón, que lo circunscribe a la categoría de topónimo hispano.

El punto de vista de la motivación del topónimo en ese espacio geopolítico, es el paso siguiente a encontrarse. Así, según Díaz Zavala, citado por Rodríguez (2019), señala que, es una exaltación a Juan Crisóstomo Falcón, quien fue un destacado republicano. Por tanto, el topónimo se inscribe en la categoría socio-cultural, bajo el descriptor de cognomotopónimos, por referirse a un apellido. Ahora bien, profundizando en lo referencial al topónimo, como particularidad, se evidencia en el mismo el punto de vista socio-cultural, asociándose Falcón a la categoría de la antroponimia, inscrito en el descriptor personaje relevante republicano.

Guárico: de nombre de árbol, gavilán o cacería larga.

Desde el punto de vista histórico, según Rodríguez (2019), el topónimo Guárico aparece en la geopolítica desde 1848, cuando se crea como provincia. Este hecho fue refrendado por la Ley de División Territorial de la República de 1856. Ahora bien, la nominación de estado Guárico, aparece con la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1864. Sin embargo, en 1881, con la Constitución de ese año, desaparece Guárico como estado, pasando a formar parte de un territorio adjunto a otro estado. Pero, con la Constitución de 1901, se retoma la condición de estado; aunque dura muy poco; siendo que, con la Constitución de 1904, vuelve a desaparecer como estado. Es ya en la Constitución de 1909 cuando reaparece el estado Guárico y que tiene permanencia hasta la actualidad. En consecuencia, tanto el topónimo, como su condición de estado Guárico, se inscriben en la categoría de interludios de regímenes; pero, la del topónimo bajo el descriptor de la Guerra Liberal (1830-1864);

mientras que, el estado Guárico, se registra en el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

El punto de vista del idioma de origen del topónimo, responde a otro momento histórico, el mundo prehispánico, presentando tres acepciones según Rodríguez (2019) de relación directa; por tanto, tres significaciones. La primera acepción, se asocia a los arauacos y es el nombre del árbol de caro, caracterizado por su gran magnitud, frondosidad, abundancia en tierra caliente y que produce una semilla que consume el ganado. La segunda acepción de Guárico, es asociada al nombre de una de las variedades del gavilán propio de la zona. La tercera acepción, refrendada por Salazar Quijada, citado de igual modo por Rodríguez, refiere que es de origen guarao y traduce cacería larga. Por tanto, las tres acepciones, se inscriben en la categoría de topónimos aborígenes antiguos.

Ahora bien, qué motivo la designación de ese topónimo para ese espacio geopolítico, es el punto de vista a describir a continuación. Según Salazar Quijada, citado por Rodríguez (2019), el topónimo Guárico fue considerado para ese territorio, por el nombre del río, que nace en Belén, perteneciente al estado Carabobo y desemboca en el río Orinoco. Por tanto, el topónimo se inscribe en la categoría geográfica, bajo el descriptor de los toponónimos. Por último, ya en las particularidades del topónimo, al centrarse en el idioma, pues el mismo presenta tres acepciones. La primera acepción, árbol, se ubica en el punto de vista biológico, bajo la categoría fotonimia y el descriptor árbol silvestre. La segunda acepción, gavilán, igualmente se inscribe en el punto de vista biológico, bajo la categoría zoonimia y el descriptor animal silvestre ave. Finalmente, la tercera acepción, cacería larga, se registra en el punto de vista socio-cultural, bajo la categoría de referencia socio-económica y el descriptor referencia industrial o artesanal.

Lara: de náyade o ninfa, abundancia de helecho o nombre del samán a apellido de Jacinto.

El topónimo Lara aparece en la geopolítica de este territorio, según Rodríguez (2019) a partir de 1891, con la Constitución de ese año; aunque, según el Catálogo de Patrimonio Cultural Venezolano del municipio Torres de ese estado, citado por el mismo Rodríguez, ya en 1881, se designa ese nombre para ese territorio, manteniéndose sin variaciones y sin interrupciones de esa manera hasta la actualidad. Por tanto, desde el punto de vista histórico, el topónimo se inscribe en la categoría de interludios de regímenes, bajo el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899). Ahora bien, cuál es el idioma de origen de la palabra Lara, es el punto de vista a desarrollar a continuación. La palabra Lara, presenta tres acepciones.

La primera, ubica a Lara, según Rey y Rey, citado por Rodríguez (2019), como una palabra griega, el nombre de una náyade o ninfa de las aguas, también llamada Laranda, Larunda o Tácita, quien era hija del dios del Río- Almon, caracterizada por su belleza; pero, también por su imprudencia, siendo que no guardaba secretos, a quien Júpiter le arrancó la lengua. Aunque, en los romanos, fue reivindicada, siendo la deidad del hogar. La segunda acepción, ubicándola de origen vasco y asociada a la abundancia de helecho. La tercera acepción, según Salazar Quijada, citado por el mismo Rodríguez, la refiere como el nombre asignado al árbol de samán. Ahora bien, como apellido, esta palabra tiene su origen, según González Doria, citado por Rodríguez, en la zona de Castilla, por ser el nombre de una antigua ciudad y todos quienes vivían allí eran los Lara.

Desde el punto de vista del idioma; por tanto, el topónimo presenta tres significaciones. La primera acepción, lo ubica en la categoría de otras procedencias o extranjerismos, por ser grecorromano. La segunda acepción, lo ubica en la categoría de topónimos hispanos. La tercera acepción, se asocia a la categoría de topónimos aborígenes, aunque no se refiere a que idioma de ellos. Esto lleva a ubicar el punto de vista de la motivación del topónimo para ese espacio geopolítico. Según el catálogo de Patrimonio Cultural Venezolano del municipio Torres, citado por Rodríguez (2019), el topónimo Lara, exalta la vida y obra de Jacinto Lara, quien nació en esas tierras y quien fue reconocido por la Asamblea Legislativa de Occidente, el 29 de agosto de 1881, para que adoptara ese territorio el apellido del personaje.

Por tanto, el topónimo desde el punto de vista de la motivación, se ubica en la categoría socio-cultural, bajo el descriptor de los cognomotopónimos. Esto a su vez, lleva a incursionar en las particularidades del topónimo, ubicándolo en el punto de vista socio-cultural, bajo la categoría de la antroponimia y el descriptor de personaje relevante pre-pre-republicano, pues, Jacinto Lara, fue en su juventud un destacado comerciante; luego, incursionó en la vida militar, alcanzando el rango de General de División. En la vida política fue gobernador de Santa Marta y Cartagena en Colombia y Gobernador de la provincia de Barquisimeto, donde murió en 1859.

Mérida: de Emérita o lugar de méritos.

El punto de vista histórico del topónimo Mérida, según Rodríguez (2019), remite a la fundación de la ciudad, el 9 de octubre de 1558 y posteriormente, a los dos traslados que sufre esa ciudad, hasta asentarse en el lugar actual y su concepción de ciudad de blancos, que le permitió ser elevada a gobernación de Mérida para 1622 hasta 1678. En 1811, se conoce como provincia de Mérida, que marcará el devenir en la era republicana, con cambios de nominación en cuanto a su dominación territorial y dependencia. Siendo en 1864, cuando se conoce como estado Mérida, aunque sólo permanece con ese título por diez años; puesto que, luego se llamará estado Guzmán; más tarde, Mérida, será una sección del estado de Los Andes, en 1881. En 1901, con la Constitución, aparece nuevamente la nominación de estado Mérida y se mantiene así hasta la actualidad. Por tanto, el topónimo Mérida se corresponde con la categoría de la Conquista, bajo el descriptor del siglo XVI. Mientras que la nominación de estado Mérida, se corresponde con la categoría de interludios de regímenes, circunscrito al descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

En cuanto al punto de vista del idioma de origen del topónimo, el mismo Rodríguez (2019) refiere que, la palabra es de origen latino, que refiere a *emérita*, refiriendo a quien tiene mérito. El topónimo fue puesto a una ciudad romana, ubicada en el actual territorio de España, que al lograr esta su independencia del imperio, en el año 409 d.C., en el proceso de castellanización, pierde la letra “E”, con la cual iniciaba el nombre, y la letra “t” se convierte en “d”. De ese modo, el topónimo se inscribe en la categoría de otras procedencias o extranjerismos; no obstante, al castellanizarse, Mérida, se puede ubicar en la categoría de topónimos hispanos.

Seguidamente, corresponde el turno al punto de vista de motivación del topónimo Mérida para el espacio geopolítico. La principal razón de ese topónimo para el espacio, fue en remembranza a la ciudad natal del fundador de esta nueva ciudad no autorizada, por Juan

Rodríguez Suárez, quien era oriundo de Mérida de Extremadura, la romana. Por tanto, el topónimo se inscribe en la categoría geográfica, bajo el descriptor de los toponímicos. En consecuencia, yéndose ahora al punto de vista particular del topónimo, el mismo se inscribe en lo socio-cultural, desde la categoría de referencia socio-económica, a través del descriptor relaciones con Europa, siendo un recrear del imaginario del conquistador.

Miranda: de mirar bella vista o atalaya para avizorar el horizonte a apellido de Francisco.

El topónimo Miranda, desde el punto de vista histórico, según Rodríguez (2019), aparece oficialmente con la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1891, cuando se crea el estado con ese nombre y que comprende los territorios del antiguo estado Guzmán Blanco. Los territorios que abarcaba en sus orígenes ese estado eran Bolívar -antiguo Caracas, Guzmán Blanco -antiguo territorios de Aragua, Guárico y Nueva Esparta, que a su vez este último era el antiguo Margarita. El nombre del estado desde ese año hasta la actualidad se ha mantenido; aunque, se haya desmembrado territorios para la conformación de otros estados. Por ende, el topónimo y la nominación de estado se dan en el mismo momento y se inscriben en la categoría de interludios de regímenes; circunscrito al descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

El punto de vista del idioma de origen del topónimo, mirado desde la categoría de topónimos hispanos, según Rodríguez (2019), presenta dos acepciones en cuanto a sus significaciones sociales. La primera acepción, refiere que es procedente de Asturias y que deriva de la palabra mirar. La segunda acepción, es planteada por Albaigés y Nieto Ballester, citados igualmente por Rodríguez, quienes postulan que, la procedencia del topónimo se ubica en Burgos, en Miranda de Ebro, originario del latín tardío, que traduce atalaya para avizorar el horizonte. Seguidamente, tiene lugar el punto de vista de la motivación del topónimo. Así, el topónimo se ubica en la categoría socio-cultural, bajo el descriptor de cognomotopónimos, por exaltar del apellido de Francisco de Miranda, quien, según Brito Echandía, referido por Rodríguez, es el criollo que se reconoce como el primero más universal, pues combatió en la revolución francesa y propiciador de las ideas libertarias en Latinoamérica. Esto lleva a su vez, a ubicar al topónimo, en cuanto a sus particularidades, en el punto de vista socio-cultural, en la categoría de la antroponimia, bajo el descriptor de personaje relevante pre-republicano, de la vida civil, política y militar.

Miranda: de monje -moicus-monachus o pequeño monje -monaghan a apellido de Francisco.

Según Rondón, reseñado por Rodríguez (2019), Miranda, desde el punto de vista histórico, aparece en la geopolítica de Venezuela, en 1909, con la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de ese año, donde se nomina como estado Miranda y manteniéndose así, sin cambios hasta la actualidad. En consecuencia, el topónimo y la nominación de estado aparecen juntos, inscribiéndose en la categoría de interludios de regímenes, respondiendo al descriptor del Gomecismo (1908-1935); puesto que, fue el 5 de agosto de 1909 cuando se elevó bajo ese nombre.

El punto de vista del idioma de origen del topónimo, según el mismo Rodríguez (2019), refiere a una palabra de origen latino, que se escribía *monicus-monachus*, que traduce monje, anacoreta solitario o fraile. Sin embargo, aparece otra significación, que ubica el origen de esa palabra como apellido en Irlanda, con el significado de pequeño monje, procedente de Monaghan y con un gran número de variables en cuanto a su escritura. Por tanto, el topónimo se registra, en ambas acepciones, en la categoría de otras procedencias o extranjerismos.

Esto, lleva a buscar los nexos con el punto de vista de la motivación de ese topónimo para el espacio geopolítico. Según el mismo Rodríguez, ese topónimo se impuso al estado para exaltar a uno de sus hijos ilustres, José Tadeo Monagas, quien nació en Maturín, capital del estado, leal a los ideales bolivarianos y tres veces presidente de la República. Por ende, el topónimo desde ese punto de vista se inscribe en la categoría socio-cultural, bajo el descriptor de los cognomotopónimos. Por último, en cuanto a las particularidades, el topónimo se ubica en esa tripartidad de opciones, en el punto de vista socio-cultural, en la categoría de antroponimia y en el descriptor de personaje relevante republicano de rango militar y político.

Nueva Esparta: en remembranza a los ciudadanos de Lacedemonia.

El topónimo de Nueva Esparta, aparece en la geopolítica estatal, según Rodríguez (2019), a partir de 1874, cuando se planteó en el gobierno guzmancista la división del territorio venezolano en veinte estados. Sin embargo, siete años después, en 1881, con la Constitución, cambio de nombre y es solo en 1901 cuando recupera el topónimo. Ahora bien, para 1904, lo pierde nuevamente y su condición de estado; pero la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1909, lo restituye como estado Nueva Esparta, manteniéndose así hasta la actualidad. Por consiguiente, tanto el topónimo como su condición de estado, se ubica en la categoría de interludio de regímenes, bajo el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

El punto de vista del idioma de origen de ese topónimo, permite ubicarlo, según Rodríguez (2019) en la categoría de topónimos mixtos, puesto que, lo constituyen dos nombres de distintas procedencias. El primer nombre, Nueva, es un hispanismo, que se inclina por algo renovado. La segunda palabra, Esparta, por su parte, es de origen griego, que, según Salazar Quijada, citado por el mismo Rodríguez, fue el nombre para nominar la ciudad de Lacedemonia o Laconia, que tenía por características ciudadanos guerreros. El punto de vista de la motivación del topónimo para ese espacio, es el tercer punto a considerar, encasillándose en la categoría geográfica, bajo el descriptor de los topotopónimos. Por último, en la tripartidad de opciones, el topónimo se ubica en el punto de vista socio-cultural, bajo la categoría de referencia socio-económica y el descriptor de referencia histórica relevante.

Portuguesa: del gentilicio de la mujer de Portugal.

Portuguesa, aparece como topónimo, para designar una de las provincias de los Llanos, creada según Rodríguez (2019), el 10 de abril de 1851, durante el gobierno de José Gregorio Monagas y refrendada en la Ley de División Territorial de la República de 1856. Con la Constitución de 1864, cambia la nominación de provincia a estado; pero, con la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1881, pierde su nominación de estado y es sólo hasta

1901 cuando recupera la nominación de estado Portuguesa. Aunque, en 1904, con la nueva constitución, desaparece nuevamente como estado, manteniéndose de esa manera hasta 1909, con la nueva constitución, donde se restituye la nominación de estado Portuguesa, con una variante gramatical en el topónimo, pues, sustituyen la “s” por “z”. Ya con la Constitución de 1947, se corrige la variación en la escritura y desde allí se mantiene hasta la actualidad sin variaciones. Por tanto, desde el punto de vista histórico, tanto el topónimo como la nominación de estado, se inscriben en la categoría de interludio de regímenes; respondiendo el topónimo al descriptor de la Guerra Liberal (1830-1864) y la nominación de estado Portuguesa, al régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

El punto de vista del idioma de origen del topónimo, es el siguiente a describir. Rodríguez (2019) refiere que, la palabra procede de un topónimo originario, Portugal, territorio conquistado por los romanos. Es una palabra compuesta por dos palabras. La primera, una palabra de origen latino *Portu*, que traduce Puerto. La segunda, *Cale*, con distintas acepciones. La primera, que es de origen griego, *kalles*, que traduce bonito. Otros lo adjudican a los galaicos, originarios del lugar y otros, a los celtas. En cuanto a los gentilicios de los habitantes son portugueses; pero en la distinción de género, es portugués y portuguesa. Por tanto, el topónimo, originariamente se ubica en la categoría de topónimos mixtos, por ser una palabra latina y otra incierta; pero, al ubicar el topónimo en el contexto responde a una castellanización; por tanto, un topónimo hispano.

El punto de vista de la motivación del topónimo para ese espacio geopolítico, remonta el Catálogo de Patrimonio Cultural Venezolano del municipio Guanare, referido por Rodríguez (2019) a un espacio con dos significaciones sociales. La primera, ubicándolo como un reconocimiento a los portugueses que llegaron al lugar en la colonia. La segunda acepción, connota un acontecimiento trágico de la conquista, donde una portuguesa muere en el cauce del río y en su honor el signan el topónimo. Ubicando al topónimo, según las dos significaciones, en la categoría socio-cultural, bajo el descriptor de etnotopónimos. Finalmente, ya en las particularidades de topónimo, el mismo se ubica en el punto de vista socio-cultural, en la categoría de la antroponimia y el descriptor de gentilicio extranjero.

Sucre: de azúcar a apellido de Antonio José Francisco de Sucre y Alcalá.

El punto de vista histórico, según Rodríguez (2019), permite ubica al topónimo Sucre en la categoría interludio de regímenes, bajo el descriptor de bajo el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899). Tal afirmación se sustenta en, que es 1898 cuando se decreta la creación del estado Sucre, aunque al poco tiempo pierda la nominación y el topónimo y es hasta 1909 cuando lo recupera y se mantiene así hasta la actualidad. Por su parte, el punto de vista del idioma de origen del topónimo, lleva a ubicarse en distintas significaciones y por tanto distintas acepciones. La primera, que es un apellido de origen catalán. Segunda, que es originario de Flandes o también llamados países bajos. Sin embargo, al revisar el origen etimológico de la palabra, genera una tercera acepción, ubicándola como de origen arábico-hispano, *assúkkar*, que traduce azúcar, vinculado igualmente al francés. Por tanto, es un topónimo que se registra en la categoría de topónimos mixtos.

El punto de vista de la motivación de ese topónimo para el espacio geopolítico, es el siguiente escenario a describir. De ese modo, topónimo refiere al apellido de Antonio José Francisco de Sucre y Alcalá, permitiéndolo ubicar de entrada en la categoría socio-cultural y el descriptor de los cognomotopónimos. Pero, qué hizo meritorio el apellido de ese personaje. Según Rodríguez (2019), la principal razón, que el personaje nació en Cumaná, capital del estado y reconocido como uno de los próceres más destacado de la independencia de Suramérica. Por consiguiente, ya en lo particular del topónimo, el mismo se ubica en el punto de vista socio-cultural, bajo la categoría de la antroponimia y el descriptor de personaje relevante republicano.

Táchira: de tachure o planta medicinal y el río Zulia.

El nombre de Táchira para ese espacio geopolítico aparece en Venezuela, según Rodríguez (2019), el 11 de marzo de 1856, cuando el congreso decide segregar una parte del territorio adscrito a la provincia de Mérida y fundar esta nueva provincia, respaldado con la Ley de División Territorial de la República de abril de 1856, manteniéndose así hasta 1864, cuando la Constitución de ese año decide cambiar la nominación de provincias por estados, apareciendo el estado Táchira. Seguidamente, en 1881, se reduce a sección del gran estado de los Andes, siendo de esa panera hasta 1901, cuando Táchira logra su autonomía como estado y mantenerse así hasta la actualidad. Por ende, desde el punto de vista histórico, tanto el topónimo como la nominación de estado se inscriben en la categoría de interludio de regímenes; pero el primero, en el descriptor de la Guerra Liberal (1830-1864) y el segundo, el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

El punto de vista del idioma de origen del topónimo, contrasta con el desarrollo histórico; siendo que, según Salazar Quijada, referido por Rodríguez (2019), el origen de esa palabra está asociada al Chibcha, de los Timotos o los Ciucas, refiriendo a una planta silvestre que produce una tinta de color violeta, empleada con fines medicinales, también conocida como tua-tuá y en el occidente como sibirigua. De ese modo, el topónimo se inscribe en la categoría de topónimos aborígenes reinsertados. De ese modo, el punto de vista de la motivación del topónimo, es el siguiente escenario a describir. Según el mismo Salazar Quijada, reseñado por Rodríguez, afirma que, el topónimo es colocado por el nombre del río que sirve de línea divisoria entre Venezuela y Colombia, el cual nace al norte del páramo de Tamá y desemboca en el río Zulia. Esto lleva a ubicarlo en la categoría geográfica bajo el descriptor de la fisionimia. Ya en lo particular del topónimo, remite su adscripción al punto de vista geográfico, en la categoría vinculada al agua y el descriptor de los hidrónimos.

Trujillo: del nombre de otra ciudad; pero sin significado hasta ahora .

Desde el punto de vista histórico, el topónimo Trujillo, aparece en el espacio geográfico, según González Cruz, reseñado por Rodríguez (2019), el 09 de octubre de 1557, con la fundación de la ciudad. Al año siguiente, según Chiossone, igualmente referido por Rodríguez, pierde el topónimo esa ciudad, comenzándose a llamar Mirabel. Es ya en 1559, cuando lo recupera nuevamente como Trujillo. Ya en la gesta independentista, para 1811, con la Primera República, se crea la provincia de Trujillo. Sin embargo, en la Constitución de 1830, ya no va a aparecer Trujillo como provincia, retomando esa figura con la Ley de División Territorial de la República de 1856.

La Constitución de 1864, cambia la nominación de provincias a estados, apareciendo por tanto el estado Trujillo. No obstante, con la Constitución de 1881, Trujillo aparece como una sección del gran estado de los Andes. Siendo solo hasta 1901, cuando aparece nuevamente el estado Trujillo, manteniéndose así sin variaciones hasta la actualidad. De ese modo, el topónimo se inscribe en la categoría de topónimos de las Conquista, bajo el descriptor del siglo XVI. Por su parte, la nominación de estado, aparece en la categoría de interludio de regímenes y el descriptor del régimen Liberal Amarillo (1864-1899).

El punto de vista del idioma de origen del topónimo, es el siguiente elemento a describir. En ese se encuentra que, según Salazar Quijada, citado por Rodríguez (2019), ubica el idioma del cual procede la palabra, del árabe, tal como se llamaba la ciudad establecida en la provincia de Cáceres, en Extremadura, España y que también se constituyó como apellido. Desde esa perspectiva, se puede ubicar el topónimo, en cuanto a su origen en la categoría de otras procedencias o extranjerismos.

Por su parte, el punto de vista de la motivación del topónimo para ese espacio geopolítico, según Salazar Quijada, citado igualmente por Rodríguez (2019), refiere que, Diego García de Paredes, fundador de la ciudad era oriundo de la ciudad de Trujillo-España; por tanto, es una remembranza. Esto lleva a ubicar al topónimo en la categoría geográfica, bajo el descriptor de los toponímicos y a su vez, en lo particular del topónimo, en esa tripartidad, lo ubica en el punto de vista socio-cultural, en la categoría de referencia socio-económica y el descriptor de relaciones con otro lugar.

Yaracuy: de nombre de palma, de indígena o del río yara yarai cui cu-i.

El 15 de marzo de 1855, según Rodríguez (2019), se crea la provincia de Yaracuy, la cual es legitimada con la Ley de División Territorial de la República de 1856 y para 1859 es elevado a estado Yaracuy; aunque, aparece reflejada en oficialmente en la Constitución de 1864. Ahora bien, con la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1881, pierde su condición de estado, pasando a ser una sección del Gran estado Lara. Esto se prolonga por veinte años, siendo sólo en 1901, cuando reaparece como estado Yaracuy nuevamente. No obstante, con la Constitución de 1904, desaparece nuevamente, la nominación de estado Yaracuy y con la Constitución de 1909, vuelve a ser reconocido como estado, manteniéndose así hasta la actualidad. Por tanto, tanto el topónimo Yaracuy como su condición de estado, se inscriben desde el punto de vista histórico, en la categoría de interludios de regímenes, bajo el descriptor de la Guerra Liberal (1830-1864).

El punto de vista del idioma de origen del topónimo Yaracuy, cambia totalmente el espectro; puesto que, apunta a ubicarse en la categoría de topónimos aborígenes antiguos; pero, con tres acepciones en sus significados. La primera acepción, según Rodríguez (2019), pertenece a los Caribes y esa palabra es usada para nombrar una palma de troco alto, conocida como *Carata*. La segunda acepción, según Salazar Quijada, citado igualmente por Rodríguez, refiere que, era el nombre de un cacique indígena, quien luchó contra los españoles y murió en combate. La tercera acepción, según Quiros Hernández, citado por Rodríguez, postula que, Yaracuy es una palabra compuesta de los jirajaras: *yara-yarai*= coger agua y *cui cu-i*= allá lejos, justificado por el río que lleva su nombre y que desemboca en el mar Caribe.

El punto de vista de la motivación del topónimo, desde la visión de Rodríguez (2019), valiéndose de las tres acepciones anteriores, organiza el discurso, pues connota significaciones distintas. La primera acepción, se registra en la categoría biológica, en el descriptor de la fitonimia. La segunda acepción, en la categoría socio-cultural, bajo el descriptor de los epotopónimos. La tercera acepción, en la categoría geográfica y en el descriptor de fisiotopónimos, siendo el más aceptado y difundido. Ya para finalizar, en la profundización del topónimo, las tres acepciones se hacen nuevamente presente. La primera, ubica al topónimo en el punto de vista biológico, bajo la categoría fitonimia y el descriptor de árbol silvestre. La segunda, se inscribe en el punto de vista socio-cultural, la categoría de la antroponimia y el descriptor de indígena de la conquista y la colonia. La tercera acepción, se ubica en el punto de vista geográfico, a la categoría vinculada al agua y el descriptor de los hidrónimos.

Zulia: de una planta, de una princesa o de una hacendada y de un río.

El topónimo Zulia aparece al igual que con la nominación de estado, según Rodríguez (2019), con la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1901. Este nombre sustituyó el topónimo de Maracaibo y se mantiene desde ese momento sin variaciones. En consecuencia, desde el punto de vista histórico, el topónimo Zulia y su nominación de estado, se inscriben en la categoría de interludio de regímenes, bajo el descriptor de la revolución Libertadora (1901-1903). Seguidamente, corresponde encontrarse con el idioma en el cual se propicio esa palabra y su significado.

El punto de vista del idioma de origen del topónimo, según el mismo Rodríguez (2019) presenta tres acepciones; por ende, tres significaciones. La primera acepción, según Salazar Quijada, citado por Rodríguez, el origen de la palabra es chibcha y hace alusión a una planta exótica y ornamental propia del Occidente de Venezuela y parte de Colombia, también se conoce como avisquita o palomita. La segunda acepción, según Jacome, referido igualmente por Rodríguez, ubica la palabra como el nombre de una princesa de esas tierras, quien buscaba vengar la muerte de su padre durante la conquista, uniéndose a Guaimaral en amor, salen en combate; pero, ella muere y el por amor le coloca su nombre a ríos, pueblos y regiones. La tercera acepción, según Villasmil, citado de igual modo por Rodríguez, refiere que, era el nombre de terrateniente llamada Xulia, la cual origina el topónimo. Desde esas significaciones, la primera y segunda acepción se ubican en la categoría de topónimos indígenas reinsertados; mientras que, la tercera acepción se ubica en la categoría de topónimos desconocidos o inciertos.

El punto de vista de la motivación del topónimo para ese espacio, según Salazar Quijada, citado por Rodríguez (2019), refiere que, busca reconocer la imponencia del río que lleva ese nombre, el cual nace al sur del Norte de Santander y desemboca en el río Catatumbo. Por tanto, el topónimo se inscribe en la categoría geográfica y el descriptor de los fisiotopónimos. Llevando, a su vez, a encontrarse con la particularidad del topónimo, el cual remite al mismo al punto de vista geográfico, en la categoría vinculada al agua y el descriptor de los hidrónimos.

La correlación narrativa de los veintitrés topónimos de los actuales estados de Venezuela que presentan un imaginario institucionalizado, por formar parte de la memoria y la identidad cultural de los ciudadanos; aunque, al profundizar en los mismos con un gran desconocimiento u ocultamiento de los dioses, como lo llama Castoriadis (1998), por perderse sus significaciones; lleva a continuación a incursionar en el imaginario instituyente de un imaginario para uno de los estados que, aunque, no es un *nuevo Eidos*, no tenía esa apropiación socio-cultural.

Imaginario instituyente del topónimo de un estado de Venezuela.

Los últimos años en Venezuela, en cuanto a la toponimia, han estado marcados por cambios en los nombres de calles, plazas, parques, avenidas, centros poblados, parroquias, municipios y ahora le correspondió el turno a un estado, todos esos hechos direccionados desde oficialidad gubernativa; ya sea a nivel local, regional o nacional, la gran mayoría realizados de manera inconsulta con la ciudadanía y sin apropiación como sustento socio-cultural. Desde esa óptica, la aparición de un nuevo imaginario, es la consagración de un instituyente; pero, también el ocultamiento de otra institución y su significación. De ese modo, corresponde revisar el actual estado La Guaira, anteriormente estado Vargas, aplicando los mismos dispositivos descriptivos de los imaginarios toponímicos instituidos.

La Guaira: de horno de viento, vela triangular, flauta de tubos o solo horno; aunque difícil de adjudicar por el idioma

El punto de vista histórico para el topónimo La Guaira, según Chiossone (1991), tal como se conoce en la actualidad, se circunscribe a tercer tercio del siglo XVI, adjudicándose la fundación de la ciudad, refiriéndose a López, el 29 de junio de 1589 y llamándose San Pedro de la Guaira, en honor al onomástico del día, por celebrarse según el calendario cristiano la fiesta de San Pedro y San Pablo. Sin embargo, contrapuesta a esa fecha; ya para 1578, según Salazar Quijada, igualmente citado por Chiossone, se registra en varios documentos referencias al Puerto de La Guaira, por lo que el topónimo estaba precedido a la fundación de la ciudad y con la misma conformación lingüística. Ese territorio en su devenir colonial siempre se adscribió a la Provincia de Caracas.

Con la conformación de las repúblicas, para 1825, La Guaira era de uno de los cantones de la Provincia de Caracas, repitiéndose de igual modo en 1832. Según Rodríguez (2019) para 1864, con la Constitución de ese año, La Guaira, es la capital del Departamento Vargas del Distrito Federal, territorio que ya había sido adjudicado desde 1856, con la Ley de División Territorial de la República. Para 1868, ese topónimo de Distrito Federal desaparecerá y los territorios que lo constituían pasan a formar ahora el estado Bolívar. Más tarde, en 1872, se restablece la nominación de Distrito Federal y Vargas como uno de sus territorios, siendo La Guaira su capital. Para 1901, con la Constitución de ese año, la parroquia foránea de La Guaira pasa a formar parte como parroquia adjunta del Distrito Federal. En 1909, se retoma la estructura del Departamentos, quedando el Distrito Federal conformado por dos departamentos: Libertador y Vargas, permaneciendo La Guaira como la capital de este último y manteniéndose así hasta 1986. En ese año los departamentos comienzan a nominarse municipios, siendo Vargas uno de ellos y La Guaira su capital.

Para 1998, según Rodríguez (2019), La Guaira pasa a ser la capital del último estado federal creado en Venezuela, el estado Vargas y además es un estado con un único municipio y once parroquias, siendo una de ellas, la parroquia La Guaira. Ahora bien, el 14 de junio de 2019, según de Sousa Visconti (2019), el Consejo Legislativo del estado Vargas, en sección ordinaria, aprobó y firmó la modificación de la Constitución del estado Vargas, centrándose en el cambio del topónimo de estado Vargas, por estado La Guaira. En consecuencia, el topónimo La Guaira, responde a la categoría antes de los europeos y su pervivencia, bajo el descriptor de topónimos prehispánicos. Por su parte, el topónimo estado La Guaira, desde esa visión histórica, lo ubica en la categoría de las repúblicas, circunscrito al descriptor de la Quinta República (1999-----).

El punto de vista del idioma de origen, es aún más incierto; pues, tratar de buscar una traducción exacta en la lengua originaria es contraproducente. Siendo que; en principio, en los documentos del período de la conquista y de la colonia, el topónimo varía según Salazar Quijada, citado por Chiossone (1991), entre La Guayra, La Güira, La Guayara y la Guaira. Sumando a eso, aparecen visiones más actuales, que plantean que, en nombre se escribía Wuaira, esto porque la letra “g” no existía en el idioma indígena y también se plantea que era Huaira. En medio de esas controversias lingüísticas, el renombre del estado ha llevado a revisar el significado, apareciendo cuatro acepciones. La primera, según Julio César Salas, referido por el mismo Chiossone, es una palabra de origen quechua, que traduce horno de viento. La segunda, desde la mirada de igual manera de Julio César Salas, referido por Chiossone, en el lenguaje marítimo español, es una vela triangular. La tercera acepción, en Centro América, se nomina guaira, a una especie de flauta, instrumento indígena construido compuesto varios tubos. La cuarta acepción, según el Diccionario Enciclopédico Vox 1 (2009), responde al nombre de un pequeño horno, empleado por los indígenas del Perú, para fundir minerales. De ese modo, la primera, la tercera y la cuarta acepción se ubican en la categoría aborígenes. Por su parte, la segunda acepción, se ubica en la categoría de topónimo hispano.

El siguiente punto de vista a describir es el referido a la motivación del topónimo, y que según Chiossone (1991) es motivado en ese lugar, en referencia al calor que se experimenta y el viento que hace, por ser una rada abierta. Ahora bien, si es de origen quechua, desvirtúa la connotación. Por su parte, en el recién nombramiento estado con ese topónimo, la justificación se sustenta por estar inserto en la ciudadanía del lugar, siendo la capital de estado, pero también el nombre de muchas otras instituciones establecidas y fomentadas en el lugar. Así, el topónimo se ubica en la categoría socio-cultural, en el descriptor de los etnotopónimos. Ya el último punto de vista, que responde a la particularidad del topónimo, se inscribe en lo socio-cultural, en la categoría de referencia socio-económica y en el descriptor de referencia comunitaria, turística o comercial, cumpliéndose en este topónimo las tres referencias.

Imaginarios imaginados del topónimo de un estado de Venezuela

Los puntos de quiebre o los caos-magmáticos para el surgimiento de un nuevo imaginario, no todo el tiempo surgen de la misma manera. Muchas veces propiciando segmentaciones, que pueden ser identificadas claramente, tal como lo plantea Castoriadis (1998), como imaginaciones triviales o segundas, susceptible de verdad y error. Esas imaginaciones ocupan

un lugar bastante grande en los imaginarios y a veces se toman como correctas acciones del recrear y autocrear social. Desde esa óptica, en el trabajo se revisa la propuesta de cambio de topónimo para un estado en Venezuela, tal como ha venido ocurriendo en las estructuras geopolíticas de la nación, como país, cuando se le agregó a la República de Venezuela el adjetivo calificativo de República Bolivariana de Venezuela, o en estructura de base en los municipios y sus divisiones internas, en las parroquias. El caso de estudio se centra entonces en, el estado Mérida, tal como se desarrolla a continuación.

De Mérida a Terepaima, Cuica o Libertador, idea impróspera

En la búsqueda por intentar instaurar otro topónimo para el estado Mérida, como institución y con significación; llevó que, en el año 2010, los políticos de turno quisieran y propusieran cambiarle el nombre, apareciendo varias propuestas, algunas por escrito y otras que se conocieron en el colectivo, más todas las ideas infundadas, siendo tres de ellas las que más resaltaron: estado Terepaima, estado Timoto-Cuica, estado Cuica y estado Libertador. En medio de ese caos socio-político, aparece la primera propuesta, plateada por Sant Roz (2010), quien elevó al Consejo Legislativo del Estado Mérida, que el nombre del estado fuera modificado a estado Terepaima; valorando como hecho histórico, que este personaje, indígena fuese quien dio una muerte cruenta al conquistador Juan Rodríguez Suárez. No fija fechas, tampoco el territorio específico de desenvolvimiento de los hechos, solo que fue en las cercanías de El Tocuyo. Siendo ese hecho histórico, además la motivación expuesta; pero sin significado lingüístico.

Por su parte, en enero de ese mismo año, de 2010, el entonces diputado del Consejo Legislativo del Estado Mérida, Alexis Ramírez, según expone el alcalde del momento, Lester Rodríguez, planteó, primero, cambiarle el nombre a Mérida, en un inicio como estado Timoto Cuica, y luego como estado Cuica. Nombre que tampoco caló en el imaginario socio-cultural, ni tuvo proyección; esto, porque, según Bastidas (2003), el territorio que hoy conforma el estado Mérida, desde sus orígenes es multiétnico y pluricultural. Seguidamente, propuso que se llamará estado Libertador; pero no tuvo la profundidad y pericia en la ciudadanía, quien se opuso a cualquier cambio. Por tanto, las tres propuestas fueron imprósperas e infundadas. Sin embargo, el estado Mérida, tuvo un cambio en el topónimo al agregar, más tarde, tal como se expuso en el topónimo institucionalizado, el adjetivo calificativo de bolivariano. Desde esa mirada, se observa que, aquello que está cargado de acierto o error, no es considerado un imaginario, sino que responde a una imaginación trivial; por ende, propensa al fracaso, como fue el caso.

El camino sin fin de los topónimos desde los imaginarios

Los imaginarios, tal como se describió con anterioridad, son el resultado o praxis de las sociedades particulares, donde sus individuos socializados desde las autocreaciones o las recreaciones consolidan nuevos Eidos o matamorean y ocultan otras realidades vividas. No obstante, esa praxis, es producto de la imaginación o doxa, que se consolida en un universal concreto, como logos, capaz de ser referente histórico-social para la sociedad global, tal como ocurre con los nombres, una doxa común que tiene como fin el signar. Seguidamente, la toponimia; que responde a lo consolidado como la nomenclatura de un lugar, y los topónimos o los nombres de los lugares que se encuentran en todas partes; pero que, se marcan de una

diferencia por sus instituciones y significaciones que, desde la mirada de lo inmaterial, está referido en la lengua o idioma.

Ese primer escenario, posibilitó mirar a una unidad de estudio: los topónimos de los estados geopolíticos y en un contexto específico: los veinticuatro estados en los cuales se divide Venezuela. Pudiéndose observar que, veintitrés (23) estados federales, tal como se nominan en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), se han mantenido durante un largo tiempo con sus nombres creados; en consecuencia, son topónimos instituidos, desde los puntos de vista histórico, lo lingüístico, la motivación y sus particularidades propias. Luego, desde esos mismos puntos de vista, se revisó un topónimo de uno de los estados, el cual está en el proceso de institucionalización; pero sigue viéndose como un instituyente. Finalmente, aparece un imaginario imaginado, desde lo trivial, propenso a la verdad y el error, que no logró avanzar, quedando en evidencia la desnaturalidad de la propuesta.

En conclusión, el reconocimiento de los imaginarios toponímicos de los veinticuatro estados de Venezuela, desde la lengua o el idioma, como presencia de la inmaterialidad, sin desconocer otras formas de mostrarse, tal como ocurre en el arte, desde la materialidad; evidencian que, cada sociedad particular es un constructo de su propio realidad; que esa construcción continúa llama a la recreación y autocreación; que los imaginarios toponímicos se dan en tiempos distintos, siendo cada uno es una institución; pero que comúnmente no es estable, que cambia su institución o su significación en ese devenir; que el devenir se hace pasado, presente y futuro, desde la óptica en la cual se observan los imaginarios toponímicos y que ese referente hace de los imaginarios su presencia.

