

ISBN 978-607-99603-3-9

IMAGINARIOS SOCIALES E IDENTIDADES

COORDINADORES

ANDREA ARAVENA REYES | JOSAFAT MORALES RUBIO
CRISTINA OEHMICHEN BAZÁN

AUTORES

AÍDA SOFÍA PADILLA SANTA CRUZ | JENNY MARINA GUERRERO TEJADA
PAULA LUCIANA BURATOVICH | ANDREA ARAVENA REYES | DIEGO MARTÍNEZ SOTO
DIANA NOEMÍ RENDÓN DE LA ROSA | CAROLINA ANDREA FERNÁNDEZ ESQUIVEL
JAVIER ALEJANDRO COLUSSI | GUSTAVO ALFREDO CHAVERO AMADOR
ELTON LUIZ GONÇALVES | HELOISA JUNCKLAUS PREIS MORAES |
WEIMAR GIOVANNI IÑO DAZA | RENZO ZERO



COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES

IMAGINARIOS SOCIALES E IDENTIDADES

EDITORES

ANDREA ARAVENA REYES
JOSAFAT MORALES RUBIO
CRISTINA OEHMICHEN BAZÁN

AUTORES

AIDA SOFÍA PADILLA SANTA CRUZ
JENNY MARINA GUERRERO TEJADA
PAULA LUCIANA BURATOVICH
ANDREA ARAVENA REYES
DIEGO MARTÍNEZ SOTO
DIANA NOEMÍ RENDÓN DE LA ROSA
CAROLINA ANDREA FERNÁNDEZ ESQUIVEL
JAVIER ALEJANDRO COLUSI
GUSTAVO ALFREDO CHAVERO AMADOR
ELTON LUIZ GONÇALVES
HELOISA JUNCKLAUS PREIS MORAES
WEIMAR GIOVANNI IÑO DAZA
RENZO ZERO

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 07/12/2021
ISBN 978-607-99603-3-9

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.



ISBN: 978-607-99603-3-9



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 07/12/2021

ISBN 978-607-99603-3-9



ISBN: 978-607-99603-3-9



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 "Imaginarios Sociales e identidades" 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: 978-607-99603-3-9



9 786079 960339

Xalapa, Veracruz. México a 07 de diciembre 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 "IMAGINARIOS SOCIALES E IDENTIDADES" registrado con el ISBN 978-607-99603-3-9 fue publicado por nuestro sello editorial con fecha de aparición del 07 de diciembre 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: 978-607-99603-3-9



ÍNDICE

Introducción.....	1
Los imaginarios y las identidades comunitarias y nacionales.....	9
Imaginarios en torno a la noción de <i>comunidad</i> : una propuesta de tipología.....	10
Imaginarios de Nación como constructo teórico para estudiar a Venezuela en la contemporaneidad.....	52
Crear el alma argentina. La identidad nacional en discursos políticos de la Argentina de fines de siglo XIX y principios de siglo XX y sus huellas en las representaciones sociales en la institución educativa actual.....	69
La identidad nacional en disputa. Imaginarios socio-antropológicos del estallido social en Chile.....	107
Imaginarios y fronteras.....	128
#Pigmentocracia: Entre la visibilidad y el ocultamiento.....	129
Percepciones sobre la frontera México-Belice. Imaginarios en el sector fronterizo Chetumal-Corozal.....	170
La visión de un “nosotros”: La construcción del imaginario nacional chileno a partir del mito de la “excepcionalidad” racial de Chile.....	203
El lugar de las poblaciones indígenas en el proceso de construcción del Estado Nación en la mirada de Lucio V Mansilla.....	223
Imaginarios locales y regionales.....	240
Las instituciones de arraigo y la memoria colectiva de los inmigrantes establecidos en las colonias periféricas de los pueblos originarios: el caso de la colonia Peña Alta, Ciudad de México.....	241
Memória e Identidade Cultural na Historiografia Catarinense: Cadê o <i>Barriga-Verde</i> ?.....	266
Representaciones, significados y prácticas locales del agua en comunidades aymaras del Altiplano boliviano.....	305

INTRODUCCIÓN

Existen múltiples concepciones y definiciones de identidad, pues las mismas varían según las perspectivas teóricas con las que se le estudia y