Referencias.

- Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre. La encrucijada del laberinto*. España: Gedisa.
- Castoriadis, C. (1997). *El imaginario social instituyente*. Disponible en: <http://www.ubiobo.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>
- Chiossone, T. (1991). *Diccionario Toponímico de Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999). Disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/constitución_venezuela.pdf
- de Sousa Visconti, M. (2019). *El estado Vargas pasa a llamarse estado La Guaira desde este jueves*. Disponible en: www.eluniversal.com/politica/42094/este-jueves-el-estado-vargas-pasa-a-llamarse-estado-la-guaira
- Diccionario Enciclopédico Vox 1 (2009). Madrid, España:
- Hurtado de Barrera, J. (2010). *Metodología de la Investigación. Guía para la comprensión holística de la ciencia*. Caracas, Venezuela: Quirón-Ciea, Sypal.
- Rodríguez, L. (2019). *Los imaginarios toponímicos patrimoniales de Venezuela. Entre bienes inmateriales y materiales de la división geopolítica*. Tesis doctoral sin publicar. Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.
- Sant Roz, J. (2010). *Propuesta de cambio de Nombre de Estado y Ciudad Mérida por el de Estado y Ciudad Terepaima*. Revista Mundo Universitario, N° 33, 40-42. Disponible en: [http://www.saber.ula.ve/bistream/handle/123456789/30444/articulo10.pdf;sequen de=1](http://www.saber.ula.ve/bistream/handle/123456789/30444/articulo10.pdf;sequen%20de=1)

XIII Capítulo

Cultura política indígena en Chiapas: Territorialidad y movilidad

Octavio Calderón Zurita¹

Resumen

México se ha caracterizado por tener grandes comunidades indígenas cuya distribución y pertenencia varía de estado a estado. En la zona sur, Chiapas es un caso particular, la distribución actual de su población indígena está concentrada en sectores determinados por procesos histórico-políticos, por lo tanto para entender su desarrollo cultural es necesario interpretar la movilidad que los grupos étnicos han tenido desde la conquista española a la época moderna; dicha movilidad se acentúa en la zona selvática y la zona alta donde formaban asentamientos emergentes; los estudios de migraciones han sido extensos y las razones que se han dado del porqué de este fenómeno son tales como: migraciones para apropiarse de territorio, migraciones por cuestiones laborales, migraciones forzadas, y en décadas recientes, las expulsiones principalmente por motivos religiosos. Por esto es importante entender que la movilidad va más allá de llegar a un lugar específico, ha sido una forma de subsistencia cultural y otras veces de resistencia ante cuestiones socioeconómicas para determinar diferentes regiones: áreas productivas y asentamientos de ciudades importantes. Al estudiar la movilidad podemos pensar en la influencia de los indígenas, los cuales en Chiapas han participado activamente en la vida política de manera directa a través de distintos mecanismos y creando así un escenario distintivo que ha proporcionado las bases de una forma nueva de imaginar la autonomía y la cultura política en México.

Introducción

Para abordar el tema de la territorialidad de los indígenas en Chiapas, debemos considerar que en el estudio de la población indígena los criterios de zonificación se han basado en el lenguaje, lo que nos ofrece una variedad de diversificaciones lingüísticas por lo que es difícil crear una estadística generalizada en términos culturales, hace 60 años se reconocían 56 lenguas, en la última estadística del INEGI cuantificó un total de 72 lenguas indígenas. Ante esa cuantificación es importante reconocer que en Chiapas las migraciones étnicas han existido desde la época prehispánica y más adelante la colonial, lo que nos ha permitido

¹ Licenciado en Derecho y Maestro en Ciencias Políticas por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Catedrático de la Universidad José Vasconcelos de Oaxaca. Ha sido miembro de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Políticas (2019) y de la Asociación Mexicana de Ciencias Políticas (2017). Participó como ponente en diversos congresos: X Congreso Latinoamericano de Ciencia Política Agosto de 2019, V Congreso Internacional de Ciencia Política Septiembre de 2017, V Congreso en Ciencias Sociales en el Sureste Mexicano Octubre de 2016, V Congreso Nacional de Ciencias Sociales Marzo 2016. Temas de investigación: filosofía y teoría política, sistema político mexicano y globalización. Ha impartido Talleres en Investigación en Ciencias Sociales y en Filosofía Política en la Universidad José Vasconcelos de Oaxaca. También ha sido sinodal de diversos trabajos de titulación en las licenciaturas de Ciencias Políticas y de Gobierno y Administración Pública de esa misma universidad. tavocazu@outlook.com

presuponer un aumento constante de la interacción entre los diferentes grupos indígenas de la región, que a lo largo de su historia también ha transformado su lenguaje, no obstante, el fondo del asunto es comprender las variaciones culturales que históricamente permitió la preponderancia de ciertas etnias en determinadas zonas.

Al estudiar los procesos histórico-políticos de las comunidades indígenas en Chiapas podemos afirmar que la movilidad indígena ha sido una forma de subsistencia y resistencia cultural y social; por lo que para entender este fenómeno se debe considerar el desarrollo socioeconómico que influye en la división regional del estado, que a lo largo de la historia ha variado o se ha transformado: desde áreas determinadas para cierto sector productivo, a los asentamientos humanos idóneos donde establecer las ciudades importantes. El éxodo se ha realizado históricamente por diferentes problemáticas: protección, estabilidad, tenencia de tierra; por lo que en cierto momento el avance y consolidación del poder político en la Chiapas unificó las necesidades de las comunidades y la forma de expresar su inconformidad, por ello la movilidad de los indígenas ha sido constante y en ocasiones violenta, por ejemplo a la llegada de los españoles los indígenas se refugiaron en la región de los Altos, sin embargo, durante las grandes rebeliones también ocupaban los centros poblacionales.

En general desde la colonia fue difícil integrar territorialmente a Chiapas como estado, pasó de México a Guatemala y viceversa; en gran parte del siglo XIX algunas zonas del estado permanecían renuentes a integrarse a alguna de estas naciones, incluso existieron síntomas de separación e independencia. Al estudiar este hecho se puede pensar en la gran influencia que los indígenas han tenido en Chiapas, los cuales han participado activamente en la vida política de manera directa, o a través de constantes protestas y rebeliones; las razones de dicha movilidad, que se conjugaba con la participación y manifestación de su sentir comunitario, iban desde la apropiación de tierras, las exigencias por trato justo, la restitución de su territorio originario, el respeto a las comunidades, y actualmente el respeto a su autonomía. La constante variación política en la colonia y la que precedió a la creación del Estado mexicano, repercutía en la vida indígena en todo el país, por lo que es sumamente difícil generalizar sin observar contradicciones entre las distintas etnias; en el caso de Chiapas hubo un trato similar a las comunidades, lo que sirvió como arma de doble filo debido a que las migraciones, el peonaje, la discriminación, los abusos comunes y las grandes movilizaciones hacia la Selva y los Altos cohesionaron parte importante del sector indígena, creando ideologías similares entre una cantidad considerable de grupos étnicos; demostrado históricamente con grandes manifestaciones indígenas en momentos de inestabilidad en esa zona; situación que a finales del siglo pasado tuvo como principal consecuencia el desarrollo y establecimiento de un movimiento indigenista importante. En palabras de Carlos Montemayor (2009):

La guerrilla campesina e indígena crece bajo el silencio cómplice de una región entera. Un puñado de hombres armados no podría sobrevivir sin el apoyo de esta red familiar de las zonas indígenas. Los núcleos armados o con preparación militar no son sino la punta del iceberg. (p. 85)

De la colonia a la formación del Estado mexicano

Primariamente debemos hablar de la dificultad de identificación cultural sustentada en la resistencia de los pueblos indígenas de Chiapas que se remonta a la época prehispánica: los mayas luchaban contra los Zoques y los Chiapas (Thompson, 1984), también tuvieron constantes enfrentamientos con el imperio azteca que logró apoderarse del Soconusco, una zona económica importante por el cacao y las piedras preciosas, sin embargo, los aztecas no lograron someterlos más allá de ese lugar; el esmero de los mayas se centró principalmente en mantener su territorio o los espacios necesarios donde ejercer y conservar su cultura. En este tema de posicionamiento cultural es importante mencionar que a pesar de que actualmente ese estado pertenece a la zona maya, existe un gran debate sobre el origen del nombre del estado², se considera proviene de la etnia conocida como Chiapas, de origen olmeca, que hasta la llegada de los españoles predominaba en la región. Los Chiapas se caracterizaban por ser una comunidad opresiva que subyugaba a las otras etnias, principalmente a los Zoques, cuyo origen tampoco es maya; debido al control regional, los Chiapas eran la comunidad predominante en la zona alta, constituyendo, al llegar los españoles a la región, la principal resistencia en su contra (Pérez, 1996); como se mencionó, desde la época precolonial los Chiapas y en general los mayas (principalmente Tzotziles y Tzeltales) resistieron contra el imperio azteca, resultando un foco de lucha preestablecido ante la conquista española. A pesar de ser sometidos la resistencia de los indígenas en Chiapas fue continua durante la colonia, por ejemplo entre 1524 y 1528 los Chiapas se rebelaron constantemente primero contra el cobro de tributos y después contra las encomiendas (Nolasco, 2005). De 1556 a 1694 los Tzeltales y Choles realizaron constantes rebeliones, por su parte los Zoques y Tzotziles se rebelaron en 1695 llegando a dar muerte al gobernador indígena y el alcalde mayor; los enfrentamientos fueron constantes y a posteriori, en 1712 desembocaron en la gran rebelión Tzeltal de Cancuc contra los ladinos, lo indios revestidos y especialmente un choque directo con la iglesia; de 1712 hasta 1733, los indígenas optaron por usar el catolicismo presumiendo que al tener control de la iglesia y la religión adquirirían fuerza y poder político³, de ahí que se comenzara a utilizar el término de rebeliones mesiánicas. El resentimiento hacia el español aumentaba, porque siendo pocos, cometían grandes abusos contra la población y el territorio indio, este resentimiento llegó a ser común entre la población indígena; la unión de los pueblos queda ejemplificada con la rebelión de 1712, en palabras:

... la rebelión de los cendales, tendría en común el hecho de ocurrir en una comarca poblada por comunidades indias cuyos miembros pertenecen a entornos geográficos y culturales muy variados, pero que fueron forjados por una misma experiencia histórica. (De vos 1994, p.53)

La resistencia indígena fue acompañada del desinterés económico del Reino español por los escasos recursos minerales en esa parte, así la lucha contra los indios inicialmente fue

²² A los nativos de la zona al sur del Río Grijalva se les conocía como Soctones, a la región la conocían también como Soctón cuyo significado es “con piedra o se desarreglo la piedra” (Pineda, 1986).

³En los Altos de Chiapas los movimientos de los siglos XVIII y XIX no parecen buscar un regreso al “equilibrio”; por el contrario, se manifiestan como un intento por realizar una “inversión” de los roles de la sociedad colonial.

mínima. Para la colonia Chiapas sólo representaba una zona importante de paso, los españoles realizaron varias expediciones para lograr el control gradual del territorio: primero en 1524 hacia la zona de Chamula en el norte-centro de Chiapas dirigidos por Luis Marín quien se apoyó en los zoques para luchar contra los Chiapas, luego utilizó a ambos en los enfrentamientos con los zinacantecos para someter a estos últimos y llegar a Chamula y controlar Huixtán, no obstante, los indígenas no tardaron en revelarse (Favre, 1973); la segunda expedición fue al Soconusco en el sur, encabezada por Pedro Alvarado quien no encontró oposición significativa debido a que la zona perteneció al imperio azteca; la tercera y más importante sería la de Tochtla (hoy Tuxtla Gutiérrez) al noroeste en 1527 encargada a Diego de Mazariegos, con esta última empresa se consolidó el imperio español en la región y significó la derrota de la etnia Chiapa, esta expedición le valió a Mazariegos ser nombrado gobernador. A pesar de las expediciones y la formación de colonias, no existía una presencia española significativa en ellas, fue hasta la introducción del sistema de haciendas que el interés en la región aumentó debido a que permitió la obtención constante de recursos para la Corona, razón por la cual el coloniaje fue en incremento, con la llegada de más ciudadanos españoles también se pretendía evitar el brote de rebeliones y la mestización con los indios por necesidad, esto último porque cuando se establecieron en la zona los españoles tenían crear diferentes vínculos originados por el mestizaje que dieran pie a otro tipo de conflictos que sublevaran a los indios, punto de vista que tenían en común con los indígenas quienes no veían con agrado la figura del español a razón de los abusos y la falta de respeto hacia la cultura de las comunidades. Con la creación de la República de Indios los métodos de pacificación fueron ampliados, ante la gran presencia indígena se les repartieron tierras y títulos para evitar conflictos, esta repartición originó una gran propiedad comunal, en ese momento la tenencia de la tierra difícilmente variaba debido a que los indígenas no permitían fácilmente se les despojara de su territorio, además de la mencionada falta de interés por parte de la Corona para explotar esas tierras; hasta finales del siglo XVIII fueron pocas las concesiones territoriales a los españoles en la zona.

Tras la discrepancia creada por el recelo al mestizaje se fundaron dos ciudades: Chiapas de los indios (hoy Chiapa de Corzo⁴) y Chiapas de los españoles; en la segunda, se establece la primera Alcaldía Mayor de Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas) en 1528 que abarcaba la zona de los Valles Centrales hasta los Llanos⁵, en 1564 la distribución cambia cuando se crea la segunda Alcaldía de Tuxtla (Pérez, 1996) que abarcaba la zona oriente. En 1528 Chiapas originalmente, respecto a su estructura política, dependió de la Audiencia de México hasta que en 1543 es incorporada a la Audiencia de los Confines que en 1549 sería denominada Santiago de Guatemala y pertenecería al Reino de Guatemala (Pérez, 1996), de 1553 a 1569 Chiapas regresa a la audiencia de México con excepción del Soconusco, un importante puerto proveedor de recursos para la región, que hasta 1556 perteneció a la Audiencia de México pasando en ese año a Guatemala (Cruz, 2007) para finalmente en 1669 regresa al Reino de México. La inestabilidad, falta de pertenencia e incorporación a un área administrativa definida provocó inseguridad y confusión de la población ya que el control

⁴ Posterior a 1824 con la venta de terrenos baldíos se vieron beneficiados, para el año de 1840 en esta zona la familia Corzo llegó a tener miles de hectáreas en propiedad donde hoy se forma el Valle de los Corzos.

⁵ “Hay documentos que afirman que primeramente fue nombrada Villa Real el 31 de marzo de 1528, en 1529 cambia su nombre a Villa Viciosa, en 1531 Cristóbal de los Llanos y en 1536 Ciudad Real, nombre que sostendría hasta el 27 de julio 1829 cuando se conoce como San Cristóbal de las Casas” (Reina, 1986, p. 45).

social y la administración variaban respecto a la zona centro y norte de la Nueva España, siendo esto el posible antecedente de la división en la zona que prácticamente partió en dos el Soconusco y sobre todo un principio de autonomía generalizado. Esta situación subsistió hasta que en 1821 y posteriormente con la ratificación de Tuxtla, Ciudad Real y Comitán determinando el día primero de septiembre se hizo la proclama (acta de independencia), Chiapas se liberaría de la Corona y de cualquier superior jerárquico como la “Capitanía General” que mediaba entre la audiencia de México y la Audiencia de Guatemala, no obstante, esta última solicitó a Chiapas su representación en el constituyente con la pretensión de integrarla al Estado Guatemalteco, ante el panorama desde Comitán se solicitó el apoyo de Iturbide para reconocer la autodeterminación de Chiapas, la contestación de Iturbide fue clara: cualquier región que quisiera ser libre tendría el respeto del imperio, cualquier región que se uniera al imperio sería protegido y ningún otro Estado podría inquietar a los miembros del imperio (carta del 17 de octubre de 1821 donde Iturbide daba respuesta a la petición), señalando que tiene listo al Coronel Conde de la Cadena para proteger a la Provincia de Chiapas de las intenciones guatemaltecas; el 16 de enero de 1822 Chiapas se incorpora al Imperio Mexicano. Tras la victoria federalista en el país, el 17 de junio de 1823 se decreta que Chiapas y Centroamérica quedan con libre autodeterminación. Chiapas no estuvo presente en la Constitución de las Provincias Unidas de Centroamérica el 31 de enero de 1824 pero tampoco se integró en el Acta Constitutiva de la Federación Mexicana de 1824 (donde fue invitada) pero sí asistió al Congreso Constituyente del 4 de octubre de 1824 aunque no tuvo representación formal. Ante la incertidumbre, se convocó a los representantes de la región que decidieron el 31 Julio de 1823 declararse provincia independiente, sin embargo, en agosto de 1823 se pretende disolver la Junta que se encargaba de la administración de la región y anexar a Chiapas a la Constitución Provisional del Imperio; los problemas y la polémica por adherirse o no a México o Guatemala persistieron de 1823 y principios de 1824, se crearon diferentes propuestas las cuales giraban en torno a la protección de la región y de sus habitantes ante cualquier invasión externa, sosteniendo la necesidad de incorporarse pacífica y voluntariamente a alguna de las Repúblicas Federalistas; es así como el Congreso el 24 de marzo de 1824 promulga una Ley para que se realice un plebiscito y decidir si se anexaban al Gobierno central de México o al de Guatemala, en esta empresa participaría todo habitante (incluyendo mujeres y niños), se dio un periodo de seis meses para informar a la población; dicha decisión fue tan importante que la mayor parte de las comunidades indígenas (como población mayoritaria) de la región participaron con previa capacitación para informar en su idioma sobre las propuestas. El 12 de septiembre de ese año con la presencia de Javier de Bustamante por parte de México y una serie de representantes de Guatemala se realizó el plebiscito con el siguiente resultado: de los 12 partidos formados por 104 pueblos, que sumaban 176 953 almas, México obtuvo 96 829 sobre 64 400 de Guatemala y 15 724 que no votaron, quedando así el 14 de septiembre de 1824 incorporado a la Federación Mexicana, el 13 y 14 de noviembre se aceptó el Acta constitutiva y la Constitución de 1824 y el 5 de enero de 1825 se crea el Congreso local; por su parte la región del Soconusco permaneció renuente a la inclusión de Chiapas a México lo que provocó que Guatemala tomara control de la zona por la fuerza a lo que México respondió enviando tropas, el resultado fue el convenio de paz que pactaba dejar la zona como neutral sin embargo, Guatemala hizo un segundo intento de tomar posesión de la zona a través del arbitraje de Estados Unidos o Inglaterra para determinar cuál sería el destino de esa zona, México lo rechazó y el 11 de septiembre de 1842 la ocupa militarmente y se establece la ciudad de Tapachula (Serrano, 1994); sin embargo, en la década de 1850 surge un nuevo

movimiento separatista en el Soconusco. La decisión sobre a qué Nación pertenecería completamente el estado se comienza a resolver hasta el 27 de septiembre de 1882 cuando Manuel Gonzales como presidente de México y Rufino Barrios presidente de Guatemala firman el Tratado de Límites entre México y Guatemala no obstante, en 1885 hay un intento de Barrios por crear la Unión Centroamericana, su propuesta no prospera ante la oposición de países como El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, de cualquier forma Díaz había movilizado tropas a la frontera (Garner, 2010).

El segundo punto de análisis es el tema de la tierra y la labor agrícola; los problemas agrarios al inicio de la Colonia fueron pocos, esto suscitado por el poco interés en la región al no contar con zonas para la empresa minera, actividad que significaba grandes ganancias para la Corona no obstante, era necesario mantener estable el lugar al ser una zona de paso, por ende, habitar y formar ciudades se volvió importante para controlar la región y la población originaria; se instalaron haciendas que servían como productoras y obtenían algunos recursos, a partir del siglo XVII el cacao fue el sustento principal de las haciendas que adquirieron mayor importancia. Andrés Lira (2000) da un panorama de lo que pudieron significar las haciendas en la Nueva España:

La hacienda fue el lugar en que estos gañanes⁶ eran retenidos, y como se ha dicho antes, no era la fuerza sino la voluntad lo que los hacía permanecer ahí. Tenía, a diferencia de lo que ocurría en los pueblos y caminos, sustento seguro, un salario regular, que en parte se pagaba en maíz que la misma hacienda cultivaba... se convirtió en unidad autosuficiente; atrajo población de pueblos indios y otra población dispersa se fue asentando también en las haciendas; mantuvo servicios religiosos y aprovisionamiento seguro. (Pp.338-340)

En Chiapas al inicio de la etapa colonial, en algunas zonas debido a que existía un mercado interno importante el trabajo y el comercio permitió tener control sobre los indios, siendo estos los principales consumidores o trabajadores, sin embargo, gradualmente entendieron la forma de producir lo que propició el debilitamiento de la hacienda y el fortalecimiento de las comunidades como entidades productoras de bienes, alimentos, etc.; permitiéndoles adquirir control sobre algunas tierras. En otras zonas, la gran resistencia indígena para no ceder su territorio incentivo a los españoles, después de algunos intentos fallidos para controlar a los indios, a dejar zonas sin población colonial; las autoridades para evitar más conflictos ubicaron sus centros urbanos en zonas bajas alejadas de los lugares, donde los indios se habían desplazado. A pesar de este distanciamiento, existían abusos constantes sobre la población indígena que permanecía o era llevada a trabajar en esas zonas, razón por la cual perduraron algunos enfrentamientos violentos. Para el siglo XVIII la posición colonial cambió, al ver bien posicionada productivamente y territorialmente a la comunidad principalmente en los Altos, los españoles empujaron a esa zona la población indígena sometida con la finalidad de generar conflictos con las comunidades ya establecidas, pensaban que disgregando a las comunidades aumentarían en esa zona y en los valles centrales la mano de obra y los consumidores de los productos que las haciendas no exportaban (Tejera, 1997), sin embargo, la miseria compartida por los indígenas, el recelo al español y el tema religioso motivó a los indios a unirse y rebelarse; lo anterior a la par de la

⁶ Trabajadores libres que podían elegir amo.

introducción de la república de indios, y el otorgamiento de títulos de propiedad dando dió a la formación y plena posesión de las tierras comunales, a través de las cuales podían competir con la producción colonial, además favoreció al aumento demográfico de la población indígena, siendo contrastante la situación de los indígenas en Chiapas con la crisis agraria de finales del siglo XVIII. El gobierno colonial intentó revertir el posicionamiento indígena promulgando un decreto relacionado a terrenos sin usos y la injusticia por la falta de tierra de la población⁷, asimismo dejó de proporcionar a los indios materias primas para la siembra y de comprar anticipadamente las cosechas; dichas acciones no modificaron el control de los indios sobre las tierras pero sí redujo su uso para producir a mayor escala y marcó la creación de una élite indígena en la región que competía con la producción comunal, y que además perpetraba abusos a otros indígenas, situación que perduraría tras la Colonia.

Durante los primeros años del México independiente, a los indígenas en Chiapas se les otorgaron cargos públicos con la finalidad de controlar las rebeliones y organizar a la población de las comunidades⁸; después de 1824 con el avance y establecimiento de la corriente federalista la situación cambió, Chiapas se integra a México y la lucha por el poder político se agudizaría; surgieron dos grandes élites políticas que se disputaban el control del estado, una en San Cristóbal de las Casas, otra en Tuxtla Gutiérrez, ambas tuvieron como punto central el dominio de la tierra, la cual representaba un bastión de poder importante al ser el sustento de lo que producían las haciendas, la lucha por el territorio provocó enfrentamientos directos con los indígenas en posesión de numerosas tierras. Junto al respaldo legal para los hacendados de la ley federal del 1° de septiembre de 1826 que establecía un precio fijo para las tierras baldías, existieron dos formas de apropiarse de grandes tierras, una fue la compra directa a los indios, a precios muy bajos, y otra la adjudicación de terrenos que se declararon baldíos; en 1832 para regular las extensas tierras sin laborar, se reglamenta el ejido en Chiapas, concediendo la preferencia al Estado y la facultad de dar la posesión a los particulares para su usufructo; en enero de 1844 se expide una ley estatal que regulaba los terrenos cuya posesión no era comprobada, los cuales fueron declarados baldíos, esa reglamentación abrió paso a la compra de muchas tierras que en su mayoría pertenecían a los indígenas⁹.

En el periodo liberal fue instituida políticamente la igualdad entre la sociedad mestiza y la indígena, por ende, la organización de las comunidades, su participación política y la posesión de las tierra cambiaron; en la región Chiapaneca la ciudadanización de los indios repercutió en los espacios que ocupaban, la población de mestizos aumentaba, mientras que las constantes rebeliones y los abatimientos ascendentes del Estado hacia los indígena impulsaron que su población descendiera. Para la segunda mitad del siglo XIX los cargos públicos ocupados por indígenas, con la excepción de algunos ayuntamientos mixtos, eran casi inexistentes, la misma suerte corrieron las tierras comunales en constante detrimento

⁷Todos los terrenos baldíos o realengos, y de propios y arbitrios con arbolado y sin él, excepto los ejidos necesarios a los Pueblos, se reducirán a propiedad particular, cuidándose de que en los de propios y arbitrios se suplan sus rendimientos anuales por los medios más oportunos, que a propuesta de las respectivas diputaciones provinciales aprobarán las Cortes (Colección de los decretos 1829).

⁸ A partir de esta etapa se inició un proceso de reorganización administrativa que recuperó prácticas del siglo XVII como el nombramiento de los jueces de milpa y otros cargos administrativos.

⁹Era necesario un pago de 600 pesos para titular las tierras, en lo que los indígenas juntaban esa cantidad las tierras ya habían sido compradas por alguien más.

ante la propiedad privada. Frente a la nueva estructura agraria estatal la intención era darle prioridad al “ciudadano” sobre el indígena, y la defensa de los derechos de la sociedad sobre los de la comunidad. En 1855, con la promulgación de las primeras Leyes de Reforma, la desamortización de bienes no sólo se concentró en afectar las tierras de la iglesia que ostentaba el 30% de la tierra acumulada, también perjudicó a las comunidades argumentando que formaban corporaciones, se les despojó de gran parte de su territorio ocasionando provocando conflictos; en Chiapas la lucha por la tierra sobrepasaba el tema indígena, los problemas se concentraban especialmente en una disputa por territorio entre conservadores y liberales, en estos enfrentamientos los indígenas se encontraban en medio, ya que no cedían su territorio y no se inclinaban hacia algún sector, ante tal situación en 1867 se da otra gran rebelión de las denominadas mesiánicas encabezada por los Chamulas. Después de dos años de enfrentamientos, en 1869 Juárez decide intervenir con dureza para inclinar la balanza a favor de los liberales, la represión de los indios principalmente en los Altos condujo a que muchos Chamulas fueron llevados al Soconusco obligándolos a trabajar en los cafetales¹⁰; en 1870 el movimiento intenta resurgir siendo sometido prontamente. En las siguientes décadas del periodo reformista y porfiriato, los conflictos continuaron, muchos indígenas fueron obligados o decidieron por necesidad servir en las haciendas que se desarrollaban con éxito gracias al cultivo del café y el cacao, otros se dedicaron a la tala de árboles (principalmente caoba); en su mayoría la población indígena fue explotada laboral y económicamente, un ejemplo fue el endeudamiento forzoso provocado por las tiendas de raya y los enganchadores. Parte de la población indígena que resistía se replegó a la Selva apropiándose de tierras, sin embargo, trabajaban para los hacendados o terratenientes cuando estas no producían; otra forma de explotar las tierras (de poca fertilidad) fue su arrendamiento a los indígenas quienes las laboraban dos periodos o ciclos y después de estos las regresaban para que se utilizaran en el pastoreo favoreciendo el desarrollo de los ganaderos de la región. La tendencia durante la última década del siglo XIX y primera del siglo XX fue suprimir las tierras colectivas, en 1893 se establece que los ejidos indios, previamente parcelados, se venderían en subasta pública y no en beneficio de sus anteriores usufructuarios (Fevre, 1973) perjudicando principalmente a los indígenas que no tenían el capital para comprar tierras; en 1838 el número de haciendas en Chiapas era de 208, para el año de 1908 había 1120 haciendas, 5 742 ranchos y 3 742 predios sin clasificar, en 1909 el valor fiscal de las tierras pertenecientes a inversionistas extranjeros se valoraba en \$9 429 216, pesos casi el 25% del valor total de la propiedad rural en Chiapas (Tejera, 1997:28). A finales del siglo XIX la política de inversión extranjera porfirista se consolidó en Chiapas, la industria agrícola y la comercialización de la producción aumentaron, de 1890 a 1894 el capital europeo y norteamericano, principalmente en el Soconusco, crece a razón del alza en el precio del café fortaleciendo el sector agrícola privado, el desarrollo de la industria rural en la región provocó la movilización de la población indígena en el centro y en los Altos, esto debido a dos razones principales: la primera fue que tanto extranjeros como la élite chiapaneca se apropiaban de la tierra más productiva dejando para los indígenas las menos fértiles y productivas, desplazando u obligándolos a trabajar para ellos y los hacendados; la segunda suscitada porque el acaparamiento de tierras no solo se realizó sobre las más productivas, muchas zonas eran sobreexplotadas indiscriminadamente aumentando la crisis indígena que al ver la poca fertilidad o el agotamiento y la mala calidad del escaso cultivo optaron por convertirse en

¹⁰ Sobre esta cuestión resalta el trabajo de los “enganchadores” quienes con un pago adelantado reclutaban indígenas como peones y en época de cosecha los mandaban a las fincas en el Soconusco y en la frontera.

peones. En 1891 el gobernador Emilio Rabasa promulgó la Ley de Obreros que pretendía terminar la servidumbre en las fincas regulando las relaciones entre los dueños y sus trabajadores, las políticas de Rabasa no fueron aceptadas por los hacendados lo que trajo una crisis política obligándolo a renunciar. La necesidad de los campesinos provocó la desvaloración y abaratamiento de la mano de obra en la región, las comunidades se convirtieron en centros que proporcionaban trabajadores para las empresas agrícolas; durante la primera década del siglo XX en los Altos una práctica común entre los hacendados era vender las deudas de sus trabajadores, o rentar directamente la mano de obra a los ingenios y la industria maderera, práctica que se convirtió en una actividad redituable.

Las haciendas, principalmente en la costa, para finales de la primera década del siglo XX duplicaron la exportación¹¹, en esas circunstancias los indígenas se vieron forzados a trabajar a cambio de “estabilidad” y recursos que les permitieran mantener sus tierras; la etapa porfirista terminó por convertir la tierra en un gran objeto comercial para la inversión extranjera y los grandes hacendados, quienes ofreciendo una fuente de trabajo contenían el fervor revolucionario en la región. El proceso liberal que transformó la tenencia de la tierra en Chiapas se consolidó con Porfirio Díaz implementando políticas para abaratar las tierras, durante gran parte de su gobierno las compañías encargadas de deslindar los terrenos (principalmente la Compañía Mexicana de Terrenos y Colonización que trabajaba en la Sierra Madre del Sur) se consolidaron, la crisis agrícola de 1906 en el país tuvo en incertidumbre a los campesinos, y en cierta medida a los indígenas de Chiapas, quienes a cambio de seguridad económica eran leales a sus patrones:

Los acontecimientos agrarios en Yucatán y Chiapas sugieren que allí donde ocurrieron los cambios económicos más radicales del periodo de Díaz, donde las sociedades campesinas arraigadas fueron incorporadas de súbito a la economía internacional como productores, hubo poca insurrección revolucionaria después de 1910. En fin de cuentas esa estabilidad en las regiones exportadoras de las tierras bajas costeras del sur de México fue el resultado de combinarse la débil densidad de población con el crecimiento de las utilidades en la exportación. Las plantaciones exportadoras necesitaban trabajadores, y sus utilidades eran suficientes para permitirles adquirir maíz, a menudo importado, para proporcionar esa seguridad básica a los que quisieran trabajar en ellas, e incluso a aquellos a los que obligaban a trabajar a la fuerza. Y los subordinados de las haciendas dotados de seguridad podrían ser coaccionados y explotados, pero raras veces se arriesgaban a la insurrección. (Tutino 1990, p252)

La situación agrícola en la región generó particularidades respecto a la insurgencia revolucionaria dada en el resto del país; la influencia de las corrientes revolucionarias en el estado, incluyendo la agrarista, fue poca, los indígenas y campesinos tenían cierta “estabilidad” al trabajar en las fincas cafetaleras o en las empresas de extracción maderera, a la vez en los Altos y la Selva podían ser propietarios de tierras; el sistema económico-social creado en Chiapas desde la época colonial que consistía en separar a los indios

¹¹ “En 1908 se activa una línea férrea que va del Soconusco a Tehuantepec que aumentaron las exportaciones desde el Golfo, en 1910 se reducen los costos de embarque todo esto benefició las exportaciones de café en Chiapas” (Tutino, 1990, p. 252).

territorialmente e incorporándolos laboralmente se reforzó en el liberalismo; el aumento de tierras a favor de las empresas privadas y extranjeras que proporcionaban fuentes de trabajo permitía mantener el orden sobre los sectores campesino e indígena. Chiapas resultó un ejemplo claro de la política porfirista que creó diferentes escenarios regionales, algunos sostenidos bajo cacicazgos, otros por elites económicas y políticas e incluso militares (antiguos caudillos); François-Xavier Guerra (1991) describe el escenario revolucionario del país:

La Revolución aparece bajo un triple aspecto:

-Como la consecuencia del juego de los actores, complejos, del sistema político. El resultado es incierto;

-Como la entrada progresiva y aparentemente irresistible de los actores “antiguos” –pueblos, clanes familiares, etc.- por la ruptura del pacto que los ligaba al régimen, y de los actores “modernos” –los nuevos ciudadanos-, engendrados por la difusión de la modernidad;

-Finalmente, como la unificación de todos estos elementos por el renacimiento de la política moderna y de su lenguaje del “pueblo”. Como telón de fondo, la crisis económica. (p. 23)

Por la complejidad de todos estos factores es importante entender que las posturas ante la Revolución variaban según las condiciones de cada estado o región, el caso chiapaneco estaba sujeto a relaciones económicas muy fuertes por lo que la insurgencia recaía sobre los propios hacendados y no tanto en la población, donde se encontraban inmersos los indígenas, esta cuestión perduraría durante y después del movimiento revolucionario.

El Estado postrevolucionario y la estructura agraria en Chiapas

Para 1910 en la mayor parte del país la población indígena estaba sumergida en una crisis económica y social; en Chiapas la estabilidad económica lograda por la élite política y el sector privado evitó una insurrección generalizada y las rebeliones fueron controladas; políticamente la Revolución llegó del exterior de la mano del General constitucionalista Jesús Agustín Castro quien el 30 de octubre de 1914 tomó el cargo de gobernador, inmediatamente promulgó la Ley de Liberación de Mozos o “Ley de Obreros” la cual regulaba la jornada de trabajo a diez horas y terminaba con la servidumbre, cancelaba las deudas de los peones y terminaba con las tiendas de raya; así la mentalidad de los peones ante los hacendados comenzó a cambiar notando que a través del peonaje fueron sometidos a circunstancias económicas desfavorables por mucho tiempo:

A los peones por lo general se les pagaba en especie, con privilegios de tierra o de pastizal. La pequeña suma que se les adeudaba rara vez llegaba a sus manos, sino que iba directamente a pagar la cuentas de la tienda de raya, donde las deudas acumuladas por los padres eran heredadas por los hijos. Encadenados por estas deudas, la mayoría de los peones no podían abandonar la hacienda aunque se les hubiera ocurrido trabajar en otro lugar y, además, tenían el temor de que la vida fuera de ella pudiera ser peor. En pago de una obediencia ciega, la hacienda se encargaba de su alimentación y los tranquilizaba con bebida barata, fiestas ocasionales y espectáculos. (Fromm 1973, p. 59)

En los años posteriores los finqueros o hacendados de la mano de Alberto Pineda, conocido terrateniente de la región, comenzaron a prepararse para combatir al ejército constitucionalista que había tomado control del estado; formaron sus bastiones teniendo como bases a los peones (de los cuales muchos eran indígenas) y capataces, en esos ejércitos el hacendado ostentaba el mayor cargo, en el centro de la región se les conoció como mapaches. Debido a los enfrentamientos a nivel federal entre constitucionalistas y zapatistas, en Chiapas los hacendados lograron obtener el apoyo de los segundos a pesar de la contradicción entre los ideales agraristas zapatistas y la política agraria de los finqueros, para los zapatistas era complicado tomar control del estado y con esta alianza la dirigencia de la zona vio la oportunidad de extender el brazo armado de su ejército y quitar el control de la región a los constitucionalistas, sin embargo, no encontraron apoyo en la totalidad de la población, los constitucionalistas habían disminuido el abuso hacia los indios y campesinos: abolieron la cárcel por endeudamiento, la herencia de las deudas y el trabajo obligado que se obtenía a través del enganche (Nolasco, 2005), aunque este último en realidad se debilitó hasta 1936 y “desapareció” en la segunda mitad del siglo XX (Montemayor, 2008); todas las medidas propiciadas por la promulgación de la Constitución de 1917 y sus leyes reglamentarias consiguieron simpatía de la población campesina hacia los constitucionalistas. Los zapatistas nombraron a Rafael Cal y Mayor como su representante quien intentó crear colonias agrícola-militares las cuales únicamente lograron formar un pequeño ejército que fue insuficiente, para el año de 1920 se encontraba solo resistiendo y violentando la región, acciones que persistirían durante algunos años hasta su partida al noreste del país.

Durante la presidencia de Álvaro Obregón a los hacendados se les brindó la oportunidad de recuperar el poder perdido a cambio de pacificar la región, la nueva contingencia por el poder nacional les permitió recuperar su territorio y sus privilegios, por su parte Obregón creaba una alianza política (clientelismo y caciquismo) con los hacendados¹²; la Ley agraria se modificó conviniendo que exclusivamente se afectaban las propiedades mayores a 8 mil hectáreas lo que mantuvo estable el control de territorios por la élite de finqueros (mezclada entre ladinos¹³ y extranjeros) quienes en la estructura social eran conocidos como Kaxlanes¹⁴. Durante los primeros años de la década de 1930 los indios procedentes de los Altos y llanos de Chiapas inician otra etapa de migración hacia la Selva dando forma a la comunidad lacandona¹⁵, con las migraciones durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, la Selva Lacandona transitó de una zona donde sólo se obtenían maderas a un lugar en que se crearon fincas cafetaleras. Tras la repartición de tierras después de la Revolución se originó el sector social ejidal cuya creación fue el pago a los grupos agrarios que apoyaron la insurgencia o en su defecto para evitar más levantamientos; en la etapa de la

¹²Los cargos políticos principalmente la gubernatura se repartió entre los familiares y herederos del mapachismo hasta 1982.

¹³ Es curioso entender el significado de la palabra ladino, con ella identificaban a los mestizos con sangre indígena que servían a los extranjeros.

¹⁴ “Quien controlaba el poder local: la justicia, los proyectos, los apoyos, las tramitaciones. Si el finquero era el amo y señor de su microcosmo” (Nolasco, 2005, p. 250).

¹⁵ La comunidad lacandona no se conforma por una etnia, es cierto que los lacandones son un grupo étnico sin embargo, se le denominó comunidad a los indígenas que poblaron la zona selvática, en su mayoría mayas aunque también llegaron indígenas de otras etnias e inclusive de otros estados como Oaxaca, Veracruz, Tabasco, etc. para trabajar en las haciendas y posteriormente en los proyectos hidroeléctricos.

institucionalización del Estado este sector se fortaleció al corporativizarse y sirvió como base social al recién creado Partido Nacional Revolucionario que se convertiría en el Partido de Estado. Desde la época de Calles existía la constante (con un breve cambio en la época de Cárdenas) de favorecer a los hacendados sin afectar notoriamente a los campesinos; La estabilidad lograda por la alianza entre el gobierno federal y los hacendados fue prorrogada por Calles, siendo con Lázaro Cárdenas cuando dicha estabilidad fue perturbada; el populismo del General llegó a lugares que parecían inaccesibles o ignorados anteriormente por el Estado, en su gira Cárdenas visitó zonas de Chiapas antes no consideradas; como lo menciona de León (2001):

Este rasgo del cardenismo, efímero y mucho más fugaz y tímido que en otras regiones del país dejó, sin embargo, honda huella en la memoria de tzeltales, tzotziles y tojolabales, que hasta hoy recuerdan al Cárdenas que les dio (o pretendió darles) tierra.

A partir de la reforma agraria cardenista Chiapas representó un claro ejemplo de la lucha entre campesinos y hacendados, situación originada por el choque de las políticas de Obregón (continuada por Calles) y la nueva estructura que aportaba Cárdenas: el primero reorganizó y favoreció a los hacendados, el segundo permitió que los campesinos e indígenas se unificaran (corporaciones).

El 9 de abril de 1934 se crea el Departamento de Acción Social y Cultural y de Protección al Indígena, en 1935 este organismo abre una agencia en San Cristóbal de las Casas; en dicha dependencia destaca la función de mediación entre sindicatos y patrones, se concertó el trabajo obligatorio con salario fijo; el departamento también actuó para “promover la organización obrera y campesina” de los indígenas (Fevre, 1973) así llegó a constituirse un sindicato indígena en 1937; Cárdenas favoreció el reparto de tierras a través de la reforma agraria; la reorganización campesina dinamizó la lucha agraria e indígena. La política de Cárdenas modificó la tenencia de la tierra y las relaciones laborales¹⁶; con la finalidad de resistir las reformas, la élite (terratenientes, hacendados y políticos) protegía sus tierras repartiéndolas entre familiares, también comenzaron a sustituir a los trabajadores por los denominados chapines¹⁷ a quienes se les otorgaban algunas parcelas ejidales (en la zona menos fértil y productiva), su contratación en las haciendas permitía pagar salarios menores, evitar contratar campesinos de los Altos y evadir las exigencias de los campesinos del centro.

Al finalizar el mandato de Cárdenas la reforma agraria en Chiapas continuó, siendo la zona fronteriza donde se realizó con mayor énfasis el reparto¹⁸; la inversión europea en el sector

¹⁶Cárdenas promulga el Código Federal del Trabajo donde establece: contratos laborales individuales y colectivos, arbitraje especializado para resolución de conflictos y un salario mínimo por regiones.

¹⁷ Se trataba de migrantes guatemaltecos que con el apoyo de los finqueros eran naturalizados mexicanos.

¹⁸ “como resultado de la reforma agraria, entre 1940 y 1949 se repartieron en Comitán 23 590 ha, 39 959 en Las Margaritas y 32 928 en Trinitaria; entre 1950 y 1959 se hicieron dotaciones de 41 838 ha en Las Margaritas, 16 598 en Independencia, 16231 en Frontera Comalapa y 28 842 en Chicomuselo; mientras que entre 1960 y 1969 se repartieron 43 643 ha en Las Margaritas... para la década de los setenta en Las Margaritas se hicieron 15 dotaciones que representaron 21 406 ha; en los primeros años de la década de los ochenta hubo 26 dotaciones que incluyeron 32 137 ha, 13 ampliaciones de 9 993 ha y cinco bienes comunales de 11 283 ha... En el municipio de Las Margaritas el INI y el entonces Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización crearon

agrícola (producción de café en su mayoría) provenía considerablemente de Alemania, por lo que en 1942 cuando México declaró la guerra a los países del eje se incautaron bienes que pertenecían a inversionistas o empresarios alemanes; en Chiapas fueron incautadas 72 plantaciones en el Soconusco y puestas a disposición de la Comisión de Administración y Vigilancia terminando el trabajo forzoso asalariado, no obstante, los campesinos e indígenas seguían ofertando su mano de obra (Fevre, 1973).

En 1949 con la creación del INI se abre el centro coordinador en San Cristóbal de las Casas su labor se centró en impulsar la creación de escuelas, clínicas (principalmente en la región de los Altos) e integrar a los indígenas a la sociedad; por su lado el Departamento de Asuntos Agrarios revisaba la situación de las tierras en el estado y en 1958 con la creación del Instituto Mexicano del Café (Inmecafe) se intenta regular nuevamente la producción y el trabajo en las fincas. En 1958 el estado de Chiapas conservaba cierta estabilidad social, los conflictos no son constantes y la continuidad de la reforma agraria cardenista logró disminuir la problemática campesina. Durante la presidencia de López Mateos comienza una nueva etapa de desestabilidad que hace resurgir los conflictos; en 1958 comienza la construcción de la presa Malpaso, lo que significó el desplazamiento de las comunidades y los campesinos; situación que continuaría con la construcción de la presa Belisario Domínguez en 1969 y la de Chicoasén en 1974, estos desplazamientos contribuirían a la problemática que desembocaría en los conflictos territoriales en la Selva, principalmente con los lacandones.

En Chiapas generalmente las dificultades con las comunidades indígenas se centraron en la tenencia de la tierra, posteriormente, en esos conflictos se agregaron las corporaciones campesinas. Con la crisis agrícola en 1964, dentro de la Selva Lacandona se crean centros poblacionales con campesinos e indígenas traídos para trabajar de estados como Oaxaca, Michoacán, San Luis Potosí, Veracruz, etc. (Nolasco, 1994); a principio de los setentas se dio otra etapa de migración hacia la Selva, el aumento de población en la región selvática conllevaría en 1972 un punto de ruptura cuando oficialmente por decreto se crea la “comunidad lacandona”: el gobierno otorgó a 66 familias lacandonas tierras mayores a 614 321 hectáreas, desplazando a unas 2 mil familias de tzeltales, tojolabales, tzotziles, zoques y choles de aproximadamente 40 comunidades (Montemayor, 2009) quienes anteriormente habían migrado de los Altos y de las fincas del norte, Comitán, Altamirano y Ocosingo (Nolasco, 2005:244), otra fuente afirma que se desconoció la propiedad de más de 70 comunidades (Cruz, 2007); esta situación en primer lugar dio pie a enfrentamientos entre los indígenas afectados, posteriormente notaron que las autoridades pretendían poblar la Selva para evitar afectar a las grandes fincas de las otras regiones.

El asunto se agravó al ceder un fideicomiso a la Compañía Forestal La Lacandona S. A. que al extraer de forma desmedida las maderas deforestaba bruscamente la Selva; la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos de Chiapas fue la organización encargada de denunciar estos hechos, su argumento fue que la expropiación de ese territorio afectaba a 37 comunidades indígenas (Villafuerte, 1999); la respuesta se dio en 1977 creando la reserva de Montes Azules (300 000 ha) en el municipio de Ocosingo, sin embargo, la medida afectó territorialmente a 12 poblados (Cruz, 2007) y parte de la comunidad lacandona creada por el

un ambicioso programa para reacomodar en 200 000 ha a 10 000 familias indígenas de Los Altos de Chiapas, proyecto que se cumplió de manera parcial” (Cruz, A) 2007).

gobierno cinco años atrás; la expropiación evidenció la deficiente planeación en las decisiones políticas durante la nueva administración las cuales chocaban con la distribución estructurada en el sexenio anterior. Las comunidades afirmaban que con la reforma agraria de épocas anteriores habían obtenido títulos legítimos de propiedad expedidos por las autoridades y ahora el mismo Estado venía a despojarlos de esas tierras, este hecho puede representar el punto de inflexión de los campesinos y los indígenas que impulsó el enfrentamiento actual de las comunidades contra el gobierno federal, enfrentamiento que anteriormente se situaba localmente, es decir con las autoridades locales.

Las comunidades encontraron apoyo en el activismo político que se suscitó en los setentas durante la colonización de la Selva en que diferentes grupos políticos, sociales, armados (guerrilleros) o misioneros de la teología de la liberación entraron a esa región (Lobato, 1994); en octubre (13, 14 y 15) de 1974 al conmemorarse 500 años del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas se realizó el Congreso Indígena en San Cristóbal de las Casas donde se expresaron las demandas de las comunidades: “la primera manifestación pública del naciente movimiento indígena”, participaron más de mil delegados indígenas tzotziles, choles, tzeltales y tojolabales (principales lenguas del estado), y se presentaron temas fundamentales relacionados a la tierra, educación, salud y comercio:

En el congreso de Chiapas, los indios expusieron sus problemas en lengua materna, declarando sobre las formas en que son despojados de sus tierras, la lentitud de los organismos oficiales para legalizar la tenencia de sus tierras comunales y ejidales, y la corrupción de los empleados de gobierno, hecho este último, que consideran la causa de muchas de las irregularidades y de la desorganización y pugnas internas en sus comunidades... Se hicieron reflexiones acerca de la poca tierra que poseen y la mala calidad de esta... no crece el maíz ni se la pastura para los animales, a los que ven morir de hambre en el verano... las tierras que entes se destinaban al cultivo del maíz... se han ido convirtiendo en potreros para alimentar al ganado vacuno, y así los ganaderos no tienen que pagar por el desmonte y la siembra de pastos.

El ganadero que ha logrado concentrar grandes superficies de tierra, ofrece a sus peones una extensión grande de magnificas tierras, para que cultiven maíz; no les cobra renta, únicamente les pide que preparen la tierra, que desmonten si es necesario y que, junto con el maíz, siembren pasto; así, al año siguiente, el campo queda convertido en potrero. Un año después, vuelve a darles nuevos terrenos, y de ese modo, al cabo de 4 o 5 años, la finca se ha convertido en ganadera, mientras los indios, hambrientos, tienen que irse a la Selva en busca de nuevas tierras para poder sembrar.

Se denunció lo bien que los presidentes de los comisariados ejidales-indios confabulados con las autoridades... se han convertido en caciques que pueden quitar y vender parcelas, pedir dinero...

Los niños de una familia acasillada, deben empezar a trabajar a los diez años; el salario que se les paga es de 1 a 2 pesos por día.

Los trabajadores acasillados se hallan atados a la servidumbre de los dueños de la tierra, y por carecer de ayuda mutua que hallarían en su comunidad, están endeudados con el patrón, a quien si durante la escasez de maíz (julio y agosto) le piden \$100, en febrero siguiente deben pagar \$200; están, además, embrutecidos por el alcoholismo, sin escuela para sus hijos, sorteando epidemias sin atención médica, y con salarios de hambre (Pozas, 1986, pp.445-447).

Las mismas denuncias, los mismos problemas: los lacandones... se encontraron denunciando los mismos abusos de las compañías madereras que explotan ese recurso en sus regiones; los campesinos que cultivan su café describiendo los mismos obstáculos a su comercialización que sus compañeros de otras regiones. Fue este uno de los resultados más trascendentales del congreso: la confirmación, a ojos de los indígenas, de que sus problemas más graves son similares o idénticos porque parten de una base común: el hecho de que carecen de defensas legales en contra de abusos económicos por su falta de participación en el poder (Arizpe, 1986, p. 412).

En el desarrollo del evento se desbordaron ideas originales de la resistencia indígena, dando inicio a una fuerte reorganización entre las comunidades¹⁹ cuyo punto central fue la defensa de los ejidos a los que pertenecían, en la organización y realización del Congreso destacó la intervención del obispo Samuel Ruiz, quien en su diócesis había introducido en las comunidades el ideario de la teología de la liberación a través de los catequistas. Algunas comunidades decidieron ocupar las tierras que ostentaban los finqueros, estas acciones generaron mayores enfrentamientos con el gobierno quien comenzó a utilizar equipo especial como helicópteros para recuperar o resguardar tierras, asimismo comenzó la incursión paramilitar en la región con acciones violentas y abusos hacia las comunidades.

En la década de los ochentas debido al reacomodo de los lacandones y la colonización industrial en la zona de Marqués de Comillas²⁰ los conflictos aumentaron a uno por mes (Nolasco, 2005); para dispersar a la población se crearon dos grandes centros poblacionales: Velasco Suarez y Frontera Echeverría en los que debido a la negativa de los campesinos e indígenas de abandonar las que consideraban sus tierras sólo se logró el reacomodo de 21 comunidades. La irregular estructura territorial acrecentaba los enfrentamientos entre el gobierno, campesinos y las comunidades étnicas; los conflictos se habían extendido al ámbito políticos, por ejemplo lo sucedido con los Chamulas en 1974 rechazando al candidato oficial (Tejera, 1997).

¹⁹“... este descubrimiento y creciente interés en la política se enlaza al trabajo de los agentes pastorales de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, quienes, interpretando el Evangelio con fines de liberación espiritual, social y material, lograron convencer a los indígenas de la necesidad de renovar su vida comunitaria como una forma de construir el Reino de Dios en la tierra. Esto se tradujo en una resignificación de las injusticias sociales, políticas, culturales y económicas del orden de dominación imperante con el objetivo de subvertirlas a favor de los pobres y los hijos de Dios” (Estrada, 2010, p. 426).

²⁰ A los problemas de redistribución se agrega que en la década de los ochenta inicia su labor PEMEX en esta zona “... desde 1984 en Marqués de Comillas se han explotado cinco pozos: Lacantun-1, Tzeltal-1, Bonampak-1, Lacandon-1 y Chajul-1” (Cruz et al., 2007, p. 95).

A finales de los setenta y principios de los ochenta, la movilidad indígena continuaba, ahora se trataba de individuos provenientes de los Altos que ocuparon el occidente del territorio; por ejemplo, en 1976 diferentes comunidades se concentraron en lo que hoy se denomina como el ejido Monte Sinaí que era conocido como el aserradero La Ciénega de León, los comuneros ocuparon el lugar debido a la excesiva explotación de los recursos madereros (Carpio, 2007). En la segunda mitad de la década de los ochenta se dio otro fenómeno de migración en la parte central, las expulsiones, que se originaron principalmente por problemas religiosos; la práctica de algún tipo de doctrina que contraponía las costumbres o el catolicismo no fue visto con agrado en algunas comunidades; las zonas principales donde se dio este fenómeno fueron San Juan Chamula (en 1994 se da una expulsión masiva de aproximadamente 30 000 chamulas), Chenalhó, Larráinzar, Chalchihuitán, Mitontic, Zinacantán, Aguacatenango, Amatenango del Valle y con los Tzotziles del sur de San Cristóbal (Robledo, 2007).

En el periodo de Miguel de la Madrid según cifras oficiales en Chiapas se otorgaron por el gobierno 8 579 certificados de inafectabilidad (Villafuerte, 1999:114), mientras Carlos Montemayor (2009:117) da la cifra de 7 646 certificados por 1 142 881 hectáreas; por su parte M. Tarrío y L. Concheiro (Tarrío, 2006) nos dicen que entre 1934-1988 se concedieron amparos mediante certificados de inafectabilidad agrícola por 108 967 hectáreas de los cuales 48.4 por ciento correspondieron al periodo de Miguel de la Madrid lo que evidencia la transformación de la política agraria; en este mismo proceso señalan, se otorgaron certificados de inafectabilidad ganadera que ascendieron a 1 209 372 hectáreas de agostadero, 1 090 190 de hectáreas, es decir, 90 por ciento de la superficie correspondió a las concesiones otorgadas por Miguel de la Madrid, lo que mostró el resguardo que dio el gobierno a la propiedad privada. Antes de la nueva dinámica económica neoliberal, la relación de Chiapas con el mercado mundial se vinculaba históricamente al desarrollo del mercado interno por conducto de las exportaciones del producto de las grandes plantaciones de café, sin embargo, con la nueva configuración en la tenencia de la tierra se registraron incrementos de la producción de carne, los grandes ganaderos expandían su posesión sobre tierras chiapanecas, la producción ganadera se caracterizó por ser extensiva (también se creó la cuenca lechera de Comitán) propia de los grupos de poder de la entidad cuya rentabilidad dependía de la elevada disposición de tierra; a la par se creaba una fuerte agroindustria privada que intensificaba la producción; la expansión de los grupos de capital sobre los espacios rurales se convirtió en una forma de negocio y permitió la ocupación de otros espacios de reproducción social como el comercio con la CANACO y la CANACINTRA (Escalante, 1994), el poder político, la explotación forestal, la producción y exportación de café, el sector servicios, etcétera. La tierra que ganaban los nuevos terratenientes era la que perdían los indígenas o campesinos que se empobrecían y eran obligados a utilizar sus tierras para el desarrollo del pastoreo lo que facilitó el despojo.

En 1982 el General Absalón Castellanos candidato del PRI fue “electo” gobernador siendo de los ganaderos y terratenientes mejor posicionado en la zona; durante su gestión, con el apoyo del presidente de la Madrid, se concedió el mayor número de certificados de inafectabilidad agrícola para proteger al sector privado ganadero, el desarrollo de esta actividad hizo inevitable aumentar el acaparamiento de tierras para el pastoreo, por lo que campesinos y comunidades fueron afectados al disminuir considerablemente la producción y comercialización agrícola; los indígenas por necesidad se vieron obligados a continuar

trabajando mediante la aparcería, entregando cierto porcentaje de la producción a los hacendados; también aumentó el arrendamiento por los indígenas (principalmente tzotzil y tzeltales) debido a que se organizó de forma regional, municipal e intramunicipal, muchas de las tierras arrendadas eran de mala calidad para que en corto plazo se usaran en el pastoreo. Las medidas de la nueva política neoliberal aplicadas en Chiapas acrecentaron las migraciones a la Selva, a la vez muchos campesinos e indígenas se negaron a trabajar para los terratenientes; en compensación a la falta de mano de obra entre 1982 y 1983 llegaron a Chiapas aproximadamente 100 mil refugiados guatemaltecos, en su mayoría indígenas, huyendo de las masacres que llevaba a cabo el ejército en su país, se emplearon inmediatamente en los diferentes sectores productivos de la zona, señalando que esta medida para conseguir trabajadores se daba desde 1976 cuando los finqueros apoyados gubernamentalmente obtuvieron permiso para traer aproximadamente 20 mil trabajadores guatemaltecos, en adelante la migración de centroamericanos fue constantes (Nolasco, 2005).

En marzo de 1988 se celebra la Marcha por la Paz y los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas que se dirigió a la ciudad de México para denunciar la marginación y el olvido que sufren las comunidades en Chiapas²¹ y la ineficacia de la vía legal para una solución global y justa a sus problemas. A principios de la década de 1990 el gobierno da por terminado el reparto agrario, las organizaciones campesinas argumentaban que en Chiapas todavía era posible repartir o redistribuir grandes extensiones de territorio entre los campesinos necesitados, denunciaban el acaparamiento de tierras por los hacendados y por el sector privado nacional y extranjero, sin embargo, previamente Echeverría realizó reparto de tierras con base en las reservas territoriales porque por razones políticas las grandes haciendas eran inafectables. La última distribución de tierras en Chiapas fue principalmente para los grandes productores y ganaderos, mientras los campesinos e indígenas pasaron a segundo plano creando una nueva coyuntura entre campesinos y ganaderos, en la que los segundos se constituirían como un fuerte grupo con poder económico y político en el ámbito estatal; los campesinos resistían a través de la ocupación de latifundios que exponía a las comunidades y campesinos a la violencia de las guardias blancas de los hacendados y al uso de la fuerza pública o paramilitar por parte del Estado. En Chiapas la élite de poder recaía en los grandes ganaderos y terratenientes del centro (San Cristóbal, Tuxtla, Comitán) y el Soconusco que establecían condiciones desfavorables para los campesinos e indígenas; el gobierno intentaba mediar la situación a través de políticas implementadas por el INI y el PRONASOL inyectando recursos para la producción, sin embargo, no lograron grandes cambios en aspectos como la pobreza, el cacicazgo y el latifundio (Reina, 2011).

La inestabilidad originada por los cambios políticos y económicos desde la década de 1980 transformaron las relaciones entre las redes que se habían formado horizontal y verticalmente, las cuales se basaban en el clientelismo o compadrazgo; la lucha por el poder continuó y renovó el enfrentamiento entre dos grandes grupos antagonicos: campesinos y patronos (Escalante, 1994); al final de la década la nueva estructura de poder modificó las decisiones en aspectos sociales, económicos, administrativos e incluso dentro de la organización del partido oficial; en materia agraria se darían las bases de la reforma del artículo 27

²¹ “Muchas organizaciones independientes se unieron al movimiento por los derechos indígenas en Chiapas, como el Frente Independiente de Pueblos Indígenas, la Unión Campesina Indígena de la Selva de Chiapas, el Consejo de Representaciones Indígenas de los Altos de Chiapas, entre otras” (Collier, 2001, p. 260).

constitucional en 1993 para favorecer al sector privado y preparar el camino para el nuevo proyecto que aportaba el TLCAN. En respuesta a la crisis social originada por el modelo neoliberal y a la continuidad de las políticas que afectaban a los sectores vulnerables, en 1994 surge el movimiento armado denominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que constituyó una nueva ventana para tratar el tema indígena y representó un medio de difusión para las comunidades, pasando de ser un grupo armado a uno político, estableciéndose territorialmente en Chiapas formando Municipios Autónomos. El movimiento sustentó su base guerrillera con sectores campesinos e indígenas de diferentes zonas de Chiapas, principalmente de los Altos y el Norte del estado; el EZLN reafirmó objetivos de interés social como el mejoramiento de los derechos colectivos y la aplicación de una forma diferente de práctica política; introdujeron los temas relacionados a la identidad, la multi y pluriculturalidad, y la condición indígena. Para la visión estatal clásica de los movimientos guerrilleros el zapatismo alcanzó un estatus diferente por su condición de movimiento indígena y la presencia que estos grupos tenían en la región, el EZLN no se extendió fuera de Chiapas como se planteó al principio, sin embargo, se ha mantenido de forma regional a través de los municipios autónomos rebeldes zapatistas²².(MAREZ); estos municipios han permitido un arraigo territorial de las comunidades, no obstante, existen sobre un terreno altamente politizado, con procesos desiguales, contradictorios, que operan en múltiples niveles y con diferentes formas o medios. Cada zona zapatista ejerce las prácticas culturales de formas distintas por lo que resulta imposible generalizar sus procesos; por ejemplo, mientras en los Altos de Chiapas no existían muchas tierras para repartir, en las cañadas de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas la distribución de tierras, previamente tomadas del dominio de los finqueros y pequeños propietarios, ha sido mayor. Es importante entender que los MAREZ han logrado fundar una estructura política y social, incluso económica, que con la intención de formar un territorio autónomo definido, pretende deslindarse de las políticas oficiales, tarea sumamente difícil por la falta de tierras.

Conclusión: Autonomía y territorio

Es necesario entender que en general la conquista significó un parteaguas para la formación de una vida indígena renovada; la creación de la comunidad posiblemente tiene su origen en la posición española de establecer un espacio donde los indígenas participaran en la producción y se agruparan voluntariamente para integrarse al sistema colonial. La comunidad como nuevo sistema organizativo se erigió sobre el anterior sistema de la vida autóctona, no obstante, por sus particularidades también resultó un espacio donde podían conservar parcialmente sus tradiciones; en otras palabras, la comunidad se formó sobre los cimientos de la antigua vida étnica y se convirtió desde la colonia hasta la época actual en la forma de vida indígena.

²²Las Juntas de Buen Gobierno se integran por 8 miembros (autoridades comunales) electos en asamblea en diferentes pueblos, esas 8 personas se dividen en dos grupos de 4 cada grupo en un turno de 15 días, existe una comisión de vigilancia rotativa que se conforma como oficialía de partes donde se toman los datos de los pobladores que tienen alguna asunto también clasifican los problemas pasándolos a la instancia de la Junta además de vigilar a la misma, existe una comisión permanente dividida en seis turnos relevados cada 8 días con la finalidad de atender las demandas constantemente, toda esta organización la definen de la siguiente manera “tanto el pueblo como la autoridad mandan y obedecen”

A pesar de las transformaciones organizacionales respecto al sistema indígena precolonial la creación de la comunidad fue necesaria como respuesta a las luchas indígenas en defensa de su territorio y sus tradiciones; así la comunidad se amplió más allá de una organización económica y de una forma para adaptar a los grupos étnicos a la realidad colonial; con el sistema comunal se redefinieron los procesos culturales de la identidad indígena a través de los consensos entre los miembros de toda la comunidad formaron la supremacía comunal ante el nuevo panorama colonial y posteriormente el nacional. La comunidad se mantuvo firme como una organización territorial y cultural, adaptándose constantemente a los cambios que sufría el mundo no indígena ante los diferentes procesos históricos nacionales.

En este espacio se han desarrollado los procesos autónomos de los distintos grupos étnicos por lo que en cada uno han adquirido un significado diferente, las comunidades indígenas no representan una generalización de elementos, cada comunidad indígena no está simplificada como sujeto individual sino como sujeto social. La tierra ligada a la autonomía de los grupos étnicos es diferente a la asimilada a los procesos económicos-productivos del campesinado bajo el sistema de colectividad y propiedad privada; la territorialidad significa que los grupos étnicos ejerzan sus particularidades culturales; cada espacio ocupado por las comunidades indígenas amplía el argumento de la necesidad de desarrollar un sistema sustentado en equidad y corresponsabilidad, respetando el principio de autodeterminación y autonomía para permitir el desarrollo de los indígenas en paralelo al desarrollo de la realidad mestiza .

El tema de la autonomía indígena se desarrolla sobre procesos consuetudinarios que van más allá de una forma de organización, no es posible concebir estos procesos como la simple libertad de hacer o de gobernarse de los grupos étnicos, los pueblos indígenas desde la época prehispánica participaban en el desarrollo del mundo que los rodea, por ello en su momento se desarrollaron dinámicamente en las actividades económicas y sociales de la Colonia, y cuando posteriormente se les permitió también en la vida política, los indígenas fueron imprescindibles en la lucha por la independencia y durante el movimiento revolucionario evidenciando su capacidad de exigencia social; a pesar de sus rebeliones y resistencia, desde la creación del Estado mexicano a la actualidad las comunidades nunca se han considerado ajenos a ser miembros de la nación pero procuran mantener su esencia y sentir Indígena sin tener que negar su pertenencia a la identidad mexicana, por tal razón su discurso también se ha centrado en aportar su cosmovisión de la realidad para mejorarla, así como ellos muchas veces han aceptado formas exteriores de integración, sin embargo, por la marginación y la constante de negarlos como ente social, los indígenas en contextos específicos han tenido que contraponerse a la organización que el gobierno impone.

Ante este panorama en las últimas décadas se ha fortalecido el papel de la tierra como el principal objeto simbólico por la autonomía, cuya adaptación política está en el autogobierno como sustento de espacio político de la autonomía en espacios geográficos determinados donde organizar y desarrollar la vida social, económica y cultural de las comunidades; entonces la tierra se convierte en la principal fuente de la autonomía indígena, sin ella no se pueden llevar a cabo los procesos autónomos y establecerse formas alternativas de gobierno.

En este espacio se han desarrollado los procesos autónomos de las comunidades y han adquirido un significado diferente, los grupos indígenas no están simplificados como sujetos individuales sino como sujetos sociales (Díaz-Polanco, 2006), la tierra ligada a la autonomía

de los grupos étnicos es diferente a la sujeta a los procesos económicos-productivos del campesinado en general, colectividad y propiedad privada; cada grupo étnico tiene particularidades culturales; cada espacio ocupado por las comunidades indígenas amplía el argumento de la necesidad de desarrollar un sistema sustentado en equidad, respetando el principio de autodeterminación y autonomía. La realidad del indígena como un “sujeto rural, de campo y empobrecido” en la etapa contemporánea (Reina, 2011) fue mínimamente tomada en cuenta, esto como consecuencia de que los especialistas idealizaron y homogenizaron a la comunidad campesina como un todo donde había consenso general sin tomar en cuenta los procesos internos (Mallon, 2003) tampoco consideraron íntegramente la diferencia entre un campesino y un campesino indígena el cual se constituía en otro tipo de comunidad con procesos muy distintos al del campesinado en general, este asunto se ejemplifico cuando el ejido, que por mucho tiempo se sustentó en una autoridad tradicional sostenida por la comunidad, comenzó a vincularse con la autoridad gubernamental, hoy en día mayoritaria (Warman, 2003)

Referencias

- Arizpe, Lourdes. (1986). “Primer congreso nacional de indígenas” en Varios Autores, *La quiebra política de la antropología social en México (antología de una polémica). II La polarización (1971-1976)*. México: UNAM.
- Carpio Penagos, Carlos del. (2007). “Ejido Monte Sinaí, una mirada a la colonización indígena de la frontera occidental”, en Cruz/Robledo/del Carpio coord., *Las migraciones internas de los pueblos indígenas en Chiapas*. México: ECOSUR, UICH.
- Collier, Goerge A. (2001). “Identidades emergentes en Chiapas, 1986-1993” en De León coord., *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*. México: CIESAS, edit. Porrúa.
- Cruz Burguete, Jorge Luis/Robledo Hernández, Gabriela Patricia/Del Carpio Penagos, Carlos Uriel. (2007). *Las migraciones internas de los pueblos indígenas de Chiapas*. México: COSUR, UICH.
- Cruz Burguete Jorge. (2007a). “Migraciones Indígenas y dinámica sociocultural”, en Cruz/Robledo/del Carpio (coords.), *Las migraciones internas de los pueblos indígenas en Chiapas*. México: ECOSUR, UICH.
- Cruz Burguete Jorge. (2007b). “Desplazados por la guerra: Comitán y Las Margaritas””, en Cruz/Robledo/del Carpio (coords.), *Las migraciones internas de los pueblos indígenas en Chiapas*. México: ECOSUR, UICH.
- De León [coord.]. (2001). *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*. México: CIESAS, edit. Porrúa.
- De Vos, Jan. (1994). “Una rebelión anunciada”, en Coordinación Nacional de Investigación ENAH. *Chiapas hoy. Análisis antropológico y social*. INAH, México
- Díaz-Polanco, Héctor. (2006). *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Editorial Siglo XXI.
- Escalante Gonzalbo Paloma. (1994). “Modernización política y ruptura de redes sociales en Chiapas”; en Coordinación Nacional de Investigación ENAH. *Chiapas hoy. Análisis antropológico y social*. México: INAH.
- Estrada Saavedra, Marco/Viqueira, Juan (coords.). (2010). *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*. México: El Colegio de México.
- Favre, Henri. (1973). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México: Siglo XXI Edres.
- Fromm, Erich/Maccoby, Michael. (1973). *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garner, Paul. (2010). “Porfirio Díaz” *del héroe al dictador, una biografía política*. México: Editorial Planeta.
- Guerra, François-Xavier. (1991). *México del Antiguo Régimen a la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lira, Andrés/Muro, Luis. (2000). “El siglo de la integración” en *Historia General de México*. México: El Colegio de México.
- Lobato, Rodolfo. (1994). “Proceso migratorio” en Chiapas”; en Coordinación Nacional de Investigación ENAH. *Chiapas hoy. Análisis antropológico y social*. INAH, México.
- Mallon, Florencia E. (2003). *Campesinado y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México: Ediciones Historias, CIESAS.
- Montemayor, Carlos. (2008). *Los pueblos indios de México: evolución histórica de su concepto y realidad social*. México: Editorial Debolsillo.
- Montemayor Carlos. (2009). *Chiapas. La rebelión indígena de México*. México: Editorial De bolsillo.
- Nolasco Margarita. (2005). “Ser indio en la frontera sur: identidad y relaciones interétnicas y guerrilla”. En Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual, Volumen II*. México: CANACULTA, INAH.
- Nolasco Margarita. (1994). “Los grupos sociales de la Selva y los Altos de Chiapas”. En Coordinación Nacional de Investigación ENAH. *Chiapas hoy. Análisis antropológico y social*. México: INAH.
- Pérez de los Reyes Marco. 1996. “Rebeliones indígenas pre-insurgentes en Chiapas”, en Instituto de Investigaciones Jurídicas, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho Vol. 8*. México: UNAM.
- Pozas, Ricardo. (1986). “La Antropología y la burocracia indigenista” en Varios Autores, *La quiebra política de la antropología social en México (antología de una polémica). II La polarización (1971-1976)*. México: UNAM.
- Reina, Leticia. (1986). *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*. México: Editorial Siglo XXI.
- Reina, Leticia. (2010). *Para entender. Los movimientos indígenas y campesinos*. México: Nostra ediciones.
- Reina, Leticia. (2011). *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano*. *Historia e historiografía de los movimientos rurales*. México: Editorial Siglo XXI.
- Robledo Hernández Gabriela. (2007). “Expulsados por motivos religiosos: Betania y Nuevo Zinacantán”, en Cruz/Robledo/del Carpio (coords.), *Las migraciones internas de los pueblos indígenas en Chiapas*. México: ECOSUR, UICH.
- Serrano Migallón, Fernando. (1994). “Anexión de Chiapas a la Federación Mexicana” en Instituto de investigaciones Jurídicas. *La Rebelión en Chiapas y el Derecho*. México: UNAM.
- Tarrío García, María/Concheiro Bórquez, Luciano. (2006). “Chiapas: los cambios en la tenencia de la tierra” en Dossier Despojo y comunidad. *Revista Nueva Época*, año 19 Núm. 51 Mayo-Agosto.
- Tejera Gaona, Héctor. (1997). *Identidad, formación regional y conflicto en Chiapas*. INAH, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica, México: UNAM.

- Thompson, J. Eric S. (1984). *Grandeza y decadencia de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tutino, John. (1990). *De la Insurrección a la Revolución en México: las bases sociales de la violencia agraria 1750/1940*. México: Edición ERA, colección problemas de México.
- Villafuerte Solís, Daniel/Meza Díaz, Salvador/Ascencio Franco, Gabriel/García Aguilar, María del Carmen/Rivera Farfán, Carolina/Lisbona Guillén, Miguel/Morales Bermúdez Jesús. (1999). *La tierra en Chiapas, viejos problemas nuevos*. México: UNICACH, Plaza y Valdés Edres.
- Warman, Arturo. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.

XIV Capítulo

Análisis de las representaciones sociales y estereotipos sobre los partidos políticos en La Paz-Bolivia

Mariana Yasmín Rengel Sempértegui¹

Soreli Chávez Bellido²

America Dalinka Flores Alvis³

Luz Ismaela Uriarte⁴

Resumen

Esta investigación describe las representaciones sociales y estereotipos en base a las emociones que presentan los ciudadanos de la ciudad de La Paz de Bolivia en relación a las elecciones presidenciales de octubre del 2019. Se tomó una muestra de personas entre 31 a 60 años aplicando el método etnográfico, grupos focales y la técnica de la asociación libre de palabras con el fin de conocer las representaciones sociales y estereotipos sobre los partidos políticos que tenían mayor influencia al inicio de las campañas: Movimiento al Socialismo, Comunidad Ciudadana y Bolivia Dijo No. Se realizó la investigación un mes antes de las elecciones con el fin de analizar las representaciones sociales, estereotipos de la población acerca de las elecciones nacionales y la incidencia de las emociones en el proceso electoral. Entre los resultados obtenidos se encuentra que la población presenta emociones en relación a la decepción siendo causada por el proceso electoral y la percepción de la democracia en el país, teniendo una representación social negativa acerca de los políticos en el país. Se destaca que las emociones juegan un papel fundamental en el proceso electoral, conduciendo la elección al momento de votar. Se encontró que no existía una representación positiva hacia ninguno de los partidos políticos que se presentaban a las elecciones, conduciendo a la manifestación de emociones negativas como ser ira, tristeza y decepción en relación a las elecciones nacionales.

Palabras claves: Representaciones sociales, psicología política, estereotipos, elecciones, emociones.

¹ Egresada de la carrera de psicología de la Universidad Mayor de San Andrés. Pasantías en Centro de Rehabilitación y estimulación neurocognitiva Mente Activa. Auxiliar de docencia en la carrera de psicología UMSA. maryrslp@gmail.com

² Egresada de la carrera de psicología de la Universidad Mayor de San Andrés. Pasantías en CEI Mentor – Comunidad de educación integral. soreli2013@gmail.com

³ Estudiante de noveno semestre de la carrera de psicología de la Universidad Mayor de San Andrés. Pasantías en el Centro de Apoyo Integral CAI-COVID de la Facultad de Humanidades y Cs. De la Educación de la UMSA. americapdm@gmail.com

⁴ Egresada de la carrera de psicología de la Universidad Mayor de San Andrés. Unidad de diversidades sexuales – Gobierno Autónomo Municipal de La Paz. luzoliu@gmail.com

Introducción

La presente investigación se realizó con el objetivo de conocer las representaciones sociales y estereotipos en base a las emociones por parte de los ciudadanos que viven en el macro distrito centro en la zona de Miraflores de la ciudad de La Paz – Bolivia, que abarcan las edades de 31 a 60 años.

Para realizar el análisis se utilizaron dos grupos focales, la técnica de la asociación libre de palabras y el método etnográfico permitiendo conocer las características de esta población en base a las emociones previas a las elecciones presidenciales en Bolivia del 20 de octubre de 2019.

Esta investigación tiene suma importancia debido a la influencia de las emociones en la toma de decisiones, que juegan un papel claro al momento de elegir a un candidato o la reacción que puede producir que determinado candidato gane.

Se tomó en cuenta a los tres partidos políticos que tuvieron mayor influencia al inicio de las campañas políticas, esto son el Movimiento al Socialismo (MAS) conformado por Evo Morales y Álvaro García Linera, Comunidad Ciudadana conformado por Carlos Mesa y Gustavo Pedraza y Bolivia dice No (21F) conformado por Oscar Ortíz y Shirley Franco.

Se ha podido encontrar que existen representaciones sociales negativas hacia el proceso electoral boliviano, estereotipos y una percepción negativa hacia los políticos, y se refirieron emociones negativas entorno a los candidatos que se presentaban a las elecciones.

Marco Teórico

Representaciones Sociales

Como menciona Moscovici (1979 pp. 17-18) citado por Mora (2002). Las representaciones sociales son “una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos”. Como también refiere Maric (2012) “son el conocimiento construido a partir de las informaciones, modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de las tradiciones, la educación y la comunicación.”

Las representaciones sociales brindan una explicación útil de la construcción social de la realidad, son sistemas cognitivos con una lógica y lenguaje propio, no representa simples imágenes, opiniones o actitudes en relación a un objeto, sino teorías y conocimiento para la organización de la realidad (Moscovici, 1969 citado por Materan, 2008; Vergara, 2008), no son productos mentales sino construcciones simbólicas que se crean y recrean por la relación con los otros (Villarroel, 2007).

Según Materan (2008) las funciones de las representaciones sociales son: hacer convencionales los hechos, personas o eventos, localizándolos en una categoría preestablecida. Facilita la comunicación entre las personas, manejando un lenguaje familiar y coloquial entre las personas. Promueve el pensamiento colectivo y la flexibilidad de los

grupos para generar una identidad social. Además, que justifica decisiones y conductas que se dan entre las relaciones.

Las representaciones sociales permiten reconocer los modos y procesos de constitución del pensamiento social, por medio de este las personas pueden construir la realidad y a la vez son construidas por esta, permite que los sujetos tengan una aproximación de la visión del mundo que tiene el grupo (Araya, 2002).

Estereotipos

Los estereotipos son conjuntos de creencias mantenidas por un individuo sobre un grupo social. Ashmore y Boca (1981) citados por Suria (2010) mencionan que son constructos cognitivos que hacen referencia a un conjunto de atributos personales de un grupo social. Son respuestas cognitivas basadas en categorías que describen a las personas a partir de su pertenencia grupal (Fiske Susan, 1993 citado por Maric, Vidangos, Morales, Ordoñez, Espinoza y Romero, 2019).

Los estereotipos pueden definirse como la atribución de características generales a grupos humanos grandes, sus orígenes están en tradiciones culturales que pueden estar relacionadas con experiencias comunes, pasados o presentes generalizadas con exceso (Tajfel, 1984).

Para Vidangos (2018) son atribuciones de características psicológicas generales a grupos humanos grandes, su origen se da en tradiciones culturales que pueden estar relacionadas con experiencias comunes, pasadas, presentes o generalizadas en exceso. Según Stallybrass (1977) citado por Ordoñez (2018) los estereotipos son definidos como “una representación mental sobre simplificada de alguna categoría de persona, institución o evento, la cual es compartida por un amplio número de personas”. Mientras que Páez (2003) citado por Ordoñez (2018), refiere que “es la dimensión cognitiva de una representación grupal”.

Estos generan percepciones sobre estatus y competencia atribuidos a distintos grupos sociales y nacionales, que pueden influir en la actitud que desarrollen hacia ellos. Un factor determinante dentro de los estereotipos es el factor ideológico, debido a que la percepción de una persona hacia un grupo está en función de los procesos cognitivos influenciados por factores ideológicos, por más que este piense que está realizando una evaluación objetiva (Cuddy et al., 2007; Fiske, S. et al., 2003; Fiske, S. et al., 2002, citado por Maric, Vidangos, Morales, Ordoñez, Espinoza y Romero, 2019).

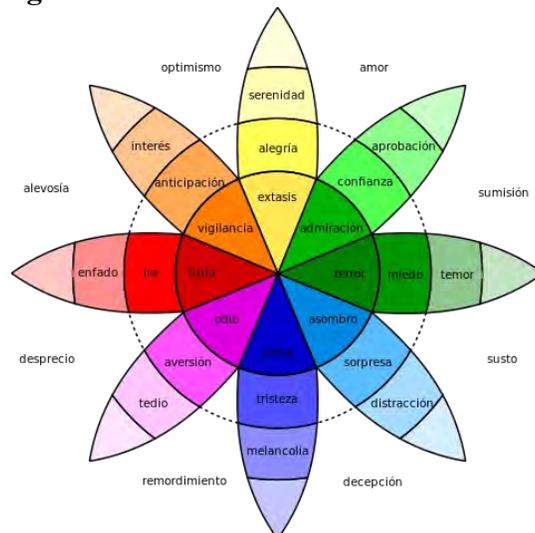
Emociones

Las emociones son procesos psicológicos que preparan al ser humano para la adaptación y las respuestas al entorno, una de sus funciones es la adaptación, estas inciden en el procesamiento cognitivo, cambios fisiológicos y en patrones expresivos de comunicación (Fernández y Pilar, s.f.; Departamento de psicología de la salud, 2007).

Como menciona Pico (2016), Robert Plutchik dividió las emociones en ocho categorías básicas que son: temor, sorpresa, tristeza, disgusto, ira, esperanza, alegría y aceptación; siendo el resto de emociones combinaciones de estas emociones primarias, además plantea que las emociones varían de acuerdo a su grado de intensidad.

Para explicar de mejor manera su teoría graficó una rueda de emociones (*Ver figura 1*) con las ocho emociones básicas mencionadas anteriormente, que combinadas dan lugar a: amor, sumisión, susto, decepción, remordimiento, desprecio, alevosía y optimismo, cada una de estas compuestas por emociones básicas que se combinan en díadas primarias y secundarias, agrupa las emociones según su similitud dejando a la emoción opositora a 180 grados (Plutchik, 2001 citado por González, 2014; Pico, 2016).

Figura 1. Rueda de emociones de Plutchik



Fuente: Mateu (2019)

Emociones y política

La política es un proceso en el que los hombres y los grupos toman decisiones para hacer frente a diversas situaciones, las acciones políticas se organizan en la búsqueda del bien común (Bracamonte, 2002).

Cómo refiere García (2019) sin emociones fuertes y arraigadas es casi imposible llevar a cabo una intervención política, destacándose que desde hace dos siglos se han hecho estudios y se han planteado teorías acerca de que las personas deciden a partir de sus emociones como decía Nietzsche, o desde el inconsciente como planteaba Freud.

La relación entre las emociones y la política comienza desde comienzos del siglo XX, con aportaciones como las de la psicología en la actividad política en campañas electorales y mensajes políticos (Westen, 2007; Lakoff, 2004 citados por García, 2019).

Hochschild (1975) citado por Gravante y Poma (2018) afirma que las emociones son una clave para el control dentro de la política ya que gracias a estas se puede llegar a persuadir a la población mediante la estrategia del miedo y de la ira.

Las decisiones al momento de votar están vinculadas con procesos emocionales como refieren Marcus y Mackuen (1993, 2004) citados por Espinosa (2008) los candidatos electorales tienden a provocar emociones contrarias en los votantes, vinculados ya sea hacia la amenaza o hacia el entusiasmo hacia el candidato.

Metodología

Objetivos

Objetivo general.

Analizar las representaciones sociales y los estereotipos sobre los partidos políticos y agrupaciones presentadas a las elecciones nacionales en Bolivia de las personas de 31 a 60 años del macro distrito centro de la ciudad de La Paz.

Objetivos específicos.

- Exponer las representaciones sociales de la población de estudio sobre el proceso electoral.
- Determinar las emociones que presenta la población en relación a los partidos políticos y agrupaciones postulantes a las elecciones.
- Exponer las emociones que presenta la población en relación al proceso democrático en Bolivia.

Muestra y población

La población para esta investigación está conformada por personas que viven dentro del macro distrito centro de la ciudad de La Paz-Bolivia, las cuales viven en las zonas del Casco Urbano Central, San Jorge, Miraflores, Barrio Gráfico, San Sebastián, Santa Bárbara y Parque Urbano Central. Presentan edad de 31 años a 60 años.

A partir de esta población se tomó una muestra para la asociación libre de 50 personas y para los grupos focales 14 personas, 5 personas para el primer grupo y el segundo de 9 personas, de personas que viven en la zona de Miraflores.

Instrumentos

Método etnográfico.

El método etnográfico consiste en la descripción y análisis de un campo social, la meta principal consiste en captar el punto de vista, el sentido, las motivaciones, intenciones y expectativas (Tamayo, 2003).

Se realizó primeramente en el macro distrito centro, para analizar las características de esta población, en base a este análisis se realizó un análisis más específico de la zona de Miraflores.

Dentro de este se realizaron cinco entrevistas semiestructuradas a personas que viven en el lugar de estudio, cuatro para el análisis global del macro distrito centro y una para el análisis de la zona de Miraflores.

Las entrevistas estructuras se basan en función a líneas ya establecidas, preformado, el orden de formulación y el orden de respuesta están restringidos (Perpiñá, 2012).

Grupos focales.

Los Grupos Focales, son una técnica que se usa con el fin de indagar, profundizar temas relacionados al tema de investigación, se aplica a un grupo de personas. Se debe buscar personas que sean expertas o conozcan del tema, no deberán conocerse entre ellas para evitar las suposiciones (Hamui y Varela, 2013).

Para esta investigación se utilizaron dos grupos focales, el primero constando de cinco personas y el segundo de nueve personas.

Asociación libre de palabras.

La asociación libre de palabras, es una técnica que consiste en expresar, sin mayor discriminación todos los pensamientos que vienen a la mente, como indica Grippo (2012) es parte de la rama psicoanalítica según la cual el paciente debe expresar, durante el tratamiento todo lo que se ocurre sin ninguna discriminación más allá que le parezca inadecuado o inapropiado.

Para este estudio se aplicó la asociación libre de palabras a un total de cincuenta personas, dando a cada uno tres palabras inductoras: democracia, voto y político.

Procedimiento

Tabla 1
Procedimiento para la investigación

Primera fase	Método etnográfico septiembre
Segunda fase	Entrevistas septiembre/octubre
Tercera fase	Asociación libre octubre
Cuarta fase	Grupos focales octubre

En esta tabla se encuentra el procedimiento que se tomó para la investigación, mismo que está comprendido en cuatro fases.

Resultados

Método etnográfico

Se realizó el método etnográfico para poder tener un acercamiento a la población de estudio, analizar cómo podían llevarse a cabo los instrumentos de la asociación libre de palabras y los grupos focales, teniendo ya conocimiento de los lugares que transiten o dónde se encuentre mayoritariamente la población de estudio, además de poder conocer características de la misma.

Análisis macro, distrito centro.

Para realizar este análisis se realizó una observación participativa de las actividades que tiene este macro distrito, se realizaron diarios de campo y entrevistas estructuradas.

Observación.

A continuación, se exponen las características encontradas en el Macro distrito Centro una vez ya realizada la observación.

El macro distrito Centro es uno de los lugares más poblados de la ciudad, además de comprender los distritos 1 y 2 del municipio de La Paz.

Lo componen los barrios: Casco Urbano Central, San Jorge, Miraflores, Barrio Gráfico, San Sebastián, Santa Bárbara y Parque Urbano Central, mencionándose algunas de las avenidas más importantes: Avenida Arce, Avenida 16 de Julio y Avenida Busch.

Este macro distrito se destaca por ser el centro de la ciudad, se caracteriza por ser el centro administrativo, económico, político, financiero y cultural de la ciudad. Las personas llegan de todos los otros distritos ya sea para trabajar, estudiar, realizar comercio, actividad bancaria o simplemente realizar actividades de recreación o comer en algún lugar famoso de esta zona.

Limita con el Macro distrito Sur, San Antonio, Periférica, Max Paredes y Cotahuma, por lo que estas personas de alguna u otra manera tienen contacto con el macro distrito centro, una o varias veces a la semana. Incluso se puede mencionar la gran cantidad de persona que recorren las diferentes zonas viniendo de la ciudad de El Alto

En cuanto a la salud de esta zona, cuenta con la asistencia médica, en emergencias, atención de primer, internación, salud general, reproductiva, preventiva, apoyo a los niños con profesional en la parte educativa, apoyo psicológico para la población. Además, se encuentran consultorios privados de medicina general, medicina ginecológica, laboratorios, farmacias, entre otros. En la zona de Miraflores se encuentra en el macro distrito gran parte de la actividad en torno a la salud se halla centrada en este macro distrito, siendo esta zona caracterizada por tener diferentes establecimientos en el ámbito de la salud.

Con el tema de la educación en el macro distrito, se encuentran instituciones privadas y públicas, en las que los niños tienen educación inicial, primaria y secundaria. Se cuenta con 27 instituciones públicas de enseñanza y 13 entidades privadas. Se cuenta con la Universidad Mayor de San Andrés que se encarga de la formación superior de la juventud de la ciudad y del país, ya que esta entidad recibe jóvenes de todo el país e incluso del exterior. Está compuesta por 54 carreras dentro de las áreas financieras, puras, humanas, sociales y tecnológicas además de formar agentes en el personal de salud. Dentro de la educación superior este macro distrito cuenta con otras universidades de carácter privado.

En cuanto a la movilidad de la población de este macro distrito se puede mencionar que el mayor movimiento en movilidad propia, de servicio público o de transporte municipal se da en las zonas del casco urbano, Miraflores, San Jorge y Parque Urbano; la mayor cantidad de viajes se realizan entre las 18 y 22 horas del día, ya que las personas se dirigen a sus hogares después de una jornada de trabajo o estudio. El porcentaje más alto de transporte se da en el público y municipal, además de las caminatas o transporte a pies.

Este macro distrito cuenta con mini buses, micros taxis, trufis, todas las líneas del Puma Katari pasan por el mismo y los teleféricos Celeste, Café, Blanco, Naranja, Amarillo, Morado y Verde; por lo tanto, se cuenta con bastante disponibilidad para poder desplazarse por la ciudad.

Al ser uno de los sectores más poblados de la ciudad, es también uno de los más conflictivos, pues es centro de manifestaciones, marchas, bloqueos que desestabilizan la rutina diaria de este sector, creando bastante congestionamiento vehicular y molestia por parte de la población de este macro distrito.

En las horas pico es donde más movimiento de personas existe; ya sea en la mañana, al acudir a las diferentes instituciones laborales o educativas; a medio día cuando principalmente los escolares salen de sus centros educativos y en la noche cuando la mayoría deja su fuente laboral y retorna a su hogar.

Este macro distrito tiene 7 mercados, albergando a la población para el consumo diario de comidas en distintas horas del día y a precios bajos, siendo este número de mercados la más alta del municipio, además de 8 supermercados. Destacan principalmente los mercados Camacho, Lanza siendo mercados que reciben a los turistas para el consumo y super mercados como Hipermaxi, Ketal y Fidalga en diferentes zonas del macro distrito.

Dentro de la cultura de este macro distrito se puede mencionar el Teatro Municipal, la Biblioteca Municipal, salas de exposición, museos, el espacio Pipiripi, la Casa de la Cultura, el cine teatro 6 de Agosto y las ferias dominicales, las salas de cine se encuentran presentes en este macro distrito tanto como el Cine Monje Campero, La Cinemateca y el Multicine, en todas estas las carteleras son actualizadas constantemente además de presentar ofertas y primicias de las nuevas producciones cinematográficas

Dentro del área de deportes de esta zona, se ha observado que las personas no realizan mucho deporte durante la semana, ni tampoco se encuentran espacios para realizarlos. El parque urbano es uno de los lugares donde las personas pueden realizar caminatas, resistencia en

carrera y la recreación para toda la familia. Lo que más se presentan son las canchas de fútbol en el que se ve toda la semana personas jugando, evidentemente mayor cantidad de hombres. También se pudo observar que hay un gran incremento en cuanto a la instalación de gimnasios alrededor de todo el macro distrito, brindando aparatos, zumba, combate entre otros servicios.

Entre los centros de comida y recreación se encuentran la mayoría de los restaurantes más reconocidos y grandes como Brosso, Dumbo, Elis, pollos Cochabamba, pollos Copacabana, Don Pollo, Mr. Pizza, patios de comida como Multicine, las Torres Mall o el comercial Camacho, albergando a una gran cantidad de gente principalmente los días feriados y fines de semana. Existe también gran cantidad de restaurantes pequeños o sitios de comida rápida en todos los sectores del macro distrito, siendo estos más baratos y accesibles para la población. Además, destacando en la zona de San Jorge los diferentes cafés y discotecas donde se moviliza gran parte de la población.

Dentro del movimiento financiero observado en este macro distrito, se presentan desde cooperativas hasta bancos con larga trayectoria como el banco Bisa, Mercantil Santa Cruz hasta otros nuevos como el Banco Fassil, también se presenta un banco general en el que se realizan todos los pagos de bonos del gobierno el Banco Unión. El Banco Central es uno de los mejores en infraestructura y seguridad, además que en este se encuentran las reservas del país. El movimiento de este sector del macro distrito, es bastante arduo, pues diariamente se ven filas de personas de todos los sectores de la ciudad.

En relación a la población de estudio, en esta zona se mueven con mayor frecuencia en transporte público y privado, pocos realizan caminatas, sin embargo, cuando se presentan conflictos sociales en el centro de la ciudad, la población prefiere caminar para llegar a su destino más rápido. El trabajo puede estar ubicado en la zona sur o bien dentro del macro distrito centro, en cuanto a movimiento financiero tienden a los pagos mediante cuentas más que el pago al contado o por cheque.

Los fines de semana se ve movimiento de esta población en los lugares de recreación: como parques, cines, restaurantes, tiendas, heladerías, entre otros, para compartir en familia o con amigos. También existen centros de recreación nocturnos en los cuales esta población comparte espacios para interactuar.

Diarios de campo.

Se realizaron diarios de campo, donde se encuentran aspectos importantes que se mencionan a continuación:

En el macro distrito centro se puede observar que es una zona caótica, la mayor parte de los días se observan bloqueos, manifestaciones, protestas y marchas debido a que en esta zona se encuentran las instituciones sociales, económicas y políticas más importantes a nivel nacional, ocasionando tráfico vehicular por las avenidas principales y malestar en las personas, que tienen que caminar largas distancias para llegar a su lugar de trabajo, estudio u otro.

Existe fluidez de comercio, donde las personas pueden encontrar desde tiendas de zapatos con marcas muy conocidas hasta tiendas de barrio vendiendo pan casero; existen lugares de recreación como restaurantes, mercados, patios de comida, parques, discotecas, pubs, supermercados, salones de eventos, centros deportivos entre otros. Además de universidades, colegios, centros médicos, iglesias, bancos, oficinas, museos, veterinarias y una variedad de comercio.

Se observa que diariamente en las primeras horas de la mañana, existe prisa por parte de los transeúntes, se observa gente corriendo, gente en taxis, caminando de manera rápida, al igual por la tarde-noche en donde se observa más afluencia de vehículos y congestión (la denominada hora pico).

Este macro distrito se caracteriza por la composición de zonas representativas para nuestra ciudad, como lo es el Casco Urbano, teniendo a la avenida 16 de Julio o mejor conocida como El Prado, como avenida principal; otro de los lugares representativos es la Plaza Murillo, siendo el punto 0 de nuestra ciudad, que está rodeada por instancias gubernamentales como ser: el palacio quemado, la casa grande del pueblo, los diferentes ministerios, entre otros.

Otra zona es San Jorge, en donde si bien es más tranquila no tan caótica como las anteriores, existe bastante actividad recreativa por los restaurantes bares, discotecas, plazas de comida, cines, cafés, siendo por lo tanto una zona muy transitada los fines de semana. La zona de Miraflores se caracteriza por los centros de atención médico, pues existe una gran cantidad de hospitales, clínicas y además alberga a la facultad de medicina, enfermería y odontología; también podemos encontrar al Estadio Hernando Siles que permite que el movimiento sea elevado cuando existen partidos de fútbol.

Por último, tenemos a las zonas El Rosario y San Sebastián, siendo estas principales vías de comercio, pero también de inseguridad ciudadana, debido a la alta demanda de bares clandestinos, tráfico de droga y prostíbulos por esta zona, sobre todo por las noches se puede evidenciar que hay personas en estado de ebriedad y también delincuentes. Esta zona también alberga los recorridos de las diferentes entradas folklóricas en distintas fechas, donde existe consumo de alcohol y diferentes excesos.

En este macro distrito existe mucha diversidad de actividades y diferencias marcadas en las características de las zonas que lo componen, pero también hacen de este macro distrito el más importante y característico de la ciudad de La Paz

Entrevistas.

Se realizaron cuatro entrevistas a personas entre 31 y 60 años que viven en el macro distrito centro. Se realizó un análisis de las entrevistas realizadas mediante una categorización de datos, y se llegó a la siguiente conclusión: los entrevistados refirieron que el macro distrito centro es el más concurrido de la ciudad ya que alberga múltiples actividades desde actividad educativa, actividad financiera hasta actividad en relación a la salud. Además, existen múltiples actividades recreativas, culturales y de ocio, como ser la visita a parques, actividades anuales como la Noche de Museos o incluso prestes y entradas. También se

caracteriza por tener bastante comercio, haciendo que sean zonas muy visitadas por los ciudadanos.

Análisis zona Miraflores.

Se tomó esta zona por ser una zona con bastante movimiento y por encontrarse albergadas personas de 31 y 60 años por los espacios de recreación. El análisis presentado a continuación se realizó en la Avenida Busch e inmediaciones, comprendiendo el campo desde la plaza Triangular hasta la plaza Villarroel.

Observación.

A continuación, se exponen las características encontradas mediante la observación:

Es uno de los barrios más requeridos para la vivienda, comercio recreación entre otros; por otra parte, se pudo observar, los atractivos y lugares más visitados son el Jardín Botánico, la plaza Villarroel, y la antigua plaza del Monolito, todo el centro de Miraflores está siendo refaccionada para evitar y disminuir las trancaderas que se generaban en las horas pico y los habitantes de esta zona lo ven como algo que perjudica actualmente. Esta zona está catalogada como una de las zonas con poco riesgo en cuanto a deslizamientos es por esto que las personas lo prefieren para la vivienda, en este se encuentran los edificios más grandes y estables de la ciudad.

En la educación esta zona se caracteriza por presentar varios establecimientos privados y públicos tanto en educación inicial primaria, secundaria y superior. Dentro de la educación los establecimientos son: unidad Adventista Miraflores, Instituto Bancario, Colegio Nuestra Señora de Itati, Bichito de luz, Dora Schmitt, Corazón de María, Colegio Hugo Dávila, Boliviano Noruego, Santa Teresa, Colegio Miguel de Cervantes, dentro de los establecimientos de educación superior se encuentra La Universidad del Valle, Loyola y las Facultades de Medicina, Nutrición, bioquímica de la Universidad Mayor de San Andrés.

En cuanto a la salud en esta zona los hospitales están: El Hospital de la Mujer, Materno Infantil, General, Obrero, Tórax, Costil, Del Niño, Cruz Roja y Psiquiátrico. Los cuales cuentan con atención de emergencias y en el caso del Hospital general realiza operaciones de alto grado. Para la alimentación de las personas se encuentran los supermercados Ketal, Hipermaxi y Fidalga, además de su mercado tradicional entre las calles Bush y Saavedra sobre la Villa Lobos.

La avenida Bush es una avenida que cuenta con diferentes negocios de comida, de diversión, también están presentes iglesias cristianas, católicas, adventistas; esta avenida ha sufrido varias transformaciones por lo que ha permanecido cerrada por muchos meses, lo que dificultó el tránsito en las horas pico.

Esta además se caracteriza por tener varias áreas verdes lo que llaman la atención de propios y extraños, además que aportan a la belleza de esta zona. Además, es visitada y es recorrida por sus habitantes y sus compañeros fieles sus perritos, por otra parte, se observó que los partidos políticos realizan caminatas los fines de semana en esta zona con el objetivo de hacer

conocer a sus candidatos y sus propuestas. El comercio irregular en esta zona se presenta de forma más marcada se da en los fines de semana ya que las personas transitan con más calma y pueden detener a comprar algo de estos negocios.

Una vez realizada la observación se determinó hacer los grupos focales en la avenida Busch, a alturas de la Iglesia Corazón de María, ya que se encontró gran cantidad de sujetos entre 30 a 60 años los días domingos.

Diarios de campo.

Los diarios de campo de las participantes se realizaron en diferentes días y horarios para poder conocer un poco más sobre el movimiento que había en la zona de Miraflores. En los fines de semana usualmente los domingos la zona de Miraflores se encuentra tranquila, sin tanto movimiento, el mayor movimiento se realiza cuando las personas se dirigen a la iglesia ya sea católica, cristiana, evangélica. Además, otro movimiento grande se realiza cuando las personas realizan compras en los diferentes mercados de la zona.

En la Avenida Busch hay un tráfico fluido y muy poca gente, sin embargo, la iglesia Corazón de María se encuentra llena de personas de todas las edades esperando el ingreso a la misma. Al llegar las 11 de la mañana la circulación de los autos se volvió un poco más apresurada y los primeros bocinazos se escuchan, y las personas corrían con más fuerza y se apresuraban más por llegar a la siguiente misa. Además, es importante resaltar que los fines de semana en las plazas de la zona se realizan campañas y propaganda para las elecciones ya que en estos son sectores concurridos en donde la gente puede estar paseando, comiendo o esperando movilidad.

De lunes a viernes se puede observar que hay bastante actividad por la zona, por la avenida Busch los autos circulan en gran cantidad al igual que la gente, ya sea acudiendo a sus fuentes de trabajo, universidad o recurriendo a una cita en los diferentes hospitales. También se puede apreciar bastante acceso vehicular, comercio, tiendas de mercado, pastelerías y locales de comida. Por la noche igual se puede observar bastante afluencia de movilidades, personas de diferentes edades por las diferentes calles como ser la Díaz romero, Villalobos y aledaños.

Se observaron bastantes marchas por parte de los diferentes partidos políticos y la gente se sentía bastante estresada y enojada por la bulla y las trancaderas que ocasionaban en las principales calles. En esta zona la gente es bastante gentil y dispuesta a colaborar.

Entrevista.

Se realizó la entrevista a una señora que trabaja vendiendo ya sea empanadas, tamales, etc. en la puerta de la Iglesia Corazón de María ubicada en la Avenida Busch entre las calles Díaz Romero y Pasoskanki, esta señora muy conocida porque todos los domingos está trabajando.

Se hizo un análisis de la entrevista realizando una categorización, una vez realizado esto se pudo llegar a la siguiente conclusión:

La entrevistada refirió que las personas en la zona suelen ser amables, sociables y tranquilas, que existe un movimiento vehicular bastante conflictivo, llevando a que las personas tengan dificultades en la circulación, además menciona que es una zona bastante concurrida donde existe bastante movimiento.

Grupo focal

Se realizaron dos grupos focales a un total de 14 personas, divididos de la siguiente manera: 5 personas para el primer grupo focal y 9 para el segundo.

Las preguntas que se realizaron con el fin de analizar las representaciones sociales y estereotipos entorno al proceso electoral y a los tres partidos o alianzas presentados a las elecciones son las siguientes:

1. ¿Qué emoción le produce el proceso democrático? ¿Por qué?
2. ¿Cómo se siente ante el proceso electoral? ¿Por qué?
- 3-a. ¿Cómo se sentiría si ganara el MAS? ¿Por qué?
- 3-b. ¿Cómo se sentiría si ganara Comunidad Ciudadana? ¿Por qué?
- 3-c. ¿Cómo se sentiría si ganara Bolivia dice no? ¿Por qué?

Grupo 1.

Este grupo focal se realizó el día domingo 6 de octubre de 2019 a horas: 10:15 en la avenida Busch, en el patio de la Iglesia Corazón de María. Estuvo compuesto por 5 personas 2 mujeres y 3 varones, mismos que se encuentran detallados en la *Tabla 2*.

Tabla 2
Grupo focal 1

Número de Participante	Sexo	Edad	Ocupación
1	Femenino	47	Ama de casa
2	Femenino	30	Estudiante universitaria
3	Masculino	35	Abogado
4	Masculino	30	Emprendedor
5	Masculino	30	Ingeniero comercial

Análisis grupo 1.

Se realizó el análisis a partir de la rueda de emociones de Plutchik y la rueda de emociones, a partir de estas se categorizaron las emociones que mencionaron los participantes:

Pregunta 1.

En cuanto a la primera pregunta referida a la emoción que sienten ante el proceso democrático la respuesta prioritaria en este grupo fue de tristeza e ira mencionando las emociones de preocupación, vergüenza, molestia, y frustración. Manifiestan en general que no existen fuentes de trabajo, la economía ha decaído, existe manipulación del proceso electoral.

Según la rueda de emociones propuesta por Plutchik, predomina la emoción de preocupación, la cual se puede asociar al temor o miedo, seguido por vergüenza, que podría asociarse con el rechazo, y aversión, molestia con enfado e ira, al igual que frustración, la cual podría apoyarse en el ira y aversión.

Pregunta 2.

En cuanto a esta pregunta referida a cómo se sienten ante el proceso electoral, el grupo manifestó la emoción predominantemente de ira, mencionando las emociones de tristeza, intriga, frustración e impotencia. Comentando que existe incertidumbre de que es lo que vaya a ocurrir en el futuro, quién ganará y miedo hacia el fraude electoral.

Según la rueda de emociones la emoción sobresaliente es la de enfado, a la que se asocian las respuestas dadas como impotencia y frustración, y las otras emociones como intriga y tristeza, se las puede asociar con pena, y temor, miedo.

La respuesta predominante a esta pregunta fue la de decepción la cual según la rueda de emociones se apoya en la combinación de las emociones de tristeza y sorpresa, seguida por respuestas de impotencia, la cual se relacionaría con el enfado, que tiene como base a la ira.

Pregunta 3-A.

En cuanto a esta pregunta, referida a cómo se sentirían si ganara el MAS, el grupo refirió predominantemente la emoción de sorpresa referida a la decepción y a la resignación, además mencionaron también las emociones de derrota, molestia, miedo y mencionan que no se sentirían felices si ocurriría esto. En general comentan que Bolivia ha ido empeorando con este gobierno por esta razón la población quiere que este gobierno no salga elegido, esperando un cambio, pero de todas maneras creen que ellos van a ganar.

La emoción predominante en la respuesta a esta pregunta es la de enfado, por las respuestas de frustración y molestia, seguidas

por la derrota, resignación, las que podrían asociarse a las emociones de tristeza.

Pregunta 3-B:

Esta pregunta se refiere a cómo se sentirían si ganara Comunidad Ciudadana, el grupo mencionó predominantemente la emoción de felicidad, acompañada de emociones como esperanza y alivio, pero también refiriendo preocupación. Refieren que este partido es el único que tiene posibilidades de ganar y reducir la delincuencia y el fraude, pero también se menciona que existiría consenso social.

En la siguiente pregunta la emoción más resaltante fue la de confianza, ya que la respuesta más repetida fue la de esperanza, seguida por las respuestas de felicidad y alivio, que pueden asociarse a la alegría y serenidad, esto también puede ser relacionado al optimismo ya que la respuesta tiene que ver con la anticipación.

Pregunta 3-C.

Esta pregunta va referida a cómo se sentirían si ganara Bolivia Dijo No, el grupo tocó predominantemente la emoción de felicidad, acompañada de emociones como satisfacción, conformidad y tranquilidad. Refieren que perciben a este partido como más organizado, con mejores propuestas que permitiría la reducción de la pobreza.

La emoción predominante en esta respuesta es felicidad, asociada a la alegría, seguida por tranquilidad y conformidad, la cual está dentro de la gama de la alegría siendo la serenidad.

Conclusión grupo 1.

En este grupo se pudo observar que existe ira y tristeza hacia el proceso electoral y por la percepción de la democracia, la forma en que es percibido y representado el MAS es de forma negativa, de rechazo, produciendo emociones como la sorpresa de forma negativa (decepción y resignación), mientras que la forma en la que es representado para este grupo Comunidad Ciudadana es de forma positiva pero existiendo preocupación debido a su anterior gestión, mientras que Bolivia Dijo No es percibido de forma positiva y satisfactoria provocando la emoción de felicidad si es que este partido ganara.

Las emociones predominantes en este grupo son: *ira, tristeza, decepción, resignación, preocupación y felicidad.*

Grupo 2.

Este grupo focal se realizó el día domingo 6 de octubre de 2019 a horas: 11:00 en la avenida Busch, frente a la Iglesia Corazón de María. Estuvo compuesto por 9 personas 8 mujeres y 1 varón. Estos datos se encuentran desarrollados en la *Tabla 3.*

Tabla 3
Análisis asociación de palabras, palabra inductora: Voto

Número de participante	Sexo	Edad	Ocupación
1	Femenino	60	Abogada jubilada
2	Femenino	60	Enfermera jubilada
3	Femenino	60	Ama de casa
4	Femenino	36	Abogada
5	Femenino	45	Contadora
6	Masculino	55	Comerciante
7	Femenino	60	Profesora jubilada
8	Femenino	50	Parvularia
9	Femenino	57	Farmacéutica

Análisis Grupo 2.

Pregunta 1.

En cuanto a la primera pregunta referida a la emoción que sienten ante el proceso democrático la respuesta prioritaria en este grupo fue de tristeza e ira mencionando las emociones de rabia, tristeza, desilusión, decepción, impotencia y pena. Manifiestan en general que no hay un enfoque actual del gobierno hacia la salud y la educación, a lo que realmente le importa a la población, no existen buenos candidatos para presidente percibiéndose peleas entre los únicos que postulan.

Dentro del segundo grupo focal la respuesta predominante fue la ira, teniendo como base la emoción de la furia, según Plutchik, seguida por respuestas en las que predomina la emoción de tristeza,

la cual tiene una base en la pena, y la decepción que puede apoyarse a la tristeza y sorpresa.

Pregunta 2.

En cuanto a esta pregunta referida a cómo se sienten ante el proceso electoral, el grupo manifestó las emociones predominantemente de sorpresa e ira, mencionando las emociones de temor, decepción, preocupación, impotencia, rabia y pena. Mencionan en general que existe incertidumbre y miedo hacia el futuro, no sabiendo que va a ocurrir más adelante con el país, consideran que existirá fraude electoral.

Pregunta 3-A.

En cuanto a esta pregunta, referida a cómo se sentirían si ganara el MAS, el grupo refirió predominantemente la emoción de tristeza, además mencionaron también las emociones de desilusión, impotencia, lástima y mencionan, sentirse mal e indiferencia. En general comentan que les preocupa el destino el país y de las futuras generaciones, ya que se puede observar que existe bastante fraude, mal manejo del país, robo, delincuencia, por lo tanto, este partido es percibido de forma negativa.

Las respuestas dadas a esta pregunta demostraron una emoción de impotencia y decepción, la impotencia puede estar relacionada al enfado, y la decepción apoyada en la mezcla de tristeza y sorpresa, que tienen como base la pena y el asombro. Otra emoción predominante es la de malestar la cual podría situarse dentro de la ira o tristeza, según Plutchik.

Pregunta 3-B.

Esta pregunta se refiere a cómo se sentirían si ganara Bolivia Dice No, el grupo mencionó predominantemente la emoción de tristeza, acompañada de emociones como indiferencia, lástima e incertidumbre, pero algunas personas en el grupo también manifiestan felicidad y tranquilidad. Refieren que este partido tiene a un candidato muy preparado y con propuestas regulares, pero causa incertidumbre el hecho de que él ya haya sido presidente y no existe confianza hacia él.

Las emociones demostradas en esta respuesta son positivas ya que se menciona la felicidad relacionada a la alegría; un sentimiento de que las cosas estarán mejor, que se podría ver como esperanza, que podemos relacionar con la confianza y optimismo; y tranquilidad relacionada a la serenidad, que tiene como base a la alegría. Otras respuestas sobresalientes son la de desinterés e indiferencia, la que se podría relacionar al tedio.

Pregunta 3-C.

Esta pregunta va referida a cómo se sentirían si ganara Bolivia Dice No, el grupo tocó predominantemente la emoción de tristeza, acompañada de emociones como indiferencia y decepción, también comentan sentir interés hacia este partido y que no es de su agrado. Refieren que perciben que este partido no tiene posibilidades de ganar y realmente no se imaginan que pasaría si ganara, no existe confianza hacia ellos.

Las emociones predominantes en esta respuesta son de indiferencia y desinterés, las cuales se puede asociar al tedio, seguida por disgusto, que se asocia a la aversión, ambas emociones tienen como base al odio según la rueda de emociones de Plutchik

Conclusión grupo 2.

Por lo tanto en este grupo se pudo observar que existe mayormente tristeza, pero también ira y sorpresa de forma negativa (decepción) hacia el proceso electoral y la percepción de la democracia, la forma en que es percibido y representado el MAS es de forma negativa, de rechazo, produciendo emociones como la tristeza, mientras que la forma en la que es representado para este grupo Comunidad Ciudadana es de forma negativa, mostrando la emoción de tristeza pero con una leve esperanza ya que es percibido como el más preparado de los candidatos sin embargo la mayoría toma en cuenta su anterior gestión, mientras que Bolivia Dijo No es percibido de forma negativa provocando la emoción de tristeza si este llegaría a ser elegido además de que consideran de que no existe la posibilidad de que pueda ganar.

Las emociones predominantes referidas por los sujetos fueron agrupadas en las siguientes: *disgusto, felicidad, ira, miedo, sorpresa y tristeza.*

Asociación libre de palabras

Se realizó la asociación libre de palabras en la Zona de Miraflores correspondiente al Macro Distrito Centro, a 50 personas que viven en la avenida Busch e inmediaciones, partiendo de la plaza Triangular hasta la plaza Villaroel, comprendidas entre los 30 y 60 años.

Se utilizaron tres palabras inductoras: Voto, Democracia y Político, a cada una de estas ellos respondieron con cinco palabras.

Se realizó el análisis de la asociación libre utilizando el programa Atlas.ti, mediante la función de nube de palabras, a continuación, se presenta el análisis de cada una de las palabras:

Tabla 4
Análisis asociación de palabras, palabra inductora: Democracia

Denominación para la palabra inductora "Democracia"	Vecinos de la zona Miraflores	
Igualitario	19	7,6 %
Pueblo	12	4.8 %
Libre	11	4,4%
Respeto	10	4%
Electo	7	2.8%
Voto	6	2.4%
Gobierno	6	2.4%
Político	5	2%
Derecho	5	2%
Justo	5	2%
Participación	4	1.6%
Oportuno	3	1.2%
Expresión	3	1.2%
Marcha	3	1.2%
Muerto	3	1.2%
Todo	3	1.2%
Opinión	3	1.2%
Palabras diferentes que se repitieron 2 veces	34	13.6%
Palabras diferentes que se repitieron 1 vez	108	43,2%
TOTAL palabras	250	100%

Se puede observar en esta tabla, las palabras referidas por los participantes posterior a la categorización en base a la palabra inductora: "democracia", dónde las palabras que se repitieron más fueron: igualitario, pueblo y libre.

Tabla 5
Análisis asociación de palabras, palabra inductora: Político

Denominación para la palabra inductora "Político"	Vecinos de la zona Miraflores	
Corrupto	8	3.2%
Mentiroso	7	2.8%
Electo	6	2.4%
Sucio	6	2.4%
Partido	5	2%
Persona	5	2%
Falso	4	1.6%
Líder	4	1.6%
Ladrón	4	1.6%
Dinero	4	1.6%
Pueblo	3	1.2%
Extraño	3	1.2%
Limpio	3	1.2%
Presidente	3	1.2%
Discurso	3	1.2%
Palabras diferentes que se repitieron 2 veces	46	18.4%
Palabras diferentes que se mencionaron 1 vez	136	54.4%
TOTAL	250	100%

Se puede observar en esta tabla, las palabras referidas por los participantes posterior a la categorización en base a la palabra inductora: “político”, dónde las palabras que se repitieron más fueron: corrupto, mentiroso y electo.

Tabla 6
Análisis asociación de palabras, palabra inductora: Voto

Denominación para la palabra inductora “Voto”	Vecinos zona Miraflores	
Elección	17	6.8%
Derecho	9	3.6%
Fraude	8	3.2%
Decisión	7	2.8%
Personas	7	2.8%
Papel	6	2.4%
Elecciones	5	2%
Sufragio	5	2%
Respeto	5	2%
Ánfora	5	2%
Candidato	4	1.6%
Electo	4	1.6%
Libre	3	1.2%
Presidente	3	1.2%
Obligación	3	1.2%
Jurado	3	1.2%
Criterio	3	1.2%
Voto	3	1.2%
Manipulado	3	1.2%
Fila	3	1.2%
Palabras diferentes repetidas 2 veces	38	15.2%
Palabras diferentes mencionadas 1 vez	106	42.4%
TOTAL	250	100%

Se puede observar en esta tabla, las palabras referidas por los participantes posterior a la categorización en base a la palabra inductora: “voto”, dónde las palabras que se repitieron más fueron: elección, derecho y fraude.

- **Palabra: “Democracia”**

De las 50 personas consultadas, la palabra que más se repiten en sus respuestas en relación a la palabra: democracia es “*igualdad*”, seguida de “*libertad*”, “*respeto*” y “*pueblo*”, lo que refleja que las personas ven a la democracia como la equidad entre todos, promoviendo libertad entre las personas.

- **Palabra: “Político”**

De las 50 personas entrevistadas, la palabra que más se repitió en relación a la palabra: político fue “*corrupto*”, seguida por “*elección*” y “*mentiroso*”. Lo que nos muestra que el

ser político en Bolivia tiene relación directa con ser corrupto y mentiroso, además que estas personas eligen por este camino y no ir por un camino limpio.

- **Palabra: “Voto”**

De las 50 personas entrevistadas, la palabra mayormente mencionada en relación a la palabra: voto, fue: “elecciones”, seguida por “elegir” y “derecho”. Por lo que se observa que para ellos el votar es un acto de ayuda a seleccionar y designar quien tendrá el poder en Bolivia, además que se es tomado como un derecho de todos.

Conclusiones

En ambos grupos focales se pudo evidenciar que existen emociones de tristeza, ira y sorpresa referida a la decepción en cuanto a la percepción del proceso electoral y la representación de la democracia en nuestro país.

En cuanto a los partidos políticos en el país en ambos grupos se encontró rechazo hacia el MAS, percibiendo la posibilidad de que gane con resignación y decepción, además de la emoción de tristeza.

En cuanto a Comunidad Ciudadana en el primer grupo existe aceptación, considerándolo como la mejor opción, imaginando que si este partido gana produciría grandes cambios y la emoción de felicidad, mientras que en el segundo grupo predomina la emoción de tristeza, pero con leve esperanza hacia este partido considerándolo después de todo el mejor.

Y por último en cuanto al partido Bolivia Dijo No, en el primer grupo se considera que produciría felicidad si este ganara porque existiría un cambio en el país, consideran que tiene buenas propuestas y es un candidato diferente, mientras que en el segundo grupo se percibe que no tiene posibilidades de ganar y produciría tristeza si lo hiciera, ya que no sabe qué pasaría con el país.

Se puede observar en estos resultados que las emociones juegan un papel importante en cuanto al proceso electoral ya que mueven la decisión que vayan a tomar al respecto. Estas emociones se manifestaron posterior a las elecciones nacionales, ya que los mismos participantes refirieron el temor hacia la corrupción o a que ganara el Movimiento Al Socialismo, al ocurrir esto se desataron conflictos en Bolivia, mismos dónde existió una expresión de estas emociones negativas.

Se pudo observar que el voto es representado como un derecho por el cual se elige al representante de nuestro país. En relación a la democracia es un derecho que promueve la libertad y respeto entre todos. Por otra parte, el ser político en Bolivia está relacionado con ser corrupto y mentiroso, además que cada político decide ir por este camino y no por un camino limpio.

Por lo tanto, la representación social y los estereotipos hacia el proceso electoral de Bolivia es negativo, produciendo emociones negativas en los sujetos, en cuanto a los candidatos se tiene mayor confianza hacia Comunidad Ciudadana sin embargo no produce emociones positivas de forma plena, generando incertidumbre hacia el destino y futuro del país.

Se sugiere poder realizar una investigación del siguiente proceso electoral en Bolivia, analizando las representaciones sociales y los estereotipos que existen hacia los candidatos y a los partidos o agrupaciones presentes a estas elecciones, hacer una comparación de la representación negativa existente en las elecciones presidenciales del 2019 con las futuras elecciones.

También sería de gran aporte poder tomar una muestra más grande y representativa, para poder generalizar los resultados y considerar también a la población de 18 a 30 años que no fue tomada en este estudio, analizando cuál es la representación que tienen en comparación con este estudio.

El análisis de las representaciones sociales en los procesos electorales y políticos es importante, ya que permite tener un conocimiento y un panorama del posible comportamiento que pueda tener una población, las decisiones que podrían llegar a tomar, y analizar el pensamiento colectivo de la población.

Referencias

- Araya, S. (2002). *Las representaciones sociales: ejes teóricos para la discusión*. Costa Rica: Cuaderno de ciencias sociales.
- Bracamonte, E. (2002). Política, estado y gobierno. Universidad Católica Boliviana. *Revista Ciencia y cultura*, 10: 76.
- Departamento de psicología de la salud. (2007). *La emoción*. Alicante: Psicología Básica.
- Espinosa, A. (2008). Decidiéndose por el mal menor. El rol de las emociones en las elecciones peruanas del 2006. *Psicología política*, 37, 47-70.
- Fernández, E. y Pilar, M. (s.f.). Capítulo 1. Psicología de la emoción
- García, F. (2019). Emociones y política. *Actualidad*, pp. 6-11.
- Gravante, T. y Poma, A. (2018). Manejo emocional y acción colectiva: las emociones en la arena de la lucha política. *Estudios sociológicos*, 36(108), pp. 595-618.
- Grippio, J. (30 de mayo del 2012). Asociación libre de palabras. Recuperado de: <https://www.psiconotas.com/asociacion-libre-141.html>
- Hamui, A. y Varela, M. (2013). La técnica de los grupos focales. *Investigación en educación médica*, 2(5): 55-60.
- González, A. (2014). *Visualización de emociones basado en el modelo de Plutchik*. (Tesis de maestría). Instituto politécnico nacional, México.
- Maric, M. (2012). Representaciones sociales de la migración en jóvenes bolivianos. *Imagonautas*, 1(2): 173-187.
- Maric, M., Vidangos, J., Romero, J., Espinosa, A., González, Á., Soares, A., y Morales, V. En Maric, M., Vidangos, J., Romero, J., Espinosa, A., Gonzáles, Á., Soares, A., y Morales, G. (2019). *Factores psicosociales para construir cultura de paz en la región*. La Paz.
- Materan, A. (2008). Las representaciones sociales: un referente teórico para la investigación educativa. *Geo enseñanza*, 245.
- Mateu, J. (2019). La rueda de emociones de Robert Plutchik: ¿qué es? ¿y qué muestra?. Recuperado de: <https://psicologiymente.com/psicologia/rueda-emociones-robert-plutchik>
- Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea Digital*, 2: 2-25.
- Ordoñez, G. (2018). Relaciones Bolivia-Chile estereotipos endogrupales y exogrupales, su impacto en la autoestima de jóvenes paceños. (Tesis de grado Universidad Mayor de San Andrés). Bolivia
- Perpiñá, C. (2012). *Manual de la entrevista psicológica*. Madrid: Pirámide.
- Pico, I. (2016). La rueda de emociones de Robert Plutchik. Recuperado de: <https://psicopico.com/la-rueda-las-emociones-robert-plutchik/>
- Suria, R. (2010). *Psicología social (Sociología)*.

- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. España: Barcelona, Herder.
- Tamayo, M. (2003). *Tipos de investigación*.
- Vergara, M. (2008). La naturaleza de las representaciones sociales. *Revista latinoamericana de ciencias sociales de la niñez y juventud*, 6(1): 55-80.
- Vidangos, J. (2018). *Cómo nos vemos, como los vemos. Influencia de la comparación social entre Bolivia y Chile en la identidad nacional boliviana*. (Tesis de grado Universidad Mayor de San Andrés). Bolivia
- Villarroel, G. (2007). Las representaciones sociales: una nueva relación entre el individuo y la sociedad. *Fermentum*, 440.

Anexos

Respuestas grupos focales

A continuación, se presentan las respuestas de las preguntas de cada participante en el primer grupo focal

GRUPO FOCAL 1	
PREGUNTA 1: ¿Qué emoción le produce el proceso democrático? ¿Por qué?	
PARTICIPANTE 1	Mal, <i>preocupación</i> , porque no hay trabajo, ha decaído la economía, está yendo de mal en peor.
PARTICIPANTE 2	Me genera un poco de <i>vergüenza</i> actualmente precisamente porque se están cometiendo demasiadas injusticias la opinión de las personas ya no cuenta, ya no vale y parece que va a cambiar la situación, estamos yendo en picada, me <i>preocupa</i> lo que va a pasar después de las elecciones.
PARTICIPANTE 3	A mí me genera <i>molestia</i> , por la manipulación del tribunal electoral.
PARTICIPANTE 4	La <i>preocupación</i> por la incertidumbre de lo que va a pasar, estás en contra o a favor no vamos a estar seguros de donde va a ir Bolivia.
PARTICIPANTE 5	<i>Preocupación y frustración</i> , también, como dicen vulneran leyes, cambian leyes a su favor.
PREGUNTA 2: ¿Cómo se siente ante el proceso electoral? ¿Por qué?	
PARTICIPANTE 1	<i>Tristeza</i> porque en primer lugar nadie sabe quién realmente va a ganar.
PARTICIPANTE 2	Yo creo que si me siento igual <i>intrigada</i> no se sabe que va a pasar... creo que ya se sabe quién va a ganar, pero no se sabe que va a pasar.
PARTICIPANTE 3	Yo me siento <i>frustrado</i> porque no me siento representado por los partidos.
PARTICIPANTE 4	Yo me siento <i>impotente</i> porque como decía antes siento que mi voto no hace diferencia, no tenemos la capacidad de elegir.
PARTICIPANTE 5	<i>Impotencia y frustración</i> como les decía, nos hacen sentir que el voto no vale, que va a haber fraude y demás.
REGUNTA 3-a: ¿Cómo se sentiría si gana el MAS? ¿Por qué?	
PARTICIPANTE 1	¡Uy! <i>Derrotada</i> , pues... porque en vez de que vaya para adelante con este gobierno está yendo peor Bolivia. No me sentiría <i>para nada feliz</i> .
PARTICIPANTE 2	<i>Frustrada y molesta</i> pero como les digo ya se ve venir...
PARTICIPANTE 3	Yo me sentiría <i>resignado</i> porque desde hace tiempo ya se sabía quién iba a ganar.
PARTICIPANTE 4	Yo me sentiría <i>decepcionado</i> , porque bueno una parte de la población espera que no, por lo mismo ¿no?
PARTICIPANTE 5	Con <i>miedo</i> al futuro a lo que me espera, va a seguir cambiando leyes a su disposición.
PREGUNTA 3-b: ¿Cómo se sentiría si gana el Comunidad Ciudadana? ¿Por qué?	
PARTICIPANTE 1	Mejor, <i>más feliz</i> , yo creo que va a cambiar todo, no va a haber tanta delincuencia como hay ahora.
PARTICIPANTE 2	Tendría <i>más esperanza</i> , si no fuera el MAS, porque sé que la información no va a estar manipulada, entonces va a existir cierto cambio, si empieza el cambio desde el gobierno.
PARTICIPANTE 3	Yo estaría <i>preocupado</i> porque creo que no existiría un consenso social tan profundo como lo tiene el actual gobierno, ósea habrían sectores que le darían la contra a este gobierno si es que sale.
PARTICIPANTE 4	<i>Esperanzado</i> porque me parece que es el único que podría ganar.
PARTICIPANTE 5	<i>Aliviado</i> porque sería un cambio para el país, ya no estaría tan vulnerado los derechos y demás.
PREGUNTA 3-c: ¿Cómo se sentiría si gana Bolivia Dijo No? ¿Por qué?	
PARTICIPANTE 1	<i>Feliz</i> , porque digamos no habría tanta gente como ahora está entrando con este gobierno y no habría tanta pobreza y habría más trabajo.
PARTICIPANTE 2	Yo he visto como se han ido organizando los de Bolivia Dijo No, y sentiría <i>satisfacción</i> por la lucha que están haciendo hasta ahora.
PARTICIPANTE 3	Creo que estaría <i>más tranquilo</i> porque tiene una mejor propuesta, si estaría <i>más tranquilo</i> ...
PARTICIPANTE 4	Si ganara, <i>conforme</i> , claro porque mucha gente, mi familia está muy a favor de eso, estaría <i>muy feliz</i> .
PARTICIPANTE 5	<i>Tranquilo</i> porque por lo menos ganaríamos la hipoteca del gas.

A continuación, se presentan las respuestas de las preguntas de cada participante en el segundo grupo focal:

GRUPO FOCAL 2	
PREGUNTA 1: ¿Qué emoción le produce el proceso democrático? ¿Por qué?	
PARTICIPANTE 1	<i>Rabia</i> , porque están haciendo mal las cosas.
PARTICIPANTE 2	<i>Tristeza</i> , por las cosas que están pasando.
PARTICIPANTE 3	<i>Desilusión</i> , porque no hay un programa bien establecido, vamos a seguir como estamos hasta el día de hoy.
PARTICIPANTE 4	Estoy <i>desilusionada</i> , porque la democracia no ha seguido los parámetros que debería.
PARTICIPANTE 5	<i>Decepción, rabia, ira</i> ; porque en primer lugar el programa político que tenía el gobierno en el 2006 cuando ha ingresado al gobierno no es el que ahora está manejando y además que existe un gasto insulso de los recursos económicos que la población aporta hacia el estado.
PARTICIPANTE 6	<i>Rabia</i> , porque igualmente están gastando los recursos económicos pudiendo tener otros beneficios, algo un hospital, hacer colegios, educación, están gastando en bandas, en música, en esas cosas...
PARTICIPANTE 7	<i>Impotencia</i> , honestamente los problemas que realmente requieren atención no están siendo enfocados, por ejemplo, la parte de salud; también el problema de los adultos mayores nadie habla por ellos, pensando que todos vamos a llegar a esta etapa tan difícil en la vida entonces esa impotencia es la que nos mueve. Están atacándose entre ellos, sacando la ropa sucia y no están enfocando en lo que realmente debe ser.
PARTICIPANTE 8	Mucha <i>rabia y mucha tristeza</i> , porque todos están peleando en la política, hacen renegar hartos.
PARTICIPANTE 9	<i>Pena</i> , porque no hay candidatos buenos para presidente.
PREGUNTA 2: ¿Cómo se siente ante el proceso electoral? ¿Por qué?	
PARTICIPANTE 1	Siento mucho <i>temor</i> por lo que vaya a pasar en el futuro.
PARTICIPANTE 2	Yo también <i>decepcionada</i> , porque se esperan muchas cosas malas y a mí me parece que todo está preparado para que vaya solamente a favor del que no cae bien y ojo que no es porque dice que si sino por maleante.
PARTICIPANTE 3	<i>Preocupación</i> , porque el proceso electoral está siendo manipulado.
PARTICIPANTE 4	Bueno, sabemos que va a haber fraude y estamos conscientes de que la ciudadanía tampoco dice nada y yo creo que vamos terminar si o si sufriendo. Y yo me siento <i>impotente</i> .
PARTICIPANTE 5	<i>Impotencia y decepción</i> , porque en años pasados por ejemplo te restringían que tú puedas volver a postularte para ser senador, diputado o presidente y se ha visto que todos van a ser habilitados y van a seguir ganando de cosas que no hacen, por eso.
PARTICIPANTE 6	Igualmente, <i>rabia</i> , porque en vez de renunciar y dejar sus “curules”, agarran y discúlpennme y siguen mamando y siguen mamando.
PARTICIPANTE 7	<i>Decepción</i> , porque directamente porque solo ponen sus asuntos personales antes de preocuparse de lo que realmente deberían hacerlo, y no sabemos, realmente es una incertidumbre de lo que va a ser más allá estas elecciones.
PARTICIPANTE 8	Es otra <i>pena</i> , no sé lo que va a pasar, no sabemos por lo que tanta bulla y tanto reclamo están haciendo no se sabe que es lo que va a pasar.
PARTICIPANTE 9	Va a ser mucha pelea. Me siento <i>mal, decepcionada</i> .
PREGUNTA 3-a: ¿Cómo se sentiría si gana el MAS? ¿Por qué?	
PARTICIPANTE 1	<i>Mal, muy mal</i> , haría escapar a mis hijos, por favor como voy a querer que mis descendientes vivan lo que estamos viviendo, solo Dios sabe cómo terminaremos.
PARTICIPANTE 2	<i>Muy mal, desilusionada</i> , porque nuestro país no merece una persona como él, no es por lo que es menos, sino por la forma de pensar solamente en lo material

PARTICIPANTE 3	y ataca a nuestra iglesia cada momento, eso es lo que me decepciona más, por eso quisiera que se vaya.
PARTICIPANTE 4	<i>Ninguna sorpresa, ningún tipo de reacción</i> , ya que el proceso electoral ya está...
PARTICIPANTE 5	<i>Decepcionada e impotente</i> , porque sabría que sigue el fraude.
PARTICIPANTE 6	<i>Decepcionada</i> , porque en primer lugar la economía es la que va a cambiar, va a haber un déficit, tenemos una deuda externa que va a seguir incrementando, el país se va a seguir endeudando y además que van a cambiar muchas cosas en el país, Bolivia va a ser como Cuba y no nos conviene, así que da mucha <i>lástima</i> .
PARTICIPANTE 7	Yo me sentiría <i>decepcionado</i> ¿no? Cómo les digo chicas, ustedes han visto que no hay trabajo, que bueno no hay muchas cosas porque, los profesionales están en la calle que no sabe ni leer, ni escribir está en ministerios, está trabajando a la mano derecha de Evo, yo pienso que para qué uno estudia, para qué uno se esfuerza, para qué uno tiene tantas maestrías, diplomados, entonces es decepcionante.
PARTICIPANTE 8	<i>Impotencia</i> , realmente ahí sería el acabose porque directamente ellos van a hacer fraude a como dé lugar y van a usar la parte de sus movimientos sociales que eso es lo que sustenta al MAS: la violencia, la mentira, el robo, ósea hay gente que realmente está comprada y es una pena porque las generaciones yo ya he vivido ¿no? Pero las generaciones para un país que vamos a dejar, si el país sigue así con el MAS.
PARTICIPANTE 9	La verdad <i>mal</i> , la verdad igual porque no hay otros candidatos buenos que estén postulando para la presidencia y cualquier otro candidato que entre va a ser lo mismo, va a ser igual, no va a haber más candidatos.
PARTICIPANTE 9	Bueno yo me puedo sentir <i>bien</i> , porque los demás candidatos que están proponiendo van a soltar a los de la cárcel, van a haber más rateros, con gusto van a entrar cada sábado a la cárcel, es como una educación, no sé cómo los van a tener.
PREGUNTA 3-b: ¿Cómo se sentiría si gana el Comunidad Ciudadana? ¿Por qué?	
PARTICIPANTE 1	<i>Feliz</i> , porque yo respeto y admiro al Sr. Mesa.
PARTICIPANTE 2	Claro, <i>mejor</i> , porque es una persona preparada, es una persona que puede hacerle frente y puede escuchar a todos, a todos puede escuchar no solamente a los que él acumula.
PARTICIPANTE 3	Igual, porque ya existe el fraude electoral, no va a ganar, es <i>indiferencia</i> .
PARTICIPANTE 4	<i>Más tranquila</i> , pero de todas maneras no conforme, pero no hay otra opción.
PARTICIPANTE 5	No tengo un partido fijo, casi todos los programas políticos parecen iguales, o sea yo espero que gane el mejor y realmente vuelva a la democracia y no vivamos en un país socialista, porque el socialismo es enriquecer a los que están en el poder, me daría <i>mucha lástima</i> .
PARTICIPANTE 6	No, bueno a mí <i>no me interesa</i> si sale el MAS o el menor, pero que cualquiera que entre cualquiera que haga un poquito de cambio de gobierno, no soy político, no estoy tras de ningún político, soy independiente, me busco la vida independientemente, gracias a Dios no me interesa, pero quisiera que haya un cambio de gobierno para que un poquito mejore, porque los nuevos millonarios ahora son los del MAS, entonces se lo están acabando la plata, antes siquiera se partían entre uno y otro pero ahora ellos no más quieren acaparar todo.
PARTICIPANTE 7	Bueno, igual es una <i>incertidumbre</i> , Comunidad Ciudadana es realmente un partido que no está demostrando verdaderamente lo que alberga dentro de sus propósitos, ofrecen todo, una maravilla, y los medios de comunicación aguantan todo lo que dice, entonces no sabemos, absolutamente en el fondo qué es lo que van a ofrecer, no tengo mayor conocimiento ni seguridad, lo único que veo que están empleando a mucha juventud, eso es algo positivo, que en estas elecciones todos están usando a esos jóvenes.
PARTICIPANTE 8	Igual <i>mal</i> , la verdad no estoy muy enterada, ya lo conocemos al candidato también, ya ha sido presidente, ya sabemos cómo ha sido su presidencia.

PARTICIPANTE 9	Bueno... <i>mal</i> ... porque tampoco tiene buenas propuestas.
PREGUNTA 3-c: ¿Cómo se sentiría si gana Bolivia Dijo No? ¿Por qué?	
PARTICIPANTE 1	<i>No me sentiría de ningún modo</i> porque no va a ganar, no creo que gane.
PARTICIPANTE 2	No sé en realidad lo que pasaría, <i>no me interesa</i> .
PARTICIPANTE 3	De igual forma, no hay un programa establecido, es una <i>indiferencia</i> total en los partidos políticos.
PARTICIPANTE 4	No creo que gane, <i>indiferente</i> .
PARTICIPANTE 5	<i>No me gusta tampoco</i> , pero qué podemos hacer, hay que esperar que cambien las cosas y que la democracia mejore.
PARTICIPANTE 6	Como les dije a mi <i>no me interesa</i> quien gane, así que esperanzado de que por lo menos haya algún cambio.
PARTICIPANTE 7	Por algo están usando la sigla de Bolivia Dijo No, para hacer respetar, creo que ese es su fuerte, pero dentro de sus programas no sabemos si cumplirá, siempre somos usados los ciudadanos, de alguna manera para sus fines porque realmente el boliviano su actitud es cambiante, ofrece todo y no sabe lo que va a pasar, pero si usan a la gente para sus fines. <i>Decepción</i> .
PARTICIPANTE 8	Peor, bueno si ganara Bolivia dijo tal vez <i>estaría bien</i> , habría un proceso de cambio, <i>me sentiría mejor</i> .
PARTICIPANTE 9	No, porque son muy racistas, <i>no me gustaría</i> que gane.

XV Capítulo

Imaginarios de legitimación política durante la última dictadura militar argentina (1976-1983). Una aproximación desde la prensa de información general

Ezequiel Berlochi¹

Resumen

El presente trabajo forma parte de un avance de investigación, en donde analizamos la construcción de imaginarios sociales por parte de dos revistas de interés general, *Somos y Gente*. Es nuestro interés indagar los medios por los cuales la dictadura del autodenominado “Proceso de Reorganización Nacional” intentó legitimarse y comenzar con su pretensión refundacional de la sociedad argentina. Para tales fines, se recurrieron a diversas estrategias, las menos estudiadas, tienen que ver con la construcción de consenso y legitimidad. De ese modo, lo interesante es observar cómo dos revistas de interés general recurrieron a la edificación de imaginarios sociales con el objetivo de fortalecer la posición del gobierno dictatorial. Centralmente, es posible identificar dos tipos de construcciones imaginarias: 1) la “lucha contra la subversión” como mito político y 2) la construcción de un sentido de otredad, particularmente en la figura del “subversivo”, pero a la que se le pueden sumar otras alteridades. Así esperamos no solo analizar la producción de imaginarios sociales durante la dictadura, sino también avanzar sobre los diversos tipos de construcciones imaginarias que se pueden encontrar, los soportes de las mismas e interrogar sobre la metodología para el estudio de estas.

Palabras claves: dictadura, prensa, mito, otredad, legitimidad

Introducción

Mucho se ha escrito sobre la dictadura argentina del autodenominada “Proceso de Reorganización Nacional” (1976-1983), especialmente en lo concerniente a la violencia desplegada sobre la sociedad en su conjunto. La metodología clandestina del terrorismo de Estado, sin lugar a dudas es uno de los elementos más abordados en los estudios históricos, sociológicos y politológicos desde el fin de la misma hasta la actualidad. En paralelo, es posible también encontrar una importante bibliografía que procura analizar otros aspectos de la dictadura tales como la política económica que, junto con el terrorismo de Estado, fueron los dos pilares del “Proceso”. Asimismo, también se ha trabajado en las relaciones que se establecieron entre el Estado dictatorial como partidos políticos, sindicatos, empresas, la Iglesia y sobre las diferencias al interior de las propias Fuerzas Armadas.

¹ Licenciado en Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario (UNR)- Argentina. Doctorando en Ciencia Política (UNR). Docente de la Licenciatura en Ciencia Política de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UNR. ezequiel.berlochi@fcpolit.unr.edu.ar

Entre el amplio abanico de trabajos y estudios sobre este periodo, debemos destacar aquellos que han procurado profundizar sobre las actitudes sociales y los intentos de construcción de consenso por parte de la dictadura con el fin de consolidar su posición y cimentar su legitimidad. La hipótesis desde la cual partimos es que la dictadura no se entendió como una dictadura eterna, si bien es cierto que nunca se puso un límite de tiempo que le llevaría realizar los cambios necesarios para refundar el orden. Lo cierto es que necesitaba construir bases sobre las cuales asentar su legitimidad en algún momento. ¿Cómo lograr dicho objetivo? ¿Qué herramientas necesitaba la dictadura para asentar dichas bases? ¿Cómo lo lograría?

La transformación radical que se proponían llevar a cabo no sólo las Fuerzas Armadas, sino también un amplio conglomerado de instituciones civiles tales como las grandes corporaciones económicas, la Iglesia, algunos partidos políticos implicarían que no bastaba con erigir un marco institucional de legitimación mediante la promulgación de normativas *ad hoc* que emularan de alguna manera cierta “normalidad” institucional. Los cambios que buscaban arribar las Fuerzas Armadas y sus acólitos civiles sin lugar a dudas debían ser profundos. Como plantea Hugo Quiroga (1994) “su cometido histórico es la producción de un nuevo orden, la transformación del Estado y la sociedad” (Quiroga, 1994, p. 30). Para tales fines, entonces, como ya dijimos, los cambios debían ser profundos y sólidos para mantenerse en el tiempo.

El régimen militar puso empeño en constituir un imaginario social que le sirviera de base sobre la cual asentar no sólo su legitimidad, sino también un futuro proyecto político institucional, el cual por diversos motivos nunca terminó de definirse. Aun así, es posible identificar ciertos imaginarios promovidos por el gobierno militar. Los mismos pueden encontrarse reflejados en los discursos pronunciados por los funcionarios militares presidentes de facto, ministros, gobernadores de facto, oficiales de las Fuerzas Armadas²; en las propagandas oficiales de la dictadura y en la prensa, especialmente en aquella que apoyó activamente al régimen dictatorial.

En el presente trabajo, nos abocaremos especialmente a los medios de comunicación de prensa escrita que brindaron un explícito apoyo al régimen. Concretamente nos detendremos en dos revistas de información general, los semanarios *Somos* y *Gente*. Son dos los motivos por los cuales nos inclinamos a estudiar estas revistas. Por un lado, ambas eran publicaciones dirigidas a sectores específicos de la sociedad, la clase media, media-alta y por otro, al ser revistas de interés o información general, puede apreciarse los mecanismos por los cuales procuraron crear un clima de legitimación favorable al régimen militar, no sólo desde lo político, sino también desde lo cultural. Así, estas revistas encajaban perfectamente en el proyecto reorganizador de la dictadura.

² Recordemos que la dictadura del “Proceso de Reorganización Nacional” fue, como la definió Hugo Quiroga (1994) una dictadura institucional de las Fuerzas Armadas: “son dictaduras de todo el cuerpo institucional, de las fuerzas armadas en su conjunto, cuyas intervenciones no pueden ser separadas de una actividad extramilitar que le confiere el carácter de fuerza política” (Quiroga, 1994, p. 24). Esto se verá especialmente en los primeros años de la dictadura en que las Fuerzas Armadas se repartieron equitativamente (aunque el Ejército terminó teniendo mayor peso político) las funciones de gobierno y gestión, habiendo ministros (menos de Economía y Educación) y diversos funcionarios públicos, así como gobernadores e intendentes militares activos.

Brevemente, ambos semanarios formaban parte de la Editorial Atlántida, fundada en la década del '40, por el escritor y periodista uruguayo Constancio Vigil. La familia Vigil editó numerosas revistas y libros por aquellos años, manteniéndose actualmente en el mercado editorial argentino, aunque con menor ritmo que el que tuvo a mediados del siglo XX. Entre los productos diseñados por la editorial, se cuentan las revistas *Billiken*, *Para Ti*, *El Grafico*, *Chacra*, además de *Somos* y *Gente*, todas ellas (salvo *Somos*) continúan editándose en la actualidad.

Gente y *Somos*, fueron dos publicaciones muy disimiles entre sí, a pesar de ser parte del mismo grupo editorial. Un primer punto a considerar es la manera en que estas revistas presentaban las noticias y se dirigían a su público lector. De esa manera, *Gente* utilizó un modo directo, casi brutal, de presentar las noticias, recurriendo al uso de la primera persona en sus artículos y hablándole directamente al lector, interpeándole constantemente sobre el *qué hacer* y *cómo actuar* frente a la nueva coyuntura dictatorial, recurriendo al uso de “cartas abiertas” tanto a funcionarios o personajes públicos como a los lectores en general. Otro recurso del cual se valió fue el de las fotografías con el objetivo de causar un efecto rotundo en la opinión pública, marcando un *Nosotros* enfrentado a *Otro/s* delineados como enemigos (Marchetti: 2004), recurso que fue muy bien utilizado especialmente durante la coyuntura de la guerra de Malvinas, pero también para retratar el “caos” de la administración peronista previa al golpe. De igual manera, otra característica fundamental de esta publicación, tiene que ver con el cómo complementaba noticias serias con banalidades como notas dedicadas a la farándula (Blaustein y Zubieta, 1998, p. 132-142).

Por el contrario, *Somos* prefirió un estilo pulido y serio otorgado por la reflexión que realizaban no sólo sus periodistas, sino también profesionales a los que invitaban a opinar en sus páginas o notas, brindando cierta autoridad a sus fundamentaciones; presentando una inclinación hacia los temas “serios” como la política y la economía³. En cierta medida, *Somos* buscaba emular la experiencia y el estilo de *Primera Plana*, quizás la revista por excelencia que marcó un antes y un después en el mercado editorial de las revistas de actualidad en nuestro país, dedicando varias páginas a la crítica literaria y cinematográfica, así como al arte argentino y extranjero. Otra característica que la hizo diferenciarse de *Gente*, tenía que ver con la amplia sección dedicada a los negocios y la economía, otro rasgo que compartió con *Primera Plana*, y que decía mucho del público lector al que estaba dirigida, fundamentalmente masculino y vinculado a los negocios financieros, tan en boga en aquellos años⁴.

Pero, a pesar de los diferentes modos de presentar las noticias, debido a los específicos contratos de lectura (Verón: 1985) que cada revista establecía con sus lectores, el objetivo presente en estas publicaciones era el mismo: generar consenso, fundamentalmente en los sectores medios de la sociedad argentina, mediante la utilización de diversos recursos

³ Esto último puede observarse en la cantidad de páginas dedicadas a estos temas, siendo las secciones fijas de Política y Economía, las más estables durante los años 1976-1983. Pero ello no implicó, como bien mencionan Borrelli y Gago (2014), que *Somos* no abordara temas más triviales o de color, como por ejemplo el fenómeno OVNI.

⁴ Resulta paradójico que muchas de las publicidades que aparecían en *Somos*, eran de financieras y bancos tanto nacionales como extranjeros lo que puede ser un indicio de la afinidad por parte de la revista con las políticas económicas desplegadas por el ministro Martínez de Hoz.

retóricos e iconográficos, para de ese modo, reforzar determinados imaginarios vinculados al orden, la seguridad y al progreso económico.

Estas revistas tendieron a reforzar la idea de que la Argentina se hallaba inmersa en una “guerra”, originada por el accionar de grupos “subversivos” que buscaban trastocar los valores tradicionales de la Argentina, es decir, su tradicional forma de vida “occidental y cristiana”. De esta manera, ayudaron a crear un sentido de otredad, enmarcado en la elaboración de ideales arquetípicos de *enemigos* y *amigos*. El primer enemigo público que elaboraron estas revistas, fue la figura del “subversivo”, una figura vaga e imprecisa que abarcaba prácticamente a cualquiera que se opusiese al régimen y a aquellas conductas consideradas como moralmente viables por el mismo. Este rasgo no difirió mucho del resto de la prensa y el discurso político de la época, que hicieron de la construcción de la figura del “enemigo interno” su función principal.

Ahora bien, mientras *Gente* recurrió a notas efectistas, orientadas a generar miedo en su círculo de lectores, mediante la velada amenaza de que todo aquel que se apartara del camino considerado como socialmente “correcto” sufriría las consecuencias, es decir la muerte⁵; *Somos* recurrió a planteos menos dramáticos. Si bien entre 1976 y 1978 publicó varios artículos sobre el “terrorismo subversivo”, *Somos* apostó a planteos que vinculaban a la Argentina en una “guerra” de civilizaciones, donde nuestro país estaría enrolado dentro de lo que el filósofo argentino Jorge García Venturini, colaborador asiduo de la revista, denominó como “espíritu de Occidente”, que enfrentado al materialismo histórico, equiparaba al marxismo y a la propia figura de Marx a la de los dictadores de los regímenes totalitarios del siglo XX. A lo largo de todo el periodo que duró la dictadura cívico-militar, la revista *Somos* procuró elaborar un proyecto político-filosófico basado en la idea de “espíritu de Occidente” que resaltaba la idea de libertad y democracia⁶.

Por el momento, nos detendremos en analizar algunas de las construcciones imaginarias identificadas en las publicaciones. Puntualmente, nos interesa abordar, por un lado, la que quizás sea el principal elemento legitimador de la dictadura: la denominada “lucha contra la subversión”. En las páginas de las revistas, pero también en el discurso militar de la época, este tuvo el grado de mito político o mito fundacional, convirtiéndose en el elemento central sobre el cual descasaba la estrategia de legitimación de la dictadura. A ello, debemos agregar otra de las producciones imaginarias que, en este caso, se complementa con el primero, la construcción del sentido de alteridad, concretamente la construcción de la figura del “delincuente subversivo”.

⁵ Un ejemplo claro de esto es la famosa “Carta abierta a los padres argentinos”, donde la revista dice puntualmente que “... yo supongo que muchos padres vieron el peligro. Las malas compañías, las reuniones sospechosas, los libros extraños, el desorden de costumbres. Pero no hicieron nada. No se defendieron contra la agresión. Se callaron. Fueron cómplices. Por amor o por comodidad o por indiferencia o por cobardía fueron cómplices. No hablaron con sus hijos. No le preguntaron nada. No intentaron detenerlos. Tampoco denunciaron el caso cuando se desató -por fin- la lucha contra la guerrilla. Y a lo mejor terminaron en la morgue, reconociendo el cadáver de su hijo o de su hija. Cuando era demasiado tarde para arrepentirse” (Revista *Gente*, 16 de diciembre de 1976).

⁶ No entraremos en detalle sobre esta cuestión porque excedería los límites del presente trabajo, pero sin lugar a dudas, es un tema que debe ser tenido en cuenta.

En este trabajo entenderemos por imaginario social a aquellas

referencias específicas en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad y a través del cual ella ‘se percibe, se divide y elabora sus finalidades’ (Mauss). De este modo, a través de estos imaginarios sociales, una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores como el del ‘jefe’, el del ‘buen súbdito’, el del ‘valiente guerrero’, el del ‘ciudadano’, el del ‘militante’, etcétera. Así es producida una representación totalizante de la sociedad como un ‘orden’, según el cual cada elemento tiene su lugar, su identidad y su razón de ser (Baczko, 2005, p. 28).

El imaginario social, modela la sociedad, al mismo tiempo que la dota de sentido, es decir, determina lo que se entiende por “real”. Siguiendo a Peter Berger y Thomas Luckmann (2011), la *realidad de la vida cotidiana* es una construcción social producto de la actividad humana, en donde se conjugan diferentes modos de aprenderla. Para estos autores, la realidad es aprendida por los sujetos tanto de forma objetiva como subjetiva. De manera *objetiva*, mediante la constitución de objetos designados como tales desde antes que nacéramos, los cuales son objetivados fundamentalmente por el *lenguaje simbólico*. Estos son asimilados mediante la interacción cara a cara, paso que indica el componente *intersubjetivo* de la realidad, ya que precisamente se hace necesaria de la interacción con otros sujetos.

En cuanto al lenguaje simbólico, continúan los autores, este “construye enormes edificios de representaciones simbólicas que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como gigantescas presencias de otros mundos” (Berger y Luckmann, 2011, p. 57). Así, el lenguaje recupera a los símbolos y los presenta como “elementos objetivos” de la realidad social, pasando tanto los símbolos como el lenguaje a ser parte central de la misma. Pero, la sociedad en tanto realidad objetiva posee otros dos componentes importantes, la *institucionalización* y la *legitimación*.

Lo que nos interesa aquí es la segunda parte del proceso de objetivación, el vinculado a la *legitimación*. Para los autores, este es el medio por el cual el mundo social se explica o justifica (Berger y Luckmann, 2011, p. 82). La legitimación apunta a responder al “por qué”, a las causas del comportamiento y la interacción social entre los sujetos. Es esta la que va a marcar las pautas de aquel comportamiento considerado como lícito que va a cohesionar a la sociedad. Por otro lado, la legitimación se ocupa de transmitir la explicación de cómo es el mundo para una sociedad determinada, mediante la creación de *universos simbólicos*.

Podría decirse que mediante éstos, aquellos elementos objetivados por la sociedad, terminan de internalizarse en el individuo haciéndolos suyos⁷. Por otra parte, y en relación a lo planteado anteriormente, en este nivel de legitimación, el mundo cobra forma para aquellos que lo componen. Aquellos elementos objetivados se solidifican en pasado, presente y futuro,

⁷ “El universo simbólico se concibe como la matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren *dentro* de ese universo” (Berger y Luckmann, 2011, p. 123).

rigiendo el comportamiento de los individuos y de los grupos sociales que encuentran sus funciones y roles dentro de una sociedad determinada. En la mayoría de los casos y ejemplos relatados por los autores, esta instancia se produce en un nivel primigenio de las sociedades, de allí la importancia que cobrarán los mitos y los grandes relatos fundacionales que intentan explicar cómo funciona el mundo, al mismo tiempo que impone el orden y control al caos reinante inicialmente, asignando roles determinados a los individuos y estableciendo leyes o mandatos sociales⁸.

La “lucha contra la subversión” como producción imaginaria

Lo explicado en el párrafo anterior, nos da el pie para entrar en el análisis de nuestro objeto de estudio. Consideramos que existen diversas formas por las cuales el imaginario social se instituye. Una de ellas, como decíamos anteriormente, tiene que ver con la internalización de los universos simbólicos vigentes en una sociedad determinada en un momento dado. Y una de las formas por las cuales se posibilita esto, tiene que ver con la constitución de relatos que explican cómo funciona el mundo. Ahora bien, estaríamos incurriendo en un error si consideramos que los mitos u otro tipo de relatos fundacionales se corresponden a etapas primitivas de la humanidad. Por el contrario, los seres humanos necesitamos de tales relatos. Incluso, un ordenamiento político moderno como la consolidación de los Estados nación, demanda la elaboración de relatos o mitos para cohesionarse y legitimarse⁹.

Ante esta necesidad de cohesión, los Estados necesitan “inventarse”. Tal como refiere Benedict Anderson (1993) en relación al surgimiento del nacionalismo y a la propia idea de Nación, esta se articula en torno a una “comunidad imaginada”¹⁰. Es esa necesidad de comunión y pertenencia a un determinado territorio, puesto que esta idea de Estado-Nación viene asociada a la pertenencia territorial y cultural, que genera la concreción de diferentes *mitos* o *relatos*, que articulan dicha unión de sujetos que no se conocerán nunca, pero que saben de su existencia y que frente a determinadas situaciones, como en el caso de una agresión armada hacia esa Nación, la totalidad del cuerpo social actuará mancomunadamente.

En este sentido,

...el mito contemporáneo sigue guardando fidelidad a la originaria naturaleza del mito: *fundar y sostener lo comunitario*. El mito opera, así, como un factor

⁸ “... el universo simbólico proporciona una amplia integración de todos los procesos institucionales aislados. Ahora la sociedad entera adquiere sentido. Las instituciones y los “roles” particulares se legitiman al ubicárselos en un mundo ampliamente significativo. Por ejemplo, el orden político se legitima por referencia a un orden cósmico de poder y justicia, y los “roles” políticos se legitiman como representaciones de estos principios cósmicos (...). La legitimación del orden institucional también se ve ante la necesidad continua de poner una valla al caos.” (Berger y Luckmann, 2011, p. 131-132).

⁹ “No hay sociedad, veámoslo o no, sin mito, ya que el *constructo* mítico ofrece una respuesta al *por qué* ineludiblemente presentes en todo cuerpo social, oferta un solidificado *sentido* a un mundo de por sí intrínsecamente contingente. El trazo, pues más genuinamente característico del mito es su carácter *fundacional*, su capacidad para crear y re-crear un sólido universo de significación que impide que se ponga al descubierto ‘*el absolutismo de la realidad*’” (Carretero, 2006: 108)

¹⁰ “Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mete de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993: 23).

de agregación social, como un receptáculo sobre el que *descansa un sentimiento común de pertenencia*; favoreciendo, de este modo, la identificación comunitaria. (...) el mito *es la argamasa que permite explicar el misterio de la atracción social; es aquello que, en definitiva, crea y re-crea sociedad* (Carretero, 2006, p. 123 destacado nuestro).

Sobre este punto, es que ahora nos detendremos en analizar el que quizás fue el principal elemento legitimador de la dictadura del “Proceso”, la construcción de un mito entorno a la “lucha contra la subversión”. ¿Cómo fue retratado en las páginas de las revistas analizadas? ¿A qué respondía este mito, a una elaboración propia de las revistas o al discurso oficial del gobierno dictatorial? ¿Qué elementos constituyeron este mito?

Entenderemos al mito como un relato discursivo cohesionador de elementos simbólicos, que los dota de un sentido determinado, según marcos espacio-temporales definidos y que tendrán una determinada interpretación. Este relato se articula en forma de un *mitologema*, el cual se define como aquella “narración que incorpora el conjunto de representaciones míticas en imágenes y en símbolos” (Montero, 1994, p. 91).

Adicionalmente, como sintetiza Gastón Souroujon (2014), el mito, y en especial el mito político, está constituido por tres dimensiones: la *narratividad*, es decir, que el mismo sea entendido como una serie de eventos significativos que constituyan una argumentación del presente y que sea creíble. La segunda dimensión, está dada por el aspecto de la *dramaticidad* del mito, se instituye un relato articulado y coherente en sí mismo, que tiene un principio y un fin, a la vez que designa roles a los protagonistas del mismo. Finalmente, el último aspecto está dado por la *maleabilidad* del mito, debe ser capaz de transformarse constantemente, de resinificarse en el tiempo, para de ese modo, no perder vigencia en el imaginario social.

La “lucha contra la subversión” fue presentada por el discurso oficial y retomado, incluso amplificado, por los medios de comunicación en general, como un enfrentamiento bélico entre dos contendientes claramente identificados: las “fuerzas del orden” contra la “delincuencia subversiva”. En términos lineales, se presentaba una lucha entre el bien y el mal. Cabe destacar que de ninguna manera el entramado represivo desatado en Argentina en los años ’70 debe ser considerado en los términos en que la dictadura lo presentó al público. Como mencionamos al inicio del presente texto, se caracteriza a la represión del “Proceso” como terrorismo de Estado (Águila, 2008; Canelo, 2008; Calveiro, 2008; Franco, 2011). Entonces, ¿cómo se presentó la “lucha contra la subversión” en las páginas de estas revistas? ¿Cómo se articuló el relato mítico en torno a esta?

Las revistas se hicieron eco del clima y matiz bélico que le dio el gobierno dictatorial a la represión. Y lentamente fueron construyendo el relato, quizás de manera confusa, puesto que el componente de *dramaticidad* del mismo tendía a confundirse o a no seguir un orden cronológico, si entendemos por ello un inicio, un desarrollo y un fin. A pesar de ello, es posible reconstruir el relato en las páginas de las revistas. Téngase en cuenta, también, que al ser ambas revistas propiedad de la misma editorial y compartir equipo editor, el relato es idéntico en ambas publicaciones, variando solamente la manera en la que fue presentado de acuerdo a sus estilos.

En este sentido el relato adoptado y difundido por las revistas, se correspondía al relato construido por las Fuerzas Armadas para cohesionar internamente a las filas militares sobre lo que se estaba llevando a cabo. Este es un punto muy importante, puesto que nos demostraría cómo las Fuerzas Armadas lograron difundir su propio imaginario en la sociedad. Claro que también habría que considerar las condiciones materiales de producción de los artículos publicados en estas revistas durante los años de la dictadura. No nos detendremos aquí en este punto, en alguna medida porque aún nos falta más información sobre esto, además del hecho que nos extenderíamos innecesariamente en cuestiones que no son tan centrales para lo que queremos plantear en estas páginas. De cualquier forma, es importante que nos interroguemos por la participación de las Fuerzas Armadas en la redacción de noticias periodísticas, no sólo en estas revistas, sino en los medios de comunicación en general. Es factible que militares participaran o dieran ciertas orientaciones con respecto a lo que debía (y cómo) publicarse y lo que no.

Volviendo al relato difundido, como decíamos, tenía dos objetivos. Por un lado cohesionar internamente a las propias Fuerzas Armadas sobre lo que estaban llevando a cabo, inscribiendo de ese modo la lucha en términos de una guerra convencional. Externamente, de cara a la sociedad, buscaban legitimar la acción represiva y fundar una futura legitimidad política, anclada en la “victoria” en la “guerra contra la subversión”. El punto de partida para construir el relato o mito político en torno a este tema, es sin lugar a dudas el denominado “Operativo Independencia” de 1975 en provincia norteña de Tucumán.

Realizado durante el gobierno democrático de María Esther Martínez¹¹, este operativo perseguía derrotar¹² a la guerrilla del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) que se había radicado en el monte tucumano. Se montó un gran operativo encabezado por el Ejército que incluyó el despliegue de cuantiosas tropas y ataques aéreos. Si bien el operativo fue ampliamente cubierto por la prensa que acompañada de los militares visitó la región, lo que se mostraba era el accionar de las tropas militares en operaciones convencionales. La realidad mostró, o mejor dicho ocultó que los procedimientos efectuados en la región adelantaron las acciones represivas que con la llegada de los militares al poder en 1976 se masificarían. En Tucumán, en este contexto se pusieron en marcha los primeros secuestros y desapariciones de personas, así como la implementación de los centros clandestinos de detención (Calveiro, 2008).

El modo en que se articuló el relato sobre esta cuestión, también tuvo un punto adicional de importancia. Una característica del mito político es que este se constituye desde el pasado, pero con la perspectiva de que cause efecto en el presente (Lincoln, 1989). Esto tiene que ver con que el mito debe ser *creído*, debe tener la capacidad de generar credibilidad en la sociedad. Por ello la importancia del pasado, dado que será allí donde el mito obtenga credibilidad o autoridad. Como plantea Bruce Lincoln, “a problematic situation in the present (...) prompts an exploration of the past, a search for models and precedents that might be of

¹¹ María Esther Martínez, también conocida como “Isabelita”, fue la tercera y última esposa del general Juan Domingo Perón. En 1973, cuando el líder político volvió definitivamente a la Argentina luego de 18 años de exilio, se presentó a elecciones que ganó, acompañado por su esposa como candidata a la vicepresidencia. Luego de la muerte de Perón en junio de 1974, María Esther Martínez asumió la presidencia de la Nación hasta su derrocamiento por las Fuerzas Armadas el 24 de marzo de 1976.

¹² El decreto que autorizó el operativo hablaba de “aniquilar” a la guerrilla. Véase el decreto secreto 261/75.

help” (Lincoln, 1989, p. 28). El uso del pasado es clave a la hora de analizar el relato construido sobre el presente. De este modo, uno de los clivajes centrales del relato de la dictadura, que es tomado por las revistas, es el de jugar con el “ayer” y el “hoy”, recurso ampliamente utilizado por el régimen dictatorial.

En este sentido, el relato comienza con la experiencia democrática de 1973, del tercer gobierno peronista, que para las revistas es “cuando la subversión fue poder”, tal como se titula uno de los artículos publicados en *Somos*, que abona esta idea (*Somos*, 3/12/76)¹³. Con ello, comenzará a tejerse una referencia hacia el pasado reciente y el presente, asignados en pares dicotómicos: caos-orden; violencia-paz¹⁴. Un buen ejemplo de ello, fue la cobertura del “Operativo Independencia”, el cual fue exhibido en las páginas de las revistas como el principal “éxito” del gobierno militar, así como la principal pieza articuladora del relato mítico legitimador de la dictadura.

En el relato construido, este operativo fue presentado como un enfrentamiento bélico, como ya dijimos, a su vez, la importancia de Tucumán para la estrategia de acción psicológica de la dictadura (Risler, 2018) estaba dado en que a diferencia del accionar represivo que se había desplegado sobre la Argentina, el terrorismo de Estado, lo llevado a cabo (o por lo menos en parte) se podía mostrar y extrapolar al resto del país. Es decir, para el discurso militar, el “éxito” en Tucumán les servía como principal elemento legitimador en la “lucha contra la subversión” mientras que le permitía mostrar cómo se enfrentaba a la “subversión” omitiendo cualquier referencia a las violaciones a los derechos humanos y desmintiendo las acusaciones realizadas por organismos de derechos humanos y exiliados argentinos sobre la desaparición de personas, enmarcándolas estas últimas en una “campaña antiargentina” (Franco, 2002).

Tucumán fue entonces el pilar sobre el cual se asentó el mito construido sobre la “lucha contra la subversión”. Tempranamente, la revista *Somos* en su segundo número publicado en octubre de 1976, titulaba “El escenario de los héroes”, allí se retomaba el relato comenzado por las Fuerzas Armadas, dotándola de épica:

Otra guerra por la libertad argentina fue el motivo de la arenga del presidente Videla. Uno de sus protagonistas, el soldado conscripto de la clase 1954 (...), permanecía frente al comandante en jefe del Ejército, erguido marcialmente sobre dos muletas que compensaban el fémur destrozado por las balas subversiva (...) el rostro del soldado Segura, serio y sereno, no era el de un muchacho de veinte años sino el de un guerrero sin edad, la síntesis de todos los rostros sin nombre que desde 1810, cíclicamente deben empuñar las armas para que la Patria siga viviendo (*Somos*, 1/10/76, p. 13).

¹³ “Cuando Héctor J. Cámpora juró como Presidente de la Nación, junto a él se alineaba una guerrilla organizada que ingresó en la Casa Rosada, en los ministerios en los claustros, en los gremios, en las fabricas y en cuanta organización institucional existía. Durante 49 días, la subversión cogobernó. Y luego, cuando el propio Perón la intentó extirpar, ya era tarde. Había echado raíces suficientes como para después, aún cuando los incautos que habían permitido su acceso al poder clamaban por perseguirla, poder montar una estructura hacia la guerra total, la destrucción y el caos” (*Somos*, 3/12/76, p. 10).

¹⁴ En este sentido, remitimos a una publicidad del gobierno militar titulada “Recuerde y compare” (1979), donde es posible apreciar el uso del pasado por parte de la dictadura en un permanente juego entre lo que pasaba antes y después del 24 de marzo de 1976: <https://www.youtube.com/watch?v=Ju-GPZFZixc>

Sacrificio, valentía, honor, son los elementos simbólicos que se mezclan en la crónica que cubría la condecoración de soldados que habían participado del operativo, al mismo tiempo se ocupaba de alinear el relato de la “lucha contra la subversión” a la altura de las campañas militares por la independencia del país en el siglo XIX. Una estrategia a la que recurrirían nuevamente en el contexto de la guerra de Malvinas en 1982 contra Inglaterra.

La equiparación de las Fuerzas Armadas de la dictadura con los ejércitos patrios del periodo de la independencia, incluso la comparación de los militares que llevaron a cabo la represión clandestina con los líderes militares como San Martín o Belgrano, es algo que si bien no está explícito, es evidente cuando se pondera las figura de Adel Vilas, principal responsable del Operativo Independencia como el del “héroe” que posibilitó la victoria contra “...un enemigo peligroso, artero, violador de todas las leyes de la guerra, plástico, mutante, que los obliga a improvisar [a los soldados] y a resolver todo rápidamente, y sin embargo tropezaban contra los rígidos mecanismos legales” (*Somos*, 1/10/76, p. 16).

Además de construir la identidad del otro, del “subversivo” como “peligroso, artero”, tema que veremos más adelante, enmarcaba la lucha dentro del plano bélico convencional, omitiendo, aunque dejando entrever, lo clandestino de la represión¹⁵. Esta tónica de buenos y malos se ve reflejada en el discurso oficial y es reproducida por las publicaciones, contribuyeron a cimentar el relato. Es posible observar esto al publicar las opiniones del almirante Emilio Massera, comandante de la Armada y miembro de la Junta Militar, cuando plantea en un acto por el “Día de los Muertos por la Patria” que “por eso los que estamos en favor de la vida vamos a ganar. Porque mientras nosotros luchamos para ganar la paz, ellos luchan para mantener la guerra. Por eso los que estamos en favor de la vida no vamos a tolerar ningún pacto...” (*Somos*, 5/11/76, p. 8). Cierra la idea la revista, haciendo propias las palabras de Massera al mencionar que “...en la lucha por la libertad no se pacta con el enemigo. A este se lo vence definitivamente, porque es la expresión de la destrucción, de la muerte, del terror” (*Somos*, 5/11/76, p. 8).

Para no extendernos en demasía con ejemplos, podemos realizar una breve síntesis relativa a la construcción del mito o relato sobre la “lucha contra la subversión”. Retomemos entonces, algunas de las nociones teóricas que trabajamos para empezar a definir este mito. En primer lugar, el aspecto *narrativo* del mito puede apreciarse en que se identifica un punto de partida o diagnóstico: la Argentina estaría siendo atacada por la subversión internacional, la cual buscaría trastocar el tradicional modo de vida argentino. El medio elegido para ello, sería mediante el terror, la violencia, la muerte; iniciándose a partir del gobierno democrático de Héctor Cámpora en 1973. Ese sería el punto de partida sobre el cual los militares se pararon

¹⁵ La nota cita algunas declaraciones de Vilas como si fuesen máximas, que dejan ver la veta clandestina que tuvo la represión, alejada del “honor y valentía” que se ufana el discurso militar: “Tuve que aplicar un lema: ‘Al grano, directo, in vueltas. Poco planeamiento y mucha acción’. Si me decían que en Río Colorado había sospechosos, había un método convencional para aplicar. (...) Yo prefería el método directo. ¿Cuánta gente hay en Río Colorado? ¿Setecientos habitantes? Bien. Toda la población en cuarentena, inmediatamente. Después averiguaremos quién es el guerrillero y quién no”, en una clara referencia de los centros clandestinos de detención. También declaraba que “En esta guerra no se puede ‘adobar le pavo’. Hay que ir a los papeles, y pronto. Yo respaldo incluso los excesos de mis hombres, si el resultado es importante para nuestro objetivo” (*Somos*, 1/10/76, p. 16). Ante las denuncias de desaparición de personas, las Fuerzas Armadas se escudarían tras el pretexto de que se habían cometido “ciertos excesos”.

para sostener y legitimar su accionar represivo. A su vez, enmarcaron el mismo dentro de un enfrentamiento bélico “clásico”, es decir, con dos contrincantes claramente identificados, en un escenario también definido: Tucumán en un inicio.

Como ya mencionamos, el “Operativo Independencia” fue el escenario escogido para dar a conocer el accionar desempeñado por las Fuerzas Armadas, ya que era algo que se podía mostrar, por lo menos una parte dado que es importante que retengamos que en dicho operativo hubo accionar represivo clandestino con las primeras desapariciones de personas y centros clandestinos de detención. Aún así, el escenario se prestaba para cumplir con los objetivos de presentar el accionar represivo como un enfrentamiento bélico. Ahí podemos ver no sólo la faceta de la *narratividad*, sino también la *dramaticidad* del mismo. La puesta en valor de determinados símbolos y roles a los actores involucrados. Así, las Fuerzas Armadas encanaron aspectos relativos al honor, la valentía, la justicia; mientras que la “subversión” pasó a ser sinónimo de criminalidad, traición, maldad. El relato construido claramente apela a un enfrentamiento entre el bien contra el mal, sin ninguna posibilidad de grises.

De este modo, y siguiendo a Carretero y Montero, el mito construido sobre la “lucha contra la subversión” se instituyó como la principal pieza efectiva sobre la cual construir el futuro relato (re)fundacional del “Proceso”. La “victoria sobre la subversión”, fue el principal “logro” presentado a la sociedad cuando el régimen ya se encontraba en retirada. Lo cual también destaca el carácter *maleable* del mito. Si bien no lo hemos trabajado aquí por falta de espacio, debemos destacar que para los años '80 con la crisis de la dictadura, con la sucesión de denuncias sobre violaciones a los derechos humanos, cuyo punto álgido fue la visita en 1979 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que recabó información de primera mano sobre los crímenes cometidos por las Fuerzas Armadas y luego con la democracia ya instaurada la denuncia pública y el pedido de justicia por parte de familiares de desaparecidos y organismos de derechos humanos, el mito fue mutando, pero siempre sosteniendo la premisa de “haber salvado a la Argentina del comunismo”¹⁶.

La construcción del sentido de otredad: el “subversivo”

De modo complementario al mito instaurado relativo a la “lucha contra la subversión”, el imaginario social promovido en los años de la dictadura argentina, se encargó también presentar a la sociedad, al enemigo, al Otro que debía ser eliminado. Si bien debemos decir que se construyeron varios Otros, todos entendidos como enemigos, el principal sentido de otredad elaborado por el discurso y la propaganda dictatorial, fue la figura del “subversivo”.

¹⁶ Es importante destacar que aún hoy, en pleno siglo XXI, el relato construido por las Fuerzas Armadas y difundido por los medios de comunicación, todavía tiene asidero en la opinión pública, en medio de juicios y testimonios sobre los horrores vividos por miles de argentinos y argentinas en los centros clandestinos de detención. El relato incluso aparece en las crónicas y notas que hacen apología de la dictadura, defendiendo a quienes llevaron a cabo las tareas de secuestro, tortura y desaparición de personas. Algunos ejemplos de estos, pueden verse en las notas publicadas en el diario *La Nación* entre 2015 y 2016: “No más venganza” (<https://www.lanacion.com.ar/opinion/no-mas-venganza-nid1847930/>) y “Un camino hacia la concordia” (<https://www.lanacion.com.ar/opinion/un-camino-hacia-la-concordia-nid1877333/>), entre otros ejemplos que incluyen libros, documentales, programas de televisión que hacen apología del terrorismo de Estado, reivindicando el accionar represivo clandestino.

Antes de entrar en detalle sobre este tema, realicemos una breve exposición teórica sobre la cuestión de la alteridad como producción imaginaria.

Como plantea Rubén Dittus (2011), los “imaginarios sociales nos propone una interesante manera de abordar la otredad, como parte de aquella imaginería simbólica que se nutre de atributos, estereotipos y arquetipos, y que condiciona la mirada que dirigimos hacia los demás” (Dittus, 2011, p. 67). ¿Cómo podemos entonces abordar la cuestión de la otredad desde el enfoque de los imaginarios sociales? ¿Qué aspectos debemos tener en cuenta para dar cuenta de ello? ¿Cómo damos cuenta de la constitución de identidades y otredades?

En relación al rol de los imaginarios sociales relativo a la conformación de identidad, Carretero (2011) plantea que el imaginario social cumple en la sociedad el papel de salvaguardar la identidad de la misma. De ese modo,

la cohesión social reposaría, pues, en una adscripción sin fisuras por parte de todos los coparticipantes en un mismo grupo social o sociedad a una matriz más imaginaria que propiamente real. La especificidad de un grupo social o sociedad, su singularidad, el establecimiento de unas fronteras simbólicas con respecto a otros grupos sociales y sociedades, pasaría, entonces, por la configuración y la actuación de un determinado “Imaginario social”. La adhesión a un “Imaginario social” implica una peculiar y casi intransferible manera común de situarse los integrantes de una colectividad ante el mundo, de dar sentido a su realidad y a los modos de articulación de sus relaciones intersubjetivas. (Carretero, 2011, p. 101)

Lo anterior puede servir en términos generales, puesto que la construcción de identidad es algo que se da constantemente. Corresponde ahora detenernos en lo relativo a la producción de otredad en un contexto determinado, el de un régimen militar claramente no democrático. Y aquí debemos realizar una distinción importante. Por un lado tenemos que considerar la producción efectuada de “arriba hacia abajo”, es decir, la elaboración de alteridad realizada por el discurso oficial del régimen. Por otro lado, debemos tener en cuenta el sentido que se le dio a esta cuestión desde las revistas aquí analizadas. Como veremos en las siguientes páginas, si bien ambos discursos trabajaron con las mismas producciones de alteridad, desde las revistas se les dio a esta una particular visión asociada al rol que las mismas se adjudicaron frente a la sociedad.

Centrémonos entonces en el primer nivel de producción de alteridad, desde las Fuerzas Armadas en tanto gobierno. Y no es un dato menor el hecho de que estamos ante un gobierno dictatorial, ya que la construcción del Otro tiene, por lo menos en el caso argentino, características particulares a considerar dado que no es lo mismo producir un Otro en un régimen de tipo democrático (Cammarano, 2010; Mouffe, 2007) que en uno de cercenamiento no sólo de la libertad, sino también de la propia vida, principalmente porque se espera que en el primero haya un reconocimiento a la alteridad, incluso es deseable la existencia de un Otro con el cual disentir y debatir, mientras que en el segundo no existe ninguna posibilidad de negociación o disenso porque directamente niega la existencia de un Otro. En este nivel de la construcción de otredad, debemos marcar el hecho de que la dictadura, se ocupó de elaborar diferentes Otros, según los cambios de coyuntura política

experimentados entre el momento de ascenso al poder, e incluso antes, y los momentos de crisis y pérdida de apoyo por parte de la sociedad.

Podemos afirmar que el gobierno militar de 1976-1983 entendió a la dimensión de otredad en términos de *amigos y enemigos*. Siguiendo el esquema teórico esbozado por Carl Schmitt (1984),

el significado de la distinción de amigo y enemigo es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación; ella puede subsistir teórica y prácticamente sin que, al mismo tiempo, deban ser empleadas todas las demás distinciones morales, estéticas, económicas o de otro tipo. No hay necesidad de que el enemigo político sea moralmente malo, o estéticamente feo (...). El enemigo es simplemente el otro, el extranjero y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero “descomprometido” y por eso “imparcial”. (Schmitt, 1984, p. 23)

La concepción schmittiana define al enemigo como enemigo *público*, en el sentido de que es un conjunto de hombres que combate a otro agrupamiento de hombres, los cuales deben estar claramente identificados. Es decir, en la lucha entre los dos grupos contrapuestos se debe establecer claramente la diferencia entre ambos, para así poder establecer con claridad quienes son amigos y quienes enemigos. Sin lugar a dudas, el establecimiento de una identidad política es fundamental para lograr establecer dicha diferenciación.

Una posible respuesta a esta inquietud, puede estar dada mediante la lógica de la hegemonía (Laclau y Mouffe, 2004). Gerardo Aboy Carlés (2001), sintetiza dicha lógica al plantear que la misma se da cuando “un particular que se convierte en universal aglutinando un espacio político frente a una alteridad, lo que implica la no realización plena de la identidad de todas las fuerzas equivalentes dentro del espacio así constituido” (Aboy Carlés, 2001, p. 49). Es posible pensar entonces que el gobierno dictatorial, adoptó un criterio de diferenciación entre “amigos”, que apoyaban al régimen, compartían su visión del mundo y apostaban a la refundación de la sociedad; y “enemigos”, aquellos que representaban lo opuesto a su cosmovisión y por lo tanto debían ser anulados, instituyéndose de este modo una instancia de lucha¹⁷.

¹⁷ Como plantea Schmitt “en el concepto de enemigo se incluye la eventualidad, en términos reales de una lucha (...). La guerra es lucha armada entre unidades políticas organizadas, la guerra civil es lucha armada en el interior de una unidad organizada (...). Como el término de enemigo, también el de lucha debe ser aquí entendido en el sentido de una originalidad absoluta. Lucha no significa competencia, no se trata de la lucha ‘puramente espiritual’ de la discusión, ni del simbólico ‘luchar’ que en última instancia todo hombre de algún modo realiza siempre, puesto que en realidad la vida humana íntegra es una ‘lucha’ y todo hombre un ‘combatiente’. Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su significado real por el hecho de que se refieren de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física” (Schmitt, 1984, p. 29-30).

De este modo, debemos pensar al proceso represivo desplegado por la dictadura como una instancia formativa de identidad política, en donde las Fuerzas Armadas encarnaron una identidad asociada con una serie de pautas simbólicas relacionadas con una forma particular de ser; mientras que al mismo tiempo se ocupó de producir una serie de identidades, a las que instituyó como enemigo no sólo de las Fuerzas Armadas sino de la sociedad en su conjunto, que buscaba subvertir la esencia nacional, pervirtiendo a sus hombres y mujeres para instaurar un régimen totalitario opuesto a la más pura esencia del “ser nacional”.

Lo que deberemos ver ahora es cómo se representó la cuestión de la otredad en las páginas de las revistas aquí analizadas. ¿Cuál fue el principal Otro constituido por el imaginario social? ¿Qué rol y características tuvo? A su vez, ¿es posible determinar también las virtudes que debería tener el Nosotros que desde el imaginario social se constituyó en oposición al Otro? Como hemos mencionado al inicio del presente apartado, el imaginario social de la dictadura construyó al “subversivo” como el principal enemigo dentro de la lógica schmittiana. Acompañando al relato, al mito en torno a la “lucha contra la subversión”, se instituyó entonces la identidad del enemigo.

El término “subversivo” se utilizó de manera muy vaga, sin una clara precisión puesto que prácticamente cualquiera que se opusiera o fuera a contracorriente de los planes de la dictadura, podía ser tildado de tal (Schindel, 2012). Es importante que destaquemos que el “subversivo” no era solamente quienes militaban en algún grupo armado, sino que quienes realizaban tareas comunitarias o sociales, como realizar tareas de alfabetización en barrios carenciados, podían entrar dentro de esta categoría. A su vez, el “subversivo” se habría infiltrado en áreas cruciales de la sociedad como la educación, la Iglesia, los sindicatos, entre otros. Su objetivo sería la perversión del modo “tradicional de vida argentino” imponiendo “ideologías extrañas”.

Las revistas analizadas retomaban mucho del planteo oficial sobre este tema, es decir lo concerniente a los objetivos que perseguirían los “subversivos”, innovando en tratar de explicar cuál sería el origen de esa “conducta desviada”, así como también erigirse como guardianes del orden moral, al advertir a la sociedad sobre determinadas conductas sospechosas, especialmente entre la juventud, indicada como la principal fuente de “subversión”.

Un claro ejemplo de ello, y que resume a la perfección el “estilo *Gente*”, es su conocida *Carta abierta a...* Mediante el sencillo ejercicio de escribir una carta abierta destinada a alguna persona determinada, cuando no a la sociedad en su conjunto, marcando aquellas conductas deseadas o aquellas actitudes censurables. El modo directo de la nota, reforzaba el claro sesgo prescriptivo de la misma, orientaba a reforzar el tradicional sistema de valores. Veamos algunos fragmentos de una conocida carta abierta que dirigió la revista *Gente* a los padres argentinos con motivo de la navidad de 1976:

Hoy la educación de sus hijos no sólo es una obligación. También es una responsabilidad. Los tiempos han cambiado. La escuela es un terreno donde la subversión ha dirigido sus armas para ganar en este campo lo que no ha podido lograr con la violencia. Este es un toque de atención. Un llamado a la

cautela y a la reflexión. Una apelación concreta a su responsabilidad como madre y como padre.

(...) Durante ese tiempo muchos hijos de familias honestas y trabajadoras, de familias que los habían educado dentro de un sistema de valores donde Dios, la Patria, la familia, el respeto por el prójimo, la escuela, la propiedad y las jerarquías ocupaban un lugar importante, fueron adoctrinados sutilmente. Los ideólogos de turno le dijeron que todo eso era mentira, y en muchos casos consiguieron que su presa empuñara las armas y pasara a la guerrilla. Yo supongo que muchos padres vieron el peligro. Las malas compañías, las reuniones sospechosas, los libros extraños, el desorden de costumbres. Pero no hicieron nada. No se defendieron contra la agresión. Se callaron. Fueron cómplices. Por amor o por comodidad o por indiferencia o por cobardía fueron cómplices. No hablaron con sus hijos. No le preguntaron nada. No intentaron detenerlos. Tampoco denunciaron el caso cuando se desató -por fin- la lucha contra la guerrilla. Y a lo mejor terminaron en la morgue, reconociendo el cadáver de su hijo o de su hija. Cuando era demasiado tarde para arrepentirse Después del 24 de marzo de 1976, usted sintió un alivio. Sintió que retornaba el orden. (...) (Revista *Gente*, 16/12/76).

Los anteriores fragmentos son sumamente significativos a la hora de entender el sistema de valores sobre el cual se asentaba el imaginario social predominante entre los sectores medios. Asimismo, alertaba sobre el rol de la familia y como la militancia política, que en términos de estas publicaciones era sinónimo de “subversión”, tendía a romper. Generalmente cuando los medios publicaban alguna noticia sobre la “lucha antisubversiva” tendían a remarcar presuntas conductas antisociales, acentuando estereotipos sobre los militantes políticos más allá de su pertenencia o no a grupos políticos-armados. Cuestiones relativas a la disociación, la violencia, incluso patologías psiquiátricas, tendían a entender a la “subversión” como una conducta desviada.

Esto último puede observarse en un artículo de *Somos*, cuando analiza las razones que llevaban fundamentalmente a los jóvenes a participar de la “subversión”, plantea que estas tenían que ver con cuestiones de carácter psicológico entendidos como “desvíos” de una presunta conducta entendida como “normal”. Continuado la línea establecida por el discurso oficial sobre la influencia de elementos extraños al tradicional modo de vida argentino, alertaba sobre los posibles “promotores” de estas conductas desviadas. Así, en un artículo cuyo título sugestivo era “Perfiles del subversivo”¹⁸, se proponía marcar las “características psicológicas, las motivaciones a que responden y los temores y marginaciones a que se ve sometido un subversivo” (*Somos*, 10/06/77, p. 12). Aquellos indicados como “subversivos” generalmente, según este artículo, venían de familias rotas o de conflictos con la figura paterna cuando no falta de esa última. Por otro lado, se reconocía la incidencia de personas

¹⁸ Revista *Somos*, 10/06/77, pág. 12.

“ajenas al grupo familiar” que introducían a los jóvenes en aquellas conductas consideradas como “desviadas” tales como amigos, docentes universitarios y sacerdotes¹⁹.

En otro artículo se hacía referencia a la familia y al afán de la “subversión” por eliminar dicha “célula básica de la sociedad”. Precisamente, al cubrir la muerte del hijo de un ex-gobernador de Neuquén a manos de las Fuerzas Armadas, la revista planteaba lo siguiente: “¿Qué caminos recorre un joven normal para llegar a la anormalidad de la subversión? El caso de Ricardo Sapag puede servir –desgraciadamente- para alertar a algunos padres y prevenir a todo el país” (*Somos*, 15/07/77, p. 8).

El artículo discurría por el argumento ya planteado anteriormente en *Somos* y por *Gente*, al igual que el discurso oficial, sobre la infiltración de la “subversión” y su objetivo de “desviar” a la juventud argentina. En este sentido, en el mencionado artículo, la revista pregunta a un jurista neuquino y profesor universitario por las causas que llevaron al joven protagonista de la nota, de ser un joven “normal” a militar en la “subversión”. Nuevamente, la causa de ello radicaba en la influencia de la educación universitaria. Planteaba el entrevistado que “en todo el país las universidades fueron copadas por la subversión marxista (...). Hay un plan mundial de acción subversiva que pasa por las universidades”, para luego agregar que “... los padres a veces, por el trajín de la vida moderna se dedican más a tener éxito en los negocios o a lograr prestigio que a cuidar del equilibrio emocional de la familia” (*Somos*, 15/07/77, p. 9).

Los artículos publicados daban cuenta entonces no sólo de que la “subversión” era un ejemplo de conductas desviadas, sino también de “patologías psiquiátricas”. Como bien mencionan en un artículo dedicado a analizar la participación de las mujeres en los grupos guerrilleros, presenta a las mujeres como “psicópatas” ya que “...el asesinato a sangre fría, el desprecio total por la vida del semejante, su rechazo a la verdad social [sic.], el engreimiento suicida y, en el caso de las mujeres terroristas, su desprecio a sus familias y a sus propios hijos, demuestran personalidades sicopáticas apresadas por fantasías delirantes” (*Somos*, 10/12/76: 16).

Conclusiones

En el presente trabajo hemos pretendido realizar una muy apretada síntesis de los que hemos estado trabajando a lo largo de los últimos años. Una investigación que tiene como objetivo central el de tratar de dilucidar cómo se intentó construir legitimidad por parte del régimen militar argentino de los años 1976-1983. Un régimen donde primó la violencia en el marco de un plan sistemático de desaparición de personas. Ciertamente, la idea que manejaban las Fuerzas Armadas en el poder, era la de refundar un nuevo orden social, como mencionamos al inicio del escrito. Y si bien se apoyó en la represión, en el terror, no le bastaban estos recursos para lograr su objetivo final de consolidar un nuevo ordenamiento social. Para ello necesitaba generar cambios radicales en la sociedad.

Para lograr cumplir con estas metas, es que se recurrió a la instalación en la sociedad y en la opinión pública de una serie de imaginarios tendientes a legitimar en el largo plazo el

¹⁹ Esta nota, retoma declaraciones de “subversivos arrepentidos”, que buscaban rehacer su vida reinsertándose de nuevo en la sociedad. De más está en decir que muchas de las apreciaciones de ese artículo, son de muy dudosa verosimilitud.

accionar de gobierno de la dictadura, así como justificar la represión desmedida y criminal que llevaron a cabo. Al aparato propagandístico montado por el gobierno (Risler, 2018), a las políticas educativas y de acción cívica se debe sumar el apoyo brindado por los medios de comunicación. Especialmente aquellos medios que más apoyo brindaron al régimen militar, entre los que podemos mencionar a las dos revistas analizadas en el presente trabajo, se convirtieron en difusoras e incluso de creadoras del imaginario social que promovía la dictadura del “Proceso de Reorganización Nacional”.

El discurso oficial buscaba promover valores relativos al orden moral, la fe cristiana, a asumir los roles “naturales” que cada ciudadano y ciudadana tendría. Las mujeres deberían ejercer el rol de madres y esposas, guardianas de la familia; mientras que los varones deberían ejercer el rol de proveedor. Ejercer una constante vigilancia sobre los miembros más jóvenes de la familia, núcleo central de la sociedad, para evitar que fueran “seducidos” por “ideas extrañas” que “atentaban contra la moral y el tradicional modo de vida argentino”. Si bien no hemos trabajado estas cuestiones en profundidad a lo largo de este artículo, estas ideas estaban en el principal elemento legitimador que esgrimió la dictadura: la “lucha contra la subversión”.

Buena parte de la propaganda y del soporte imaginario social que se construyó, tenía que ver con legitimar el accionar represivo. De este modo, como hemos visto, se elaboró un relato o mito político en torno a esta. El objetivo que se perseguía era por un lado cerrar filas en interior de las propias Fuerzas Armadas sobre el modo en que se estaba llevando a cabo la represión, haciéndola pasar por un enfrentamiento bélico entre dos bandos definidos, enmarcado dentro de operaciones militares convencionales para lo cual se recurrió a la experiencia del monte tucumano²⁰. Por otra parte, también se perseguía, especialmente en los primeros años, desmentir y ocultar las violaciones a los derechos humanos cometidos por los militares.

De igual manera, este mito perseguía la necesidad y justificación del golpe de Estado, poniendo como punto de origen de la crisis en la que estaría la Argentina en el gobierno asumido el 25 de mayo de 1973. Así, es posible observar otro de los puntos centrales relativos a la construcción de los mitos políticos, los usos del pasado. Estos no sólo se limitarían al pasado reciente, sino que también se realizarían extrapolaciones hacia los orígenes de la Nación en el siglo XIX. La “lucha contra la subversión” en el mito construido equivaldría a una segunda independencia, a una lucha en favor de la libertad contra los sistemas totalitarios que querrían, en su visión, imponer un sistema de valores ajenos a la idiosincrasia nacional.

La “lucha contra la subversión” adquirió entonces un status mítico, presentándose como la piedra angular sobre la cual se erigiría la nueva sociedad que estaba en construcción. A la pretendida violencia irracional de la “delincuencia subversiva” se le oponía el orden impuesto por las “fuerzas leales”, omitiendo por supuesto las violaciones a los derechos humanos a los que eran sometidos aquellos indicados como “subversivos”. Conviene recordar que este mito

²⁰ Más tarde, cuando no se pudo seguir ocultando el entramado clandestino de la represión, cuando ya no se pudo seguir ocultando (aunque nunca fue del todo oculta la represión) la existencia de centros clandestinos de detención y la desaparición de personas, de las cuales las Fuerzas Armadas eran responsables, se esgrimiría como excusa que la “lucha contra la subversión” era una lucha especial, no convencional y que por lo tanto hacía falta “nuevas formas de combate”.

sirvió tanto para justificar la represión de cara a la sociedad, como así también al interior de las propias Fuerzas Armadas, dotando a este accionar de un aura de sacrificio propio de los enfrentamientos convencionales.

Paralelamente mientras se difundían las noticias relativas a la “lucha contra la subversión”, tanto desde el discurso oficial como los medios de comunicación, se dedicaban a construir la identidad del enemigo: el “subversivo”. Un enemigo que según el imaginario social era público, traicionero y en extremo peligroso. La “subversión” se enmarcaba dentro de una conducta desviada, anormal, rozando una patología psiquiátrica, como hemos podido observar al analizar las notas que presentaban a las mujeres “subversivas”, algo que también se hacía extensible a los varones, como “psicópatas” que desdeñaban las vidas incluso de sus propios hijos e hijas. La operación mediática en torno a este tema claramente buscaba deshumanizar al Otro, impidiendo la generación de empatía por parte del público.

Por otra parte, es posible observar que las revistas buscaban tener un rol de guardianas del orden moral, el cual estaría en peligro, alertando a los padres que vigilaran las conductas de sus hijos e hijas, para que no cayeran en manos de la “subversión”, la cual según el imaginario promovido, había infiltrado las instituciones básicas de la sociedad, como pueden ser los colegios, las universidades e incluso la Iglesia. Este rol no solo puede ser observado en los medios de comunicación, organizaciones civiles, como el Consejo Publicitario Argentino, realizaban campañas de bien público promoviendo el control de los padres sobre las conductas de sus hijos.

El imaginario social predominante en estos años buscaba legitimar, en primer lugar, el accionar represivo, el cual se convertiría en la base sobre la cual se asentaría el nuevo ordenamiento social y político. Al mismo tiempo, se ocuparon de crear un sistema de otredad que buscaba anular al Otro indicado como enemigo público a ser erradicado. Si bien en estas páginas no hemos entrado en detalle sobre el Nosotros, elaborado por oposición a la figura del “subversivo”, es importante que destaquemos la existencia de tal identidad, cuestión que aún nos encontramos trabajando.

Sobre la construcción de imaginarios sociales, en el tema que aquí hemos abordado, debemos decir que las revistas aquí analizadas y el resto de los medios de comunicación tomaban el discurso oficial y lo reproducían, tal como hemos visto en lo relativo al mito sobre la “lucha contra la subversión”. Este tema claramente fue tomado del relato construido por las propias Fuerzas Armadas para brindar cohesión interna sobre el accionar represivo, siendo luego difundido entre la sociedad tempranamente. En cambio, lo relativo a la construcción del sentido de otredad, presenta algunas aristas más complejas que, si bien no las hemos estudiado en detalle en el presente escrito, si hemos podido observar a lo largo de nuestra investigación.

Quizás, el punto más relevante sobre esto tiene que ver con que se utiliza la concepción de “infiltrado” utilizado por el peronismo de los años 1974, para identificar los sectores de izquierda al interior del movimiento, los cuales no eran entendidos como peronistas “puros”. Es posible admitir que la noción o alteridad de “subversivo” es una derivación del “infiltrado”. Por otra parte, sobre este punto, es posible pensar que las revistas aquí analizadas tuvieron mayor espacio para innovar en lo que refería a la construcción de alteridades. Se

recurrieron a la palabra experta de sociólogos, psicólogos e incluso sacerdotes para tratar de explicar el origen de aquellas conductas “desviadas”, así como también las identificaban.

Finalmente, una breve nota sobre la cuestión metodológica a la hora de realizar nuestro estudio. Sin lugar a dudas, una de las cuestiones más complejas a la que nos enfrentamos quienes trabajamos con imaginarios, es lo referente al modo de trabajar con ellos. Para el presente estudio, hemos optado por un marco hermenéutico relativo a la lectura crítica realizada a las revistas, enmarcándolas dentro de la coyuntura política del momento, que si bien no hemos hecho referencia aquí de este tema, es importante que se tengan en cuenta los cambios que se van produciendo a lo largo de los años del “Proceso”. Al pasar los años, de complicarse el panorama político y económico de la Argentina, al fracasar las diferentes políticas llevadas a cabo, los imaginarios fueron mutando, buscando adaptarse a las nuevas coyunturas, pero siempre al servicio de legitimar el accionar del gobierno militar y buscando crear bases de legitimación duraderas que cumplieran con las expectativas del proyecto político iniciado con el golpe.

Referencias

- Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina*. Rosario: Homo Sapiens.
- Águila, G. (2008). *Dictadura, represión y sociedad en Rosario, 1976/1983. Un estudio sobre la represión y los comportamientos sociales en dictadura*. Buenos Aires: Prometeo.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: FCE.
- Avellaneda, A. (1986). *Censura, autoritarismo y cultura: Argentina 1960-1983*. 2 Tomos. Buenos Aires: CEAL
- Baczko, B. (2005). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baeza, M. A. (2011). “Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales” en AA. VV., *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Santa Uxía de Rivera: CEASGA.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2011). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blaustein, E. y Zubietta, M. (1998). *Decíamos ayer. La prensa argentina bajo el Proceso*. Buenos Aires: Colihue.
- Borrelli, M. (2010) “¿Victimas, héroes o cómplices? Memorias en disputa sobre el rol de la prensa durante la última dictadura militar” en *Avatares* N° 1.
- Borrelli, M. y GAGO, María P. (2014). “Prepararse para un nuevo ciclo histórico: la revista *Somos* durante los primeros años de la dictadura militar (1976-1978)” en *RiHumSo-Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de La Matanza. Año 3, N° 5.
- Bottici, C. (2007). *A philosophy of political myth*, Nueva York: Cambridge
- Calveiro, P. (2008). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Cammarano, F. (2010). “Forca e dinamite. La delegittimazione política nell’Italia liberale” en Cammarano, Fulvio y Cavazza, Stefano (compiladores), *Il nemico in politica. La delegittimazione dell’ avversario nell’Europa contemporanea*, Bolonia: Il Mulino
- Canelo, Paula (2008). *El proceso en su laberinto. La interna militar de Videla a Bignone*. Buenos Aires: Prometeo
- Carretero, A. E. (2010a) “Para una tipología de las ‘representaciones sociales’. Una lectura de sus implicaciones epistemológicas” en *EMPIRA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. N° 20, julio-diciembre.
- Carretero, A. E. (2010b). *El orden social en la posmodernidad. Ideología e imaginario social*. Barcelona: Erasmus Ediciones.

- Carretero (2011). “Imaginario e identidades sociales. Los escenarios de actuación del Imaginario social como configurador de vínculo comunitario” en AA. VV. *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Santa Uxía de Rivera: CEASGA.
- Carretero, Á. E. (2006). “La persistencia del mito y de los imaginario en la cultura contemporánea” en *Política y Sociedad* Vol. 43, Nº 2.
- Cegarra, J. (2012). “Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales” en *Cinta de Moebio* Nº 43.
- De Moraes, D. (2007). “Imaginario social, cultura y construcción de la hegemonía” en *Contratiempo. Revista de cultura y pensamiento*. Otoño - Invierno Nº 2.
- Dittus, R. (2011) “El imaginario social del otro interiorizado. Taxonomía de la alteridad como espejo del yo contemporáneo” en AA. VV. *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Santa Uxía de Rivera: CEASGA.
- Flood, C. (2002). *Political Myth*. Nueva York: Routledge.
- Franco, M. (2002). “La campaña antiargentina: la prensa, el discurso militar y la construcción de consenso” en Casali de Babot, Judith y Grillo, María Victoria (eds.) *Derecha, fascismo y antifascismo en Europa y Argentina*. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Franco, M. (2011). “En busca del eslabón perdido: reflexiones sobre la represión estatal de la última dictadura militar” en *Estudios*, Nº 25.
- García Pelayo, M. (1981). *Los mitos políticos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Lincoln, B. (1989). *Discourse and the construction of society*. Nueva York: Oxford University Press
- Marchetti, M. L. (2004). “Gente y la Guerra de Malvinas” en *La Trama de la Comunicación* Vol. 9, anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Rosario: UNR Editora.
- Mauro, S. (2011). “Del estudio de las identidades políticas al de los procesos de identificación” en *Crítica contemporánea. Revista de Teoría Política*, Nº 1.
- Montero, M. (1994). “Génesis y desarrollo de un mito político” en *Tribuna del Investigador*, Vol. 1, Nº 2.
- Novaro, M. y Palermo, V. (2003) *La dictadura militar 1976/1983*. Buenos Aires: Paidós.
- Quiroga, H. (1994). *El tiempo del proceso*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Risler, J. (2018). *La acción psicológica. Dictadura, inteigencia y gobierno de las emociones 1955-1981*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Saborido, J. y Borrelli, M. (Coord.) (2011). *Voces y silencios. La prensa argentina y la dictadura militar (1976-1983)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Schindel, E. (2012). *La desaparición a diario. Sociedad, prensa y dictadura (1975-1978)*. Villa María: Eduvim.

- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Scopflin, G. (1997). “The functions of Myth and Taxonomy of myth” en Hosking, G. y Scopflin, G. *Myths and Nationhood*. New York: Routledge.
- Souroujon, G. (2014). *El peronismo vuelve a enamorar. La articulación de un imaginario político durante el gobierno de Menem*. Rosario: Homo Sapiens.
- Sigal, S. y Santi, I. (1985). “Del discurso en el régimen autoritario. Un estudio comparativo” en Cheresky, Isidoro y Chonchol, Jacques (Comp.) *Crisis y transformación de los regímenes autoritarios*. Buenos Aires: Eudeba.
- Verón, E. (1985). “El análisis del ‘Contrato de lectura’, un nuevo método para los estudios de posicionamientos de los soportes de los media” en *Les Medias: Experiences, reserches actualles, applications*. París: IREP. Disponible en: http://semioticaderedes-carlon.com/wp-content/uploads/2018/04/veron-analisis_del_contrato_de_lectura.pdf

XVI Capítulo

El Estado Republicano Americano: el imaginario político de Andrés Bello

María Déborah Ramírez Rondón

Resumen

La construcción de las Repúblicas hispanoamericanas exteriorizó el sistema de creencias e imaginarios sociales sobre los cuales debían estructurarse los nuevos Estados. Más allá de los paisajes bucólicos y de los cantos a los héroes de la independencia, cada país edificó su modelo de Estado respondiendo al imaginario político que representa las maneras como la sociedad percibe las relaciones entre el poder y la subordinación contenidas en las significaciones de Estado, nación, imperio, soberanía, ciudadano, autoridad, resistencia y ley, que fue interpretado por los grandes intelectuales de la época decimonónica. Como parte de los constructores republicanos de Chile, Andrés Bello modifica su idea utópica sobre la República presentes en Alocución a la Poesía y su Silva a la Agricultura, y propone su propio modelo de Estado pragmático para Chile, inspirado en la Res Publica romana, en la República liberal francesa, en el utilitarismo de Jeremías Bentham y en las necesidades, costumbres y valores identitarios de la sociedad chilena, dándonos a conocer el imaginario político instituyente de este insigne americano. Es así que esta disertación analiza el imaginario político de Andrés Bello, a través de su arquetipo de República, diseñado para evitar que las jóvenes naciones fuera una copia fiel y exacta de las repúblicas europeas, que en poco o en nada se adaptaban a los imaginarios sociales de Hispanoamérica.

Palabras clave: República; Imaginario político; Andrés Bello; Hispanoamérica.

Preliminares

De acuerdo a la perspectiva castoriadiana, las instituciones “representan los medios adecuados por los cuales la vida social se organiza para concordar con las exigencias de la «infraestructura»” (Castoriadis, 2007, pág. 184). Ese sentido de “organización” le imprime un carácter de funcionalidad que, según Malinowski, citado por Castoriadis, “significa siempre la satisfacción de una necesidad” del constructo social (Castoriadis, 2007, pág. 185). Las instituciones sociales existen y se crean para cumplir una función determinada, que satisfaga una necesidad social; existiendo una correspondencia entre las características de la institución y la necesidad real que se pretende satisfacer. La utilidad de esas entidades, determinan la forma como estas interactúan con el cuerpo social que las crea y las organiza para cumplir un fin exclusivamente colectivo.

Esta visión funcional de las instituciones sociales viene acompañado de la percepción simbólica que se encuentra vinculada con lo histórico- social. Esta percepción simbólica cuando es expresada por un colectivo la conocemos como imaginario social. Para Gilbert Durand, “llegamos a la imaginación simbólica cuando el significado es imposible de presentar y el signo solo puede referirse a un sentido, y no a una cosa sensible” (Durand, 1968, pág. 12) o trata de expresar un concepto preexistente, que se ha instituido dentro del

cuerpo social, En las instituciones sociales, los imaginarios tienen un rol organizativo, al establecerse en su creación las maneras como la sociedad percibe o entiende la satisfacción de determinada necesidad.

El Estado como institución social, responde a la visión funcional e imaginada que determina su organización y estructura, de acuerdo como es percibido por sus habitantes. Cada país desarrolla por sí mismo el modelo de Estado que, por un lado, satisfaga las necesidades del cuerpo social; y, por el otro, exteriorice los imaginarios de la población. El modelo de gobierno como parte del Estado, se escoge a partir de las circunstancias histórico-sociales de la población que lo estructura y de los imaginarios políticos que determinan las formas como el cuerpo social percibe las relaciones entre el poder y las personas individual o colectivamente consideradas que se encuentran establecidas en las significaciones de Estado, nación, imperio, soberanía, ciudadano, autoridad, resistencia y ley.

Los imaginarios republicanos:

Como organización social el modelo Republicano de gobierno nace en Roma en el siglo VI a.C. Con el nombre de *Res Publica*, este sistema de gobierno se instaura bajo el principio de la aristocracia (el gobierno de los mejores), y la división tripartita de los poderes del Estado: *maiestas*, *imperium* y *auctoritas* (Díaz Bautista, 1983, pág. 179 y 180). *Maiestas* representa el poder supremo que residía en los ciudadanos romanos, quienes elegían a los senadores y los magistrados para la gestión de los asuntos del Estado, en las asambleas públicas llamadas *comicios*, estableciendo las primeras prácticas históricas de participación ciudadana. Sin embargo, los sistemas de escrutinio de votos en los *comicios* dependían del poder económico y político de los ciudadanos, que favorecía a las clases altas (patricios) sobre aquellas consideradas inferiores (plebeyos), en una franca relación de desigualdad. Por su parte, el *Imperium*, el poder que los magistrados ejercían a través de los *edictos*, eran disposiciones que se emitían para dirimir los asuntos de su competencia de acuerdo con las leyes de Roma. Según su competencia, los magistrados se organizaban en *Cónsules*, que eran los supremos jefes militares; *Praetores*, quienes decidían en los juicios; *Cuestores* los auditores de las cuentas públicas; *Ediles*, quienes ejercían las funciones de vigilancia, y en *Censores*, los que elaboraban los listados electorales para los comicios y los elegibles para el Senado.

La *Auctoritas* es el poder otorgado al Senado que, según Antonio Díaz, “era el saber socialmente reconocido” (1983, pág. 183) y sus consejos, aunque no eran vinculantes, los requerían frecuentemente los cónsules; pero, poseían también la autoridad para suspender el poder de los cónsules y, en situaciones excepcionales, nombraban a una persona, llamada *Dictador*, para que gestionara la crisis. El Senado era el portavoz del imaginario político instituido de Roma, y sus opiniones se centraban en asuntos religiosos, de alta política, las relaciones internacionales, las finanzas públicas y la observación de las funciones de los magistrados. El Senado era el garante de salvaguardar los valores republicanos así como la participación ciudadana y la libertad. La *Res Publica* fue el sistema de gobierno de Roma hasta el año 27 a.C., pero sentó un precedente histórico como una alternativa de gobierno a las monarquías que imperaban en la Edad Antigua, sirviendo también de precedente a otros sistemas como la *democracia* y la *Politeia* de las ciudades-estado de Grecia. El modelo republicano se instituyó asimismo en algunas ciudades como Venecia, Génova y Piamonte, manteniendo la idea de aristocracia de la república romana.

Este sistema tiene su apogeo en la *República Liberal Francesa*, instituida en 1789, bajo los principios de *Liberté, Fraternité* y *Egalité*, que son instituidos en la Declaración del hombre y del ciudadano. El artículo 1 de la Declaración establece “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común” (1789), fijando así los principios de libertad e igualdad. El principio de libertad (*liberté*) es definido en el artículo 4 de ese *corpus iuris*;

La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a los demás. Por ello, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre tan sólo tiene como límites los que garantizan a los demás Miembros de la Sociedad el goce de estos mismos derechos. Tales límites tan sólo pueden ser determinados por la Ley (Republique de France, 2020).

En el Estado republicano francés, la ley es la limitante exclusiva de la libertad, ya que la naturaleza humana es propensa a abusar de esa facultad, por lo que las sociedades crean, a través de convenciones, un conjunto de normas que garantice la convivencia, la paz y la felicidad social (*fraternité*). Por su parte, la igualdad (*égalité*) establecida en el artículo 1, se refiere a un principio relativo que tiene su limitante en la utilidad pública; y es el Estado, mediante sus instituciones, el que determina los contextos en los que se condicionan el principio de igualdad como el trato deferencial al personal diplomático, a los miembros del gobierno y el protocolo militar.

La República Francesa tiene sus fundamentos en los idearios políticos de Charles de Montesquieu y Jean Jacques Rousseau, que propugnaban la libertad, la ordenación tripartita de poderes, la igualdad entre las personas y la soberanía popular. En *El Contrato Social* se plantea que “la libertad común es consecuencia de la naturaleza humana” (Rousseau, 1984, pág. 7), por lo que si un hombre se hace esclavo de otro, es porque ha cedido su libertad. Toda renuncia a la libertad es incompatible con la calidad del hombre y los derechos y los deberes de la humanidad. Sin embargo, las personas limitan sus facultades a través de los pactos sociales para formar un cuerpo moral y colectivo, un ente común, cuyo objetivo principal es alcanzar el bienestar de sus asociados. El hombre pierde su libertad natural que es ilimitada, y la sustituye por la libertad civil, enmarcada en las leyes que son el reflejo de la voluntad común del soberano (Rousseau, 1984, págs. 28-29), tal cual como se encuentra limitado el principio de libertad en el artículo 4 de la declaración.

Según Rousseau, el Estado es una persona moral, un cuerpo político dirigido por la voluntad popular, en la que sus asociados se obligan a cumplir y disfrutar de sus derechos y obligaciones, en relación de igualdad con sus connacionales, coincidiendo con el principio de igualdad del artículo 1, y en lo dispuesto en el artículo 2 de la declaración: “[l]a finalidad de cualquier asociación política es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del Hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión” (Republique de France, 2020). Para este autor, una República es una asociación política gobernada por leyes, donde rige el interés público y la existencia y continuidad del Estado, como se instituyó en el artículo 6 de la Declaración, vinculándolo con los tres principios fundamentales antes mencionados:

La Ley es la expresión de la voluntad general. Todos los Ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o a través de sus Representantes. Debe ser la misma para todos, tanto para proteger como para sancionar. Además, puesto que todos los Ciudadanos son iguales ante la Ley, todos ellos pueden presentarse y ser elegidos para cualquier dignidad, cargo o empleo públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y aptitudes (Republique de France, 2020).

Las leyes son las garantes del orden social y todo sistema normativo reduce sus objetivos principales a la libertad e igualdad.

Por su parte, en el ideario político del Barón de Montesquieu, el Estado republicano es el cuerpo político donde el pueblo; todo o en parte, ejerce el poder soberano. Cuando el pueblo ejerce en su totalidad la soberanía, el sistema de gobierno es democrático, y cuando delega esa función en determinadas personas es aristocrático o de representación popular. Este modelo de gobierno se sustenta en la conjunción de leyes naturales y positivas, que permiten la coexistencia de las personas y el funcionamiento administrativo del cuerpo social al cual están asociados. El ideario de Montesquieu se diferencia del de Rousseau en cuanto el primero establece como principios fundamentales de la República a la soberanía, la democracia, la educación y el imperio de la ley. Principio estos que distaban mucho del imaginario instituido en la República francesa; que guardaba más cercanía al pensamiento de Rousseau. Sin embargo, Francia toma de Montesquieu, el carácter ambivalente del ciudadano que, a pesar de ostentar el poder soberano, se somete al Estado en una relación de subordinación mediante convenciones sociales, constituyéndose ello la percepción del poder de la República creada por la Revolución.

Pero el aporte más significativo de Montesquieu al modelo republicano es el sistema tripartito de separación de los poderes públicos en ejecutivo, legislativo y judicial. Según este autor, en todos los Estados existen tres modalidades de poder;

[E]l legislativo, el de ejecutar aquello que depende del derecho de gentes y el de ejecutar lo que depende del derecho civil.

Por el primero, el príncipe ó el magistrado hace leyes, para algún tiempo ó para siempre, y corrige y abroga las que existen. Por el segundo, hace la paz ó la guerra, envía ó recibe embajadas, vela por la seguridad, previene las invasiones. Por el tercero, castiga los crímenes ó juzga los pleitos de los particulares. Este último debe llamarse poder judicial y el otro simplemente poder ejecutivo del Estado [sic] (Montesquieu, 1906, pág. 227).

Aunque en el modelo tripartito de Estado estos poderes se relacionan para alcanzar lo fines del Estado, cada uno de ellos debe ser independiente y con la autoridad que les otorga el ordenamiento jurídico a las personas que ejercen las funciones de cada uno de ellos. La teoría de la separación de los poderes la desarrolló inicialmente John Locke, y se instituyó en la Constitución de Inglaterra, en el siglo XVII, pero la perfeccionaría Montesquieu al incorporar al poder judicial y al establecer el sistema de equilibrio y fiscalización, que garantizaría la autonomía y legalidad de las funciones públicas contempladas en las normas jurídicas. Este importante aporte a las ciencias políticas, no sólo influiría en la construcción de la República

de Francia, sino que también sería usado en la Constitución de los Estados Unidos de América de 1791, y en la construcción de las repúblicas resultantes del proceso independentista en Hispanoamérica.

Luego de la emancipación de los Estados Unidos, el modelo republicano ideado por los fundadores de la antigua colonia inglesa, se caracterizó por la continuidad del modelo político y jurídico de Gran Bretaña, sustituyendo al rey por un Presidente, como el titular del poder ejecutivo y teniendo como paradigma al Estado federalista, donde las provincias mantenían su autonomía y gobernabilidad. La República estadounidense propugna como valores fundamentales: la libertad, la soberanía, la seguridad, la defensa y la autonomía de los poderes públicos, que se fundamentan en los principios consagrados en la Constitución y no en la legislación, como ocurría en el sistema republicano francés. Esos valores se referían mayoritariamente a los fundamentos del *Ius Imperium*, de la seguridad nacional y de la organización administrativa del Estado, dando a la noción de Estado Republicano un carácter más pragmático y funcional, desligándose de los desacuerdos doctrinales entre los positivistas e iusnaturalistas, adaptándose a las necesidades y realidades de los cuerpos sociales que se asociaron en la Unión Americana.

Los imaginarios políticos instituidos en Chile:

Las colonias españolas en América entablaron su gesta emancipadora inspiradas por los valores republicanos, cristalizados en los Estados Unidos y la República liberal de la Revolución Francesa, y que sirvieron como modelos de Estado para las jóvenes repúblicas hispanoamericanas. Alcanzada su independencia, las antiguas colonias instituyeron la República, como modelo de gobierno que esgrimía la participación ciudadana, la soberanía del pueblo y la igualdad social, oponiéndose ello al régimen monárquico y consolidando el concepto de Nación. Sin embargo, estos nuevos cuerpos nacionales trataron de replicar los modelos instituidos en Francia y Estados Unidos, sin imprimirle la dimensión imaginaria de cada una de sus sociedades, lo que llevó al fracaso de las primeras iniciativas republicanas como la Gran Colombia, quizás en su afán de ser reconocidos y aceptados en la comunidad de Estados civilizados, como se denominaba entonces a la comunidad internacional. Así, esas réplicas republicanas sumirían a Hispanoamérica en una profunda anarquía, que se caracterizó por desacuerdos políticos, guerras civiles, golpes de estado, injerencias foráneas e intentos fallidos de promulgar un ordenamiento jurídico que sirviera de base estable para la instauración genuina de la República en estas tierras.

Esa falta de sustentabilidad en lo histórico-social originó la inestabilidad política y la demora de la edificación republicana de las otrora colonias, debido a la discontinuidad de los valores y significados del colectivo social, como lo afirma Castoriadis:

Lo social-histórico, es lo colectivo anónimo, lo humano-impersonal que llena toda formación social dada, pero que también la engloba, que ciñe cada sociedad de entre las demás y las inscribe a todas en una continuidad en la que de alguna manera están presentes los que ya no son, los que quedan fuera e incluso los que están por nacer. Es, por un lado, unas estructuras dadas, unas instituciones y unas obras «materializadas», sean materiales o no; y, por otro lado, lo que estructura, instituye, materializa. En una palabra, es la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de

la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que se hace (Castoriadis, 2007, pág. 172).

Al imitar el sistema de confederaciones de Estados Unidos y el modelo republicano francés, los constructores de los gobiernos hispanoamericanos interrumpen esa tensión entre lo instituido e instituyente, dejando soslayando los contextos históricos, políticos, sociales y culturales de unas naciones que son una mezcla de razas, con imaginarios mestizos que no son puramente aborígenes, ni europeos; exacerbando la funcionalidad de las instituciones sociales al tratar de adaptarlas a sistemas foráneos, sin pensar que tal vez no se adaptarían a la realidad objetiva de cada uno de los colectivos nacionales; lo que dificultó enormemente el proceso de creación (*poiesis*) de las instituciones sociales e incluso, de un ordenamiento jurídico propio.

Igualmente, la inexperiencia política y la falta de educación en que estaban sumidas las noveles repúblicas hispanoamericanas, no hicieron más que agravar la situación política y social en América. Según Andrés Bello, una de las complejidades para instituir el modelo republicano es que como otrora provincias coloniales españolas,

[..] había poco o nada de que pudiésemos aprovecharnos para formar constituciones populares i libres. Ningún vestigio de representación nacional; ningún principio de vida interior; una fuerza extraña dirigía sin la menor intervención nuestra los movimientos del cuerpo social, i los dirigía siempre en oposición a nuestro interés, sacrificando aun los suyos propios al vano objeto de retardar nuestra emancipación. Era necesario crearlo todo [*sic*] (Bello, 1885, pág. 3).

Esta impericia política originó más desaciertos que éxitos en la construcción republicana, y muchos intentos fallidos de modelos de Estado de los que no escapó ninguno de los países hispanoamericanos; y, aunque el polígrafo criticó la instauración de sistemas de gobierno foráneos, afirmó:

El mayor mal de que pueden adolecer los gobiernos nuevos, i que en las circunstancias en que se hallaba la América era imposible evitar, consiste en su novedad misma, en la falta de armonía entre las instituciones recientes i los establecimientos antiguos; de que se sigue que todo trastorno empeorará nuestra situación por el mero hecho de sustituir un sistema a otro; i que el mejor remedio que puede aplicarse a los inconvenientes de una constitución que vacila porque no ha tenido tiempo de consolidarse, es mantenerla a toda costa, mejorándola progresivamente, i sobre todo acomodando a ella las demás partes de nuestra organización política [*sic*] (Bello, 1885, págs. 3-4).

Bello plantea así el mejoramiento de los modelos ya instituidos y la consolidación de un modelo republicano liberal.

Desde la firma del *Acta de Instalación de la Primera Junta Nacional de Gobierno* el 18 de septiembre de 1810, el camino de la construcción republicana de Chile fue arduo y prolongado. En la sociedad chilena ya se habían fijado en el imaginario social las ideas

emancipadoras y los valores liberales y republicanos, comunicados en los editoriales de los diarios *Aurora de Chile*, *Monitor Araucano* y *Semanario Republicano* (1812-1814), sentando esos escritos un ideario protonacionalista que promovería la institucionalización de la República chilena. Ese ideario advertía sobre los esfuerzos de España por mantener su dominio sobre la sociedad chilena, a través de la dependencia económica y la ausencia de la educación. Por ello, estos diarios se centraron en la promoción de los valores liberales, culturales y educativos que difundieron el cambio social que se estaba gestando en el resto de Hispanoamérica. La prensa chilena fue la promotora de las ideologías ilustradas basadas en el conocimiento y la razón, resistiéndose al despotismo y la ignorancia que se promovían desde España, siendo el primer instrumento impulsor de la metamorfosis de los imaginarios políticos y sociales de Chile en el siglo XIX.

Durante los primeros años de la independencia chilena se gestaron varios modelos de Estado, instituidos en los reglamentos legislativos, los proyectos de constitución y en las constituciones de 1818, 1822, 1823, 1828 y 1833. La primera República de Chile comienza con la institución de la Junta de Gobierno de 1810, cuya premisa política era mantener su lealtad a Fernando VII, pero con la autonomía de las provincias en la España peninsular. Esta Junta promulgó en 1811, el primer *corpus iuris*: el *Reglamento para la Autoridad Ejecutiva Provisoria de Chile*, que ya fijaba en su articulado los principios de autonomía, representación ciudadana y la separación de los poderes públicos, pero manteniendo, no obstante, su subordinación al Reino de España. El 26 de octubre de 1812, la Junta sustituye tal reglamento por el *Reglamento Constitucional Provisorio del Pueblo de Chile subscripto por el de la capital, presentado para su subscripción a las Provincias, sancionado y jurado por las autoridades constituidas*, que adoptaría los principios de soberanía, representación ciudadana, independencia de los poderes públicos, y, por primera vez, se dispondrían la libertad de imprenta, el debido proceso, el sufragio, la seguridad personal y la elección. El artículo III, establecía el reconocimiento de Fernando VII como regente de Chile, pero invocando la autonomía otorgada a las provincias de la Península, siendo el ejemplo por antonomasia el régimen autonómico de las Cortes de Cádiz, y bajo los mismos términos de su Constitución del 18 de marzo de 1812.

El 17 de marzo de 1814, se sanciona el *Reglamento para el Gobierno Provisorio*, cuyo tenor establece la creación del cargo del Director Supremo y el Senado consultivo como representación ciudadana; sin embargo en ninguno de los trece artículos de ese *corpus iuris*, identificamos los principios y valores políticos consagrados en Reglamentos anteriores, considerándose ello un atraso en la consolidación del ideario republicano que se gestaba en Chile. Estos textos normativos exteriorizan los imaginarios políticos instituidos de esa nación, donde su percepción de poder está signada aún por la monarquía española, en una franca relación de subordinación a la figura del Rey, bajo el velo imperialista, que en poco o en nada se parecía a las ideas liberales expresadas en los medios públicos. Este debilitamiento de las instituciones jurídicas en el *Reglamento* de 1814, con la derrota de la Batalla de Rancagua, trajo como consecuencia, que España lograra la reconquista de Chile, y restableciera las instituciones coloniales debido a que, a pesar de conferírsele autoridad al Rey, este no reconoció ninguna de las disposiciones de la Junta de Chile, por lo que no se pudo hacer frente a la restauración del poder de España, poniendo fin al periodo conocido como *patria vieja* (1810-1814).

En 1817, el Ejército Libertador de los Andes, dirigido por José de San Martín y por Bernardo O'Higgins, con la victoria en la Batalla de Chacabuco, cesa la reconquista española, iniciándose así la *patria nueva* (1817-1823), que junto con el despliegue militar, impulsaron la organización incipiente del Estado chileno. El 23 de octubre de 1818, se pone en vigencia la *Constitución Provisoria para el Estado de Chile*, primer texto constitucional que consagrara los principios de soberanía popular, la separación tripartita de los poderes (ejecutivo, legislativo y judicial), la declaración de los derechos y garantías individuales, y la igualdad de las personas ante la ley. Este cuerpo normativo, establece por primera vez la autoridad ejecutiva del Director Supremo y sus funciones como Jefe de Estado y Gobierno, así como la dirección de la fuerza armada nacional. Además se instituyen los cargos de Gobernadores Intendentes de Provincia y los Cabildos como extensión de las facultades ejecutivas en las provincias, ciudades y villas; como un primer intento por descentralizar la administración pública. Con la Constitución de 1818, se instaura un modelo republicano parecido al de otras naciones americanas, pero con una diferencia: aún carece del principio de la independencia, esencial para consolidar los valores emancipadores contenidos en los imaginarios políticos chilenos.

El 30 de octubre de 1822, se promulga la *Constitución Política del Estado de Chile*, bajo las premisas de soberanía, independencia, representación ciudadana, igualdad, libertad, seguridad, separación tripartita e independencia de los poderes, utilidad pública, integridad territorial, educación, derechos y garantías individuales. Esta normativa fue la primera en instituir la mayoría de los elementos reconocidos por los imaginarios políticos chilenos dándole obligatoriedad a los valores republicanos que emergieron desde la *patria vieja*. Sin embargo, al comenzar la *construcción republicana* (1823-1831), proliferaron los gobiernos, los enfrentamientos militares y una incertidumbre jurídica, desencadenada por la renuncia como Director Supremo de Bernardo O'Higgins. En consecuencia, y a pesar de responder mejor a las realidades e imaginarios políticos de la nación chilena, se deroga este *corpus iuris* al año después de su promulgación, cuando el nuevo Director Supremo Ramón Freire Serrano, delega en el Congreso la redacción de una nueva constitución.

La comisión constituyente, conformada por cinco diputados, aprobó el texto original elaborado por Juan Egaña y la nueva *Constitución Política del Estado de Chile*, vio la luz el 29 de diciembre de 1823. Los principios que consagra son la representación nacional y subsidiaria (artículo 1°), la independencia (artículo 2°), la soberanía popular (artículo 3°), la integridad territorial (artículo 4°), las garantías constitucionales (artículo 5°) y la igualdad ante la ley (artículo 7°). No obstante, a pesar de que su articulado establece más completa y claramente estos valores republicanos, este *corpus iuris* no lo aprueban clases políticas como los liberales y los federalistas que lo catalogaron de centralista y autoritaria al derogar el principio de separación y autonomía de los poderes públicos; no contemplado en esta Constitución, además, sus normas conservadoras y moralistas instauran en su Título XXII, el principio de *Moralidad Nacional*, mediante la creación de un código moral y el registro de moralidad nacional administrado por Senado Conservador. De acuerdo al artículo 250 de esta norma suprema:

[...] se reputan como virtudes principales para la declaración de beneméritos las siguientes:

- 1°. El adelantamiento que deban las Provincias, Delegaciones, y demás territorios del Estado, a la actividad y celo de sus respectivos jefes.
- 2°. El progreso de los establecimientos públicos y ramos civiles y fiscales por sus funcionarios.
- 3°. La particular reputación que adquieran los Jueces por su integridad y celo por la justicia.
- 4°. Los actos heroicos y distinguidos de respeto a la Ley, a los Magistrados, o a los Padres.
- 5°. El valor, la singular actividad y desempeño en los cargos militares, y los grandes peligros arrostrados por la defensa de la patria.
- 6°. La magnanimidad en proclamar, defender, y proteger el mérito ajeno.
- 7°. El celo y sacrificios hechos por la defensa de los oprimidos, o por la justa salvación de un ciudadano.
- 8°. Las erogaciones, o gestiones personales extraordinarias a favor de la industria y todo género de beneficencia y adelantamiento público.
- 9°. Las erogaciones y sacrificios por la instrucción moral, industrial, religiosa o científica (Biblioteca Nacional de Chile, 2018, pág. 70).

Pero, no es su carácter moralista lo que generó fuertes críticas a esta Constitución, sino la ausencia de competencias de gobierno para las provincias y municipalidades, como se habían establecido desde 1818. Así, el 31 de enero de 1826 se decretan por parte de Freire, el *Proyecto para la administración de las Provincias*, que dividía el territorio chileno en ocho provincias (Aconcagua, Chiloé, Colchagua, Concepción, Coquimbo, Maule, Santiago y Valdivia), y les confiere facultades legislativas a las asambleas provinciales, que, debido a esa reforma, reconocerían la Constitución de 1823. A la par, el Congreso establece el régimen jurídico de la elección de los Intendentes, Gobernadores, Párrocos y Cabildos. Ese año, el 8 de julio se remplace la denominación de Director Supremo por la de Presidente y se instituye el cargo de Vicepresidente.

Esas reformas urgentes hechas a la Constitución, no impidieron que se convocara un nuevo Congreso Constituyente el 12 de febrero de 1828, que se encargaría en redactar la cuarta carta magna, decretada el 8 de agosto de ese año, con el nombre de la *Constitución Política de la República de Chile*, cimentada en la libertad, la independencia, la soberanía popular, el arreglo a las leyes (artículo 1°), la integridad territorial (artículo 2°), la igualdad social ante la ley (artículo 10°) y en la división de los poderes públicos (artículo 22). En las normas de esta Constitución se afianzan los ideales liberales y federalistas estableciendo, a parte del poder ejecutivo nacional, las intendencias y las asambleas provinciales, para hacer frente a las críticas hechas a la carta magna anterior. La Constitución de 1828, es fruto de la maduración política de Chile, y sus normas son el reflejo del camino político que se había trazado la sociedad chilena: la creación de un Estado republicano reflejo de las realidades históricas, sociales y culturales y las necesidades de la nación chilena.

Este proceso de construcción republicana se truncaría a mediados de 1829, cuando por la elección presidencial de Francisco Antonio Pinto, se enfrentan los conservadores y los liberales, ocasionando ello la renuncia de Pinto, la rebelión militar del comando sur a cargo

de José Joaquín Prieto, y el levantamiento de los conservadores bajo la dirección de Diego Portales. Estas circunstancias provocan la guerra civil de 1829-1831, conocida como la *época de la anarquía*, que culminó con la victoria de los conservadores en la *Batalla de Lircay* (1830) y la elección de José Joaquín Prieto como presidente de Chile. En 1831 se convoca la *Gran Convención Constituyente*, que redactaría una nueva Constitución entre 1831-1833 (Biblioteca Nacional de Chile, 2018:2). El propósito de esta constituyente era consolidar el gobierno instaurado desde 1830, extendiendo las funciones presidenciales, otorgándole más participación con el apoyo de un Consejo de Estado. Se intentó, asimismo, asegurar la continuidad del gobierno y la perdurabilidad de un Estado republicano, pero bajo condiciones de orden, paz y seguridad; omitidas en las anteriores constituciones.

La nueva carta magna es jurada y promulgada el 25 de mayo de 1833, como reforma de la Constitución de 1828, y, a pesar de su carácter reformista, sus redactores principales los juristas Mariano Engaña y Manuel José Gandarillas, le imprimieron cierta originalidad. En su presentación de este *corpus iuris*, el Presidente José Prieto destaca;

[...] que los ciudadanos elejidos por la lei para corregir nuestro código político, han procurado desempeñar esta interesante empresa. No han tenido presente mas que nuestros intereses; y por eso su único objeto ha sido dar á la administración reglas adecuadas á nuestras circunstancias, Despreciando teorías tan alucinadoras como impracticables, solo han fijado su atencion en los medios de asegurar para siempre el órden y la tranquilidad pública contra los riesgos de los vaivenes de los partidos á que han estado espuestos [*sic*] (República de Chile, 1833).

Este texto normativo fue el primero al que se le reconoció oficialmente la incorporación de las realidades sociales, políticas y culturales de la nación chilena, y es considerado como la plataforma jurídica de la *Primera República de Chile*. El modelo republicano significado en este *corpus iuris* tenía sus bases en los principios de integridad territorial (artículo 1°), soberanía popular (artículo 4°), Igualdad ante la ley (artículo 12. 1°), libertades personales (artículo 12. 4°, 6°, 7°), respeto a la propiedad privada (artículo 12. 5°), separación de los poderes públicos y la existencia de los gobiernos federal, provincial y municipal, de una manera parecida al instituido en la Constitución de 1828, pero con la diferencia de que se amplían los poderes del ejecutivo, se instaura el Consejo de Estado como órgano consultivo del Presidente de la República, y se suprimen las asambleas provinciales; por lo que sus críticos la censuran por su carácter altamente presidencialista y la acusan de ser alentadora de regímenes autoritarios.

A pesar de esas críticas, la Constitución de 1833 ha sido la de mayor longevidad de la historia de Chile, y sirvió de norma fundamental sobre la cual se asentaron las bases del Estado y el modelo republicano que rigió Chile hasta 1925. Las normas de esta carta magna instituyeron los imaginarios políticos de la nación chilena, estableciendo como modelo de Estado una República independiente, soberana, representativa, cuyo principal impulsor es la educación del pueblo, bajo los designios de la moral y la estricta sumisión a las normas y principios constitucionales. Bajo estas premisas comienza a ordenarse el sistema normativo y administrativo de Chile, con doctrinas e ideologías propias, que a pesar de inspirarse en el ideario revolucionario francés y americano, adquieren matiz identitario al incorporarse las

ideas políticas de la sociedad chilena, desde las experiencias poco favorecedoras de los primeros intentos de organización política.

El Estado Republicano Americano. El imaginario político instituyente de Andrés Bello:

Andrés Bello es uno de los intelectuales más importantes de América Latina, su vasta obra representó un aporte fundamental no solo para las ciencias sociales y la cultura, sino para la construcción de la naciente República de Chile. Nacido en Caracas en 1781, Andrés Bello se traslada a Chile en 1829 en plena *etapa de la anarquía*, debido a que había sido contratado por el gobierno chileno como oficial mayor ministerial en Santiago. En su primera década en Chile, presenció como la falta de experiencia republicana, las pugnas partidistas y los desacuerdos políticos retrasaron la organización jurídica y administrativa del Estado chileno, y participó activamente en la construcción republicana de Chile. Como funcionario público, asesor de los líderes de gobierno, docente y redactor de *El Araucano*, el polígrafo colaboró con la revisión y corrección de los borradores de la *Gran Convención Constituyente* redactora de la Constitución de 1833, la cual defendería fervientemente, en varios artículos en *El Araucano*, resaltando la pertinencia, la relevancia y las ventajas de la nueva Constitución,

El pensamiento político de Bello tiene influencias teóricas en el liberalismo franco-estadounidense, en el utilitarismo de Jeremías Bentham y de las teorías de los empíricos ingleses. Desde su llegada a Londres en 1810, su pensamiento político evoluciona del modelo de Estado imperial español a un ideario republicano que se desarrollaría en sus editoriales en *EL Araucano*, los discursos y escritos cortos que hiciera como funcionario de gobierno. Como funcionario de Venezuela en Londres, el imaginario político del polímata se caracterizaba por la predominancia del modelo monárquico. Para Bello el mejor modelo que podía instaurarse en los nuevos estados emancipados de América era una monarquía menos absolutista que otorgara cierta autonomía a los territorios ultramarinos de España, distinto al sistema instituido en la Constitución de las Cortes de Cádiz de 1812. No se trata de romper traumáticamente con el modelo colonial a cambio de la violencia y la anarquía en Hispanoamérica, sino construir un sistema de gobierno que garantizara la paz de estos territorios. Al respecto, Bello diría en una carta a Blanco White, del 25 de abril de 1820: “estoy persuadido que [la paz en Hispanoamérica] no podrá consolidarse jamás bajo otros principios que los monárquicos” (Jaksic, 2007, pág. 105).

El pensamiento político de Bello, sin embargo, empieza a modificarse desde su acercamiento a Francisco de Miranda, con el que compartió sus ideales de independencia. El polígrafo se sintió atraído con la visión continental republicana de Miranda, y disertó con él sobre el destino de las colonias después de su independencia, aunque, en algunos casos, discordaba con las opiniones de Miranda. Es su estancia en Londres donde comienza a tener contacto con el liberalismo europeo y con las doctrinas republicanas de la época, que influyen enormemente en su percepción política, que perfecciona con su proximidad con las ideas revolucionarias francesas, y su interés por la organización y consolidación política de los Estados Unidos, que, a pesar de ser ideologías convincentes y efectivas, no respondían a las realidades histórico sociales hispanoamericanas, ya que para Andrés Bello “[...] los hechos son en parte causa y en parte efecto de las instituciones políticas” (Bello, 1981, pág. 256), incluyendo el modelo de Estado. Sin embargo, ninguna de estas ideologías políticas logró calar exclusivamente en el *eidos* político bellista, por lo que logró imprimirle originalidad,

practicidad y eclecticismo ideológico a su modelo de Estado republicano. Esta perspectiva pragmática difería del modelo utópico de Estado basado en la gesta heroica, el progreso económico, la moral y los valores religiosos predominantes en las obras de Bello entre 1810 y 1829.

En su *Alocución a la Poesía* (1823), el polímata plantea la epopeya independentista, donde la lucha y los sacrificios de los héroes, permiten la instauración de una patria libre y victoriosa que se sobrepone al despotismo español. Esas ideas libertadoras se acompañan de un proyecto económico, para garantizar la continuidad del Estado una vez alcanzada su independencia, que se describe en su *Silva a la Agricultura de la Zona Tórrida* (1826). En esta *Silva*, Bello resalta el valor del trabajo, la virtud y la intercesión divina, y proclama;

¡Oh jóvenes naciones, que ceñida
 alzáis sobre el atónito occidente
 de tempranos laureles la cabeza!
 honrad el campo, honrad la simple vida
 del labrador, y su frugal llaneza.
 Así tendrán en vos perpetuamente
 la libertad morada,
 y freno la ambición, y la ley templo.
 Las gentes a la senda
 de la inmortalidad, ardua y fragosa,
 se animarán, citando vuestro ejemplo.
 Lo emulará celosa
 vuestra posteridad; y nuevos nombres
 añadiendo la fama
 a los que ahora aclama,
 "hijos son éstos, hijos,
 (pregonará a los hombres)
 de los que vencedores superaron
 de los Andes la cima;
 de los que en Boyacá, los que en la arena
 de Maipo, y en Junín, y en la campaña
 gloriosa de Apurima,
 postrar supieron al león de España” (Bello, 1952, pág. 74).

Esta concepción temprana de Estado en Bello, no se separa de la gesta emancipadora, de las ideas políticas de Miranda, de la fisiocracia francesa y del utilitarismo de Bentham, para crear una sociedad virtuosa carente de corrupción, y heredera de los valores y virtudes que hicieron libre a Venezuela. Estas ideas permanecieron vigentes en Bello, pero las adaptó a las circunstancias de Chile donde,

[...] el progreso económico no depende de la agricultura, sino del comercio y de los beneficios que se obtengan del mar, y para lograr esa sociedad virtuosa, se debe estructurar el Estado con unas instituciones políticas y jurídicas que faciliten el funcionamiento interno y sus relaciones internacionales, cuyo fin último será el poder alcanzar el bienestar de su población (Ramírez Rondón, 2016, pág. 91).

Sin embargo, esa perspectiva utópica de Estado en el polígrafo se transforma durante su etapa chilena, al sustituirlas por un pensamiento más pragmático, dirigido a la construcción de instituciones sociales con un carácter más utilitario y funcional.

El Estado-nación es definido por Andrés Bello en su libro *Principios de Derecho Internacional* como “una sociedad de hombres que tiene por objeto la conservación y felicidad de los asociados; que se gobierna por leyes positivas emanadas de ella misma, y es dueña de una porción de territorio” (Bello, 1954, pág. 104). En esta definición, Bello no realiza la distinción entre las nociones de Nación y Estado, usando indistintamente estos términos, sin separar el conjunto de personas o nación, de la estructura jurídica-social o Estado. Esa distinción terminológica, hecha antes por Hobbes, no es compartida por Bello, quien, siendo inspirado por los postulados de Emmerich de Vattel (1834), aplica la noción iusnaturalista francesa de la definición de Estado, manifestando la fuerte influencia de la filosofía utilitaria de Jeremías Bentham que establecía como fin último del Estado el bienestar de su población, Para el polímata, esa felicidad pública se alcanza a través de un sistema jurídico efectivo e independiente que instituya los valores políticos de la Nación, coincidiendo con lo que plantea Bentham; “[l]a felicidad pública es el objeto del legislador, cuya ciencia consiste en conocer el bien del pueblo y hallar los medios de realizarlo” (Compendio de los Tratados de Derecho Civil y Penal, 1839, pág. 1). Pero, sería el mismo Bello quien advertiría:

No son las leyes solas las que forman la felicidad de los pueblos, sin el amor, sin el respeto, sin las consideraciones todas que deben profesarles los individuos de una nación: sin la acción firme y severa de los magistrados destinados para hacerlas cumplir, las leyes son sólo un vano simulacro, y lejos de proporcionar utilidad alguna sería mejor que no existiesen, porque su desprecio a medida que crece y se generaliza, destruye todo principio de moralidad y aleja hasta las últimas esperanzas de mejora, no pudiendo asegurarse, que otras leyes dictadas para hacer observar las desatendidas tengan mejor suerte que las que tuvieron estas (Bello, 1982, pág. 51).

Ratificando que esa felicidad colectiva, solamente se lograría con la institución de valores políticos basados en los principios como la independencia, la soberanía, el orden, la paz, la educación, el progreso económico, la observancia de la ley, y el respeto a los derechos privados y a las libertades individuales.

El Estado es un cuerpo político autónomo que estipula por sí mismo la organización jurídico-administrativa sobre la cual va a prosperar el grupo social que reglamenta, y esa estructura influye directamente en la forma cómo se relaciona el Estado con sus habitantes. Cada país de acuerdo a sus características histórico sociales escoge el modelo de Estado que mejor se adapte a las necesidades propias de su población, sin la injerencia externa de otra nación, como lo afirma el polígrafo en su editorial en *El Araucano* del 13 de enero de 1843, sobre el gobierno y la sociedad;

Cada pueblo tiene su fisonomía, sus aptitudes, su modo de andar; cada pueblo está destinado a pasar con más o menos celeridad por ciertas fases sociales; y por grande y benéfica que sea la influencia de unos pueblos en otros, jamás será posible que

ninguno de ellos borre su tipo peculiar, y adopte un tipo extranjero; y decimos más, ni sería conveniente, aunque fuese posible (Bello, 1982, pág. 183).

De acuerdo a Andrés Bello “la independencia de la nación consiste en no recibir leyes de otra, y su soberanía en la existencia de una autoridad suprema que la dirige y la representa” (Bello, 1954, pág. 32) que autoriza al Estado a organizarse a sí mismo, sin la intervención de otro, como lo expresa también este autor:

De la independencia y la soberanía de las naciones se sigue que a ninguna de ellas es permitido dictar a otra la forma de gobierno, de religión o la administración que esta deba adoptar: ni llamarla a cuentas por lo que pasa entre los ciudadanos de esta, o entre el gobierno y los súbditos (Bello, 1954, pág. 39).

Sin embargo, a pesar que estos principios de independencia y soberanía se instituyeron en las jóvenes naciones hispanoamericanas, la percepción de Bello sobre estos principios difiere al resto de imaginarios políticos de su tiempo, en cuanto el polímata considera que lo que en verdad hace a la nación un verdadero cuerpo político es la facultad de gobernarse a sí misma, concatenado ello con el principio de no intervención; de allí derivan los demás principios y derechos del Estado; apartándose de la nociones de poder absoluto del soberano y de la libertad como sustento exclusivo de la independencia, propios del Estado republicano francés.

En el nuevo *eidos* político de Bello, la libertad se percibe como una facultad que debe limitarse para garantizar los derechos y libertades individuales de la población. El polígrafo dice que la libertad:

[E]s propiamente la facultad de poner en ejercicio todas las acciones justas y honestas, de usar lícitamente de nuestros bienes, de comunicar nuestros sentimientos sin ofensa moral, y en suma, de vivir de tal modo que conservando el libre uso de todas nuestras facultades no perturbemos a otros en el ejercicio de las suyas (Bello, 1982, pág. 54).

La libertad no es un principio absoluto, ni exclusivo ni abstracto, sino que se vincula con las realidades sociales y “se alía con todos los caracteres nacionales, y los mejora sin desnaturalizarlos; con todas las predisposiciones el entendimiento, y les da vigor y osadía; da alas al espíritu industrial, donde lo encuentra; vivifica sus gérmenes, donde no existe” (Bello, 1982, pág. 185). Esta facultad es el catalizador del desarrollo político, económico y social del Estado, pero no se trata de un principio ilimitado sino sujeto a la disciplina de ley.

La independencia, la soberanía y la libertad son códigos esenciales para la ordenación de un nuevo cuerpo político, que para las repúblicas hispanoamericanas, incluyendo a Chile no resultaría fácil para su estructuración, ya que “era necesario crearlo todo” (Bello, 1885, pág. 3), ya que en la América española no se habían instituido ningún modelo provincial de gobierno del que pudieran valerse como instituciones políticas primarias sobre el cual sustentar el modelo republicano, como fue el caso de los Estados Unidos. De acuerdo a Andrés Bello, “[e]l mayor mal de que pueden adolecer los gobiernos nuevos, i [sic] en las circunstancias en las que se hallaba la América era imposible evitar, consiste en su novedad

misma” (Bello, 1885, págs. 3-4), lo que explicaría los inconvenientes que se presentaron en la construcción de la República de Chile, antes de 1833.

Es así que los nuevos sistemas políticos y sociales debían mejorar las instituciones políticas y jurídicas existentes y adaptarlas a las realidades históricas sociales de la nación, para evitar los errores pasados y la sombra del despotismo en los Estados,

[D]onde las leyes no son reglas ciertas, fijas, inmutables; donde hai arbitrariedad, cualquiera que sea el sentido en que se manifieste; donde una lenidad indiscreta hace impotentes i despreciables la leyes, no ménos que donde una majistratura servil o prostituida las hace instrumentos de la tiranía o de la codicia; existe de hecho el despotismo, i derrama su pestífera influencia sobre la virtud i la felicidad del pueblo [sic] (Bello, 1885, pág. 4).

Un nuevo modelo político, aparte de tomar en cuenta la independencia, la soberanía y la libertad, debe consolidar un sistema normativo y de administración de justicia que garantice la autoridad de la ley. Según Bello, “la libertad, [...] no es otra cosa que el imperio de las leyes” (Bello, 1885, pág. 6), y es la ley la que garantiza la continuidad y la conservación del Estado “Si la ley y la sujeción a esta son tan necesarias, puede decirse con verdad que ellas son la verdadera patria del hombre y todos cuantos bienes puede esperar para ser feliz” (Bello, 1982, pág. 53).

La ley, Bello la definió en el Artículo 1 del Código Civil de Chile (1855) como “una declaración de la voluntad soberana, constitucionalmente expedida, que manda, prohíbe o permite” (Bello, 1981, pág. 27); y bajo su autoridad se construye las instituciones sociales, incluyendo al Estado. La ley es el pilar sobre el cual se sustenta la existencia del Estado, ya que todo paradigma de nación se fundamenta en su ordenamiento jurídico, establecido por la razón y los valores morales que son compartidos por el cuerpo social, y de allí derivan la estructura orgánica y las funciones de la Administración Pública. La edificación del Estado está asociada con la creación de un sistema normativo que refleje las realidades sociales, y no teoremas de derecho o ideologías de la clase dominante, como lo plantea Andrés Bello; “[c]onfiar los preceptos legales a la variedad de los juicios de los hombres, es anular completamente los efectos de las instituciones mas saludables [sic]” (Bello, 1885, pág. 214). Asimismo, en la medida que estos preceptos legales se adapten a las necesidades, mayor será su aceptación y acatamiento social, como lo dice el polímata:

La conformidad de ellas [las leyes] con el estado de la sociedad, su observancia, i por consiguiente, el conocimiento jeneral que se tenga de sus preceptos, son los únicos medios adecuados para marcar con exactitud los límites de nuestra voluntad en nuestras relaciones sociales, i por consiguiente, para determinar, conservar i facilitar en su ejercicio los derechos que mas afectan nuestra condicion social [sic] (Bello, 1885, pág. 211).

Pero, la sola existencia del *corpus iuris* no es garantía suficiente para su eficacia, ya que “[n]ada es tan propio de la condicion del hombre como la viciosa propension a desatarse de la lei que coarta en él la absoluta libertad i reduce sus operaciones a los términos de la razon

i de la justicia [sic]” (Bello, 1885, pág. 208). Todas las personas están llamadas a acatar las leyes, tanto ciudadanos como extranjeros, incluyendo a los funcionarios públicos. Para Bello:

[T]al es la necesidad que tenemos de la ley que modere las acciones, que señale los límites hasta donde puede llegar la libertad, y que conteniendo los insultos que a esta puedan hacerse por el abuso de ella misma, permita gozarla a los individuos que con este principal fin están reunidos en sociedad. Si queremos libertad tal cual puede darse sobre la tierra es preciso que amemos la sujeción a las leyes [sic] (Bello, 1982, pág. 52).

Iván Jaksic explica que el propósito final del polímata era “entronizar la ley como el valor principal del sistema republicano” (Jaksic, 2007, pág. 312), pero no se trata solamente de la existencia de un cuerpo normativo adaptado a las realidades histórico sociales, sino que debe ir acompañado del fiel cumplimiento de la letra de la ley.

Según Bello, “la observancia de las leyes es tan necesaria, que sin ella no puede subsistir la sociedad” (Bello, 1885, pág. 201), y es tal,

[L]a observancia de las leyes que en ella sola estriba la felicidad de los estados, en esta observancia debe fijarse toda la consideración del gobierno y de los ciudadanos; pero ella debe ser general, estricta y cuidadosa: sin estas calidades no hay que pensar en su subsistencia (Bello, 1982, pág. 55).

Esa generalidad debe entenderse desde dos enfoques: el de los bienes sobre los cuales recae la protección jurídica y el de las personas que son llamadas por la ley para su cumplimiento que también incluye a los funcionarios de gobierno y del Estado, como el polígrafo lo afirma:

Los mismos encargados de dar las leyes, el gobierno supremo a quien corresponde sancionarlas, están ligados en el ejercicio de sus altas funciones a leyes que no pueden traspasar; porque, si bien una disposición legal puede derogarse, mientras ella subsiste, por ninguno debe respetarse tanto, cuanto por aquéllos que, infringiendo las leyes, no harían otra cosa que minar las mismas bases sobre que su autoridad descansa [sic] (Bello, 1885, pág. 201).

A esos funcionarios y jueces les corresponde garantizar el respeto al Estado de Derecho, a través del cumplimiento de los preceptos legales, que hoy en día conocemos como principio de legalidad. Las normas jurídicas deben aplicarse conforme a su espíritu y razón, al servicio social, con imparcialidad y eficacia para que legitime la existencia de la República americana, como lo afirma Bello,

[...] la sociedad civil, cuyo sagrado vínculo son las leyes, la libertad que consiste en obedecer a ellas solas, la moral pública cuya verdadera y eficaz censura no puede existir sino en los tribunales, son palabras sin sentido y que, sin el goce de estos inapreciables bienes, nuestra independencia, cuando pudiésemos lisonjearnos de conservarla, no valdría una sola gota de la sangre heroica que ha corrido en tantos gloriosos combates (Bello, 1999, pág. 7).

En el ordenamiento jurídico se exteriorizan e instituyen los imaginarios políticos de la nación, y es la ley la que organiza y establece los principios del Estado, comenzando con su Constitución. La Constitución es el pacto social que formaliza los principios teóricos, filosóficos, políticos y jurídicos sobre los cuales se cimienta el Estado, pero esos principios deben estar acompañados de los imaginarios y creencias presentes en el cuerpo social, como afirma Bello, “[d]eben estas [las Constituciones] estar conformes a los sentimientos, a las creencias, a los intereses de los pueblos” (Bello, 1954, pág. 256); y es la carta magna la que determina el modelo de Estado. El mismo Bello advirtió; “las constituciones políticas escritas no son a menudo verdaderas emanaciones del corazón de las sociedad, porque suele dictarlas una parcialidad dominante” (Bello, 1954, pág. 255), resultando sus normas ineficaces y apartadas de la identidad cultural de la nación. Para el polímata;

[N]o debe esperarse subsistencia ni buenos efectos de ninguna constitucion modelada por principios teóricos, sin afinidad con aquéllos que por una larga práctica han adherido íntimamente al cuerpo social, i han penetrado sus mas ocultos muelles, o trasplantada de un suelo en que ha sido produccion indijena a otros en que le falta la influencia de aquel espíritu nacional, de aquellas leyes i costumbres, que se han desarrollado junto con ella i crecido a la par, fortaleciéndose i modificándose mutuamente [sic] (Bello, 1885, pág. 2) .

Debe existir una armonía entre las disposiciones jurídicas, desde la Constitución, con las necesidades e intereses del cuerpo social. Armonía que fortalece al gobierno, formaliza las leyes, y enlaza las libertades y derechos de los ciudadanos a la ineludible observancia de la Ley. No puede construirse un ordenamiento jurídico sin el sustento de las bases sociales, porque lo viciaría de toda certeza, validez y aceptación popular. Sin embargo, las normas jurídicas son necesarias para estructurar del Estado, y forman las bases del ordenamiento jurídico de la Nación, ya que en ellas encontramos los principios para la permanencia del Estado, lograr el orden público y alcanzar la felicidad de la población.

Para Iván Jaksic, la necesidad de la ley para el polímata, “no se concebía en términos constitucionales formales, sino como la base misma del orden en la sociedad” (Jaksic, 2007, pág. 313). En el pensamiento político de Bello, el modelo de gobierno se sometía a los imperativos del orden, por lo que insiste: el Estado republicano consiste en el imperio de la ley (Jaksic, 2007, pág. 313), que para Andrés Bello es;

[L]a regla que establece el orden público y privado; que estrecha, afianza y da todo su vigor a las relaciones que nos unen, y forma ese cuerpo de asociación de seres racionales en que encontramos los únicos bienes, las únicas dulzuras de la patria: es pues esa regla la patria verdadera, y esta regla es la ley sin la cual todo desaparece (Bello, 1982, pág. 53).

A diferencia de los idearios de la República francesa, el imaginario político bellista concibe a las normas jurídicas como las impulsoras del orden, y no simples limitantes de la libertad. Durante la construcción política de Chile, el polímata propugnaba que el orden republicano no debía seguir el modelo resultante de la Revolución Francesa, sino más bien el modelo de la República romana, cuyo arraigo a su cuerpo normativo garantizaba la protección de los derechos públicos y privados de sus ciudadanos, evitando cualquier acto de arbitrariedad

estadal. Bajo estas premisas, los esfuerzos de Andrés Bello se centraron en la edificación del orden político y cultural, alentando la creación de instituciones republicanas legítimas que impulsaran la organización del Estado, su consolidación interna y su participación como sujeto de derecho internacional. El Estado republicano bellista es un cuerpo político que determina por sí mismo los rasgos de sus instituciones, el ordenamiento jurídico que lo gobierna, y las políticas con las cuales se relaciona con la comunidad internacional, pero ninguna de estas funciones pudiera lograrse sin la precedente construcción de un orden jurídico y social.

Esa ordenación impulsa el progreso que garantiza el bienestar político, económico y social de la nación. Para el polígrafo:

Es un hecho incontestable que la actividad social, el movimiento rápido de la industria, el acelerado incremento de la prosperidad, no ha sido en ellos la obra del gobierno, ni se ha debido sino en muy pequeña parte a providencias administrativas; y que el principal agente en la producción de esos fenómenos es el espíritu público de los habitantes, favorecido por circunstancias peculiares; tales como (en sentir de algunos) la raza; una antigua educación moral y política, que ha tenido tiempo de echar raíces profundas en las costumbres; la situación geográfica; la fecundidad de producciones naturales [...] apetecidas por otros pueblos y fácilmente permutables por los productos de la industria extranjera; vías de transporte interior, preparadas en grande escala por la naturaleza [...]; acá un suelo virgen con medios inmensos de extensión y de colonización, terrenos vastos, fértiles, regados en todas direcciones por ríos caudalosos, navegables; y el torrente de la emigración europea dirigido a él, primero por necesidad y luego por hábito; allá una antigua cultura, ciencias y artes florecientes, capitales acumulados por siglos (Bello, 1982, pág. 180).

Para Bello, los elementos objetivos del progreso serían: las circunstancias geográficas, la fertilidad de la tierra, la diversidad de las producciones naturales y los afluentes de los ríos; y sus elementos subjetivos: las realidades de la población: su educación moral y política, las costumbres, la tradición ancestral, la antropogenética y los movimientos migratorios; que difiere mucho del modelo de progreso agrario, descrito en la *Silva a la Agricultura*, donde la *Providencia divina* tenía un rol fundamental en la producción, junto con la moral y la virtud.

Ese cambio de paradigma de progreso responde a que, como funcionario del gobierno chileno, Bello tuvo que ofrecer respuestas efectivas a las necesidades del cuerpo social y a las realidades geográficas y económicas de Chile, que, por sus condiciones, podría obtener ingresos económicos de la agricultura y del comercio marítimo, que en la época colonial no logró desarrollar toda su potencialidad. En el Estado republicano bellista, aparte de estos elementos del progreso, se establece la responsabilidad solidaria del gobierno y la sociedad, porque Bello concibe la prosperidad económica gracias al esfuerzo concurrente del cuerpo social, a este respecto el autor afirma;

En vano se miraría la prosperidad nacional como la obra exclusiva del gobierno. Ella ha sido en todas partes la obra colectiva de la sociedad; y si no se puede culpar a esta de [...]lo que no hace, sin tomar en cuenta sus elementos materiales, menos

se puede culpar al gobierno sin tomar al mismo tiempo en cuenta la materia y el espíritu, las costumbres, las leyes, las preocupaciones, los antecedentes morales y políticos. Proceder de otro modo es una manifiesta injusticia (Bello, 1982, pág. 181).

En el *eidos* político bellista, la riqueza pública impulsaría la prosperidad privada, pero es necesario que el Estado invierta en organizar la infraestructura necesaria para alcanzar el bienestar de los ciudadanos. Asimismo, la libertad es la promotora de la industria, pero es solamente una de las fuerzas sociales, a veces paralelas o antagónicas, que interactúan para determinar la dinámica del progreso económico de una nación, donde también concurren la participación ciudadana, el sistema jurídico administrativo y la protección del derecho privado de la propiedad.

El respeto a los derechos privados y a las libertades individuales, es otro de los aspectos esenciales del orden republicano del imaginario político de Andrés Bello. Los derechos y libertades se establecen en el sistema normativo, para proteger a los ciudadanos del autoritarismo del Estado, y su aplicación es esencial para la convivencia y orden en el cuerpo social, como lo explicaría el polímata,

La observancia de las leyes hace a los hombres contenidos; les priva de toda distracción perjudicial, los conduce al conocimiento de sus verdaderos intereses, y los pone en posesión de una verdad que tiene tanto influjo en el orden considerado bajo cualquier aspecto, a saber, que el mejor medio de hacer respetar los derechos propios, es cuidar religiosamente del respeto de los ajenos (Bello, 1982, pág. 55).

Todas las personas son capaces de tener derechos y obligaciones, que son limitados por las normas jurídicas, y son llamadas a respetarlos conforme lo establece esa misma legislación, al tiempo que los protege frente a los actos de autoridad estatal, para evitar injusticias o que los actos administrativos y jurisdiccionales resulten perniciosos para algunos individuos. Por tratarse de una relación de subordinación, las leyes deben garantizar que existan normas y principios que reconozcan la existencia de los derechos y libertades personales en el ordenamiento jurídico, como los principios de legalidad, responsabilidad jurídica de los servidores públicos, y la publicidad de los actos administrativos y jurisdiccionales. Todo servidor público; en cumplimiento de sus funciones, debe aplicar y obedecer la ley; lo que se conoce hoy como *Principio de Legalidad*, y sobre ellos descansa la responsabilidad de cumplir con sus atribuciones legales, porque es la facultad del Estado “de enjuiciar a un funcionario por el mal uso de la autoridad que la lei ha depositado en sus manos [sic]” (Bello, 1885, pág. 195). A esos funcionarios se les confía cumplir con las actividades de las instituciones públicas. En sus opúsculos jurídicos, Andrés Bello hace un amplio análisis de la responsabilidad de los servidores públicos, como una característica que es exclusiva de la República, porque no existe en las monarquías, ni en los regímenes tiránicos que están condicionados por el abuso de poder o la arbitrariedad. Esta responsabilidad es aplicada sin excepción, a todos los funcionarios públicos, incluyendo a aquellos que dirigen al Estado, como lo explica Bello:

Los mismos encargados de dar las leyes, el gobierno supremo a quien corresponde sancionarlas, están ligados en el ejercicio de sus altas funciones a leyes que no

pueden traspasar; porque, si bien una disposición legal puede derogarse, mientras ella subsiste, por ninguno debe respetarse tanto, cuanto por aquéllos que, infringiendo las leyes, no harían otra cosa que minar las mismas bases sobre que su autoridad descansa [sic] (Bello, 1885, pág. 201)

Sobre la publicidad de los actos administrativos y jurisdiccionales, Bello dice: “nada conjenia mas con el despotismo que el misterio, la publicidad de todas las operaciones de los mandatarios del pueblo es el carácter propio de los gobiernos populares i libres [sic] (Bello, 1885, pág. 5). Los actos de la administración y de la judicatura se divulgarán para verificar el carácter legítimo y la honestidad de sus funcionarios y jueces, al mismo tiempo que instruye a la población, sobre el espíritu y alcance de las normas jurídicas y la eficacia de la función administrativa y judicial.

El Estado republicano bellista, no pudiera materializarse además sin la educación del pueblo. Según Andrés Bello:

[L]a instrucción general, la educación del pueblo, como uno de los objetos más importantes y privilegiados a que pueda dirigir su atención el gobierno; como una necesidad primera y urgente; como la base de todo sólido progreso; como el cimiento indispensable de las instituciones republicanas (Bello, 1843).

De la educación depende la subsistencia de los demás principios y, bajo la premisa de la *Republica de las Ideas*, construye su imaginario político resaltando la necesidad de la instrucción del ciudadano chileno en sus distintas dimensiones, para ayudar a la evolución de las ciencias, la perfección del lenguaje y a la construcción de un cuerpo normativo, entre otras ventajas. El cultivo de las ciencias y las humanidades, impulsa el desarrollo político, económico e intelectual de la República y preserva la cultura de la nación para todas las generaciones, reforzándose así su identidad cultural. Esta relevancia que se le otorga a la cuestión educativa, proviene de las demandas de los intelectuales chilenos antes de 1822, que argüían la carencia de la educación como un método de España para evitar el arraigo del ideario republicano en la población.

El Estado Republicano bellista se basa en la independencia, la soberanía, el orden, la educación, el progreso económico, la observancia de la ley, y el respeto a los derechos privados y a las libertades individuales, que va mucho más allá de la fundamentación tripartita de la igualdad, la soberanía y la independencia, del *eidos* político instituido en la República de Chile en la Constitución de 1828, vigente al momento de llegar del polímata. Esta triple fundamentación es inspirada por el modelo republicano de los Estados Unidos; y trasvasado sin responder entonces a las circunstancias sociales de Chile, lo que dificultó la aceptación del sistema republicano y atrasaría la consolidación de las jóvenes naciones americanas, cuyas constituciones establecían un modelo republicano y federado que en poco o en nada se adaptaba a sus realidades histórico sociales.

Este imaginario político de Bello desarrolla con más detalle los principios políticos en los que se fundamenta el Estado, y, manteniendo los principios de soberanía, igualdad e independencia, lo complementa con otros valores, cuya base en la educación del pueblo. Este *eidos* político es el resultado de sus experiencias como funcionario público y como testigo

de los cambios sociales que indujo la emancipación americana, que inicialmente sumió a esas naciones en el caos y el desconcierto generado por la incertidumbre de unos valores republicanos que no se conocían. Esa discontinuidad de los imaginarios permite que se generen imaginarios instituyentes como la República propuesta por Bello, que comenzó a instituirse parcialmente en la Constitución de 1833, en la cual hallamos el principio de soberanía (artículo 4°), de las garantías de las libertades individuales y libertades personales (artículo 12°), la educación (artículo 153°), y la responsabilidad adquirida por funcionarios públicos y jueces (artículos 163° y 111°, respectivamente).

Sin embargo, el aporte más significativo del Estado republicano de Andrés Bello es cómo este Estado se organiza y desarrolla, vinculado a las circunstancias históricas sociales de la nación. La manera cómo el cuerpo social interactúa con el Estado, es lo que determina las condiciones de permanencia y eficacia del cuerpo político, que al contradecirse con las realidades objetivas, se vuelve obsoleto, e incita a un cambio ineludible de paradigma político; como ocurrió con la *época de la anarquía* de Chile entre 1829 y 1831, que generó la reforma de la Constitución de 1828. Esas metamorfosis políticas de acuerdo con Bello, debían tomar algunos de los elementos de las fórmulas anteriores y adaptarse a las nuevas necesidades sociales; no se trataba de crearlo todo, sino de preservar aquello que resultaba útil y funcional para la nación. Este es el arquetipo de Estado republicano en Bello, y es así como lo describe a lo largo de su obra intelectual de su etapa chilena.

Referencias

- Biblioteca Nacional de Chile. (2018:2). *Memoria Chilena*. Recuperado el septiembre-octubre de 2020, de Memoria Chilena: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93020.html>
- Bello, A. (1843). Discurso inaugural de Andrés Bello. *Anales de la Universidad de Chile*(1).
- Bello, A. (1885). *Obras completas. Opúsculos Jurídicos* (Vol. IX). Santiago de Chile, Chile: Pedro G. Ramírez.
- Bello, A. (1952). *Obras Completas. Poesías* (Vol. I). (R. Caldera, Ed.) Caracas: Fundación La Casa de Bello.
- Bello, A. (1954). *Derecho Internacional I* (Vol. X). (R. Caldera, Ed.) Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación de Venezuela.
- Bello, A. (1981). *Obras Completas. Código Civil de la República de Chile (I)* (Vol. XIV). (R. Caldera, Ed.) Caracas: La Casa de Bello.
- Bello, A. (1981). *Obras Completas. Temas de Historia y Geografía* (Vol. XXII). (P. Grases, Ed.) Caracas: Fundación La Casa de Bello.
- Bello, A. (1982). *Obras Completas. Temas jurídicos y sociales* (Segunda ed., Vol. XVIII). Caracas: Fundación La Casa de Bello.
- Bello, A. (1999). *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. (A. .: Cervantes, Ed.) Recuperado el 12 de abril de 2016, de Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0z718>
- Bentham, J. (1839). *Compendio de los Tratados de Derecho Civil y Penal* (Segunda Edición ed.). (J. Escriche, Trad.) Madrid: Librería de la Viuda de Callejas e hijos.
- Biblioteca Nacional de Chile. (2018). *Memoria chilena. Biblioteca Nacional de Chile*. Recuperado el 12 de agosto de 2020, de Biblioteca Nacional Digital: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0014428.pdf>
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad* (Vol. 1). (A. V.-A. Galmarini, Trad.) Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Díaz Bautista, A. (1983). La república romana. *Anales de Derecho*, 4, 177-186. Recuperado el 12 de 09 de 2020, de Revistas Científicas de la Universidad de Murcia: <https://revistas.um.es/analesderecho/article/download/83361/80381/>
- Durand, G. (1968). *La Imaginación Smbólica*. Buenos Aires: Amorrortur editores.
- Jaksic, I. (2007). *Andrés Bello. La pasión por el orden*. Caracas: Latina.
- Montesquieu, C. (1906). *El Espíritu de las Leyes*. (S. García del Mazo-, Trad.) Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Ramírez Rondón, M. D. (2016). El Estado Republicano y su Subjetividad Internacional en la obra de Andrés Bello. *Drecho y Reforma Agraria - Ambiente y Sociedad*(43), 89-102.
- República de Chile. (1833). *Constitución de la República de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta de la Opinión.

Republique de France. (18 de noviembre de 2020). *Conseil Constitutionnel*. Obtenido de https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf

Rousseau, J. J. (1984). *El Contrato Social* (Cuarta ed.). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

TRATAMIENTO DE LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO A TRAVÉS DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES

Quien se acerca a la política, como materia de estudio o como tarea ciudadana, dispone siempre de algún equipaje conceptual para enfrentarse a ella, señalaba Josep Valles (2007), y es que en política a través de los significados, construimos “la inteligibilidad” de los mundos habitados por los hombres. El simbolismo se torna entonces en un terreno de luchas donde se construye la integración social, y también en un reservorio de recursos para una movilización política autónoma de ciertos grupos frente a otros (Dittmer, 1977; Cohen, 1969). De ahí, que podemos decir que la política implica una disciplina, un arte para aprender a ser una comunidad. El ser humano que vive en comunidad comparte imaginarios, presenta elementos compartidos. Es en esta comunidad de elementos compartidos donde la sociedad existe. Donde ser muchos juntos, unidos es lo que origina un bien común que es el principal objetivo de la política.

Por eso, los interesados en el campo político han de entrar al juego de lo simbólico, pero bien conscientes de que entraña sus riesgos dado que la política tiene algo de auténtico y algo de ilusorio; como en el símbolo, hay algo de realidad presente y algo de realidad representada. El conocer estos imaginarios, ha sido el objetivo perseguido en el I Seminario Internacional (virtual) sobre Imaginarios y Representaciones llevado a cabo en la ciudad de Bogotá, el año 2020, cuyos resultados se encuentran plasmados en este libro. Muchos de los autores que presentaron sus ponencias, en los tres días que duro el seminario, son personas de renombre internacional, otros son jóvenes investigadores que se perfilan ya como excelentes investigadores sociales, todos ellos, como verán a lo largo del libro, arrojan luces para ayudarnos a comprender los imaginarios que forjan esta América Latina que nos abraza.

El objetivo de este libro es demostrar que no existe una realidad única y objetiva. Los seres humanos vivimos en medio de todas las construcciones provenientes del imaginario, por ende las realidades son necesariamente múltiples y heterogéneas, por más que tomen como referencia una supuesta realidad única, incuestionable y axiomáticamente verdadera. Ahí está la riqueza de los estudios de imaginarios y representaciones sociales en el campo de la política, en que nos permite mostrar las diversidades que se dan en esa construcción de realidades diversas y semejantes que forman la América latina y, que es preciso analizarlas para comprender este vasto territorio, tan similar y al mismo tiempo tan distinto.

Esperamos que la lectura del libro sea de su agrado y les genere momentos de reflexión.

COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES



ISBN: 978-607-99388-8-8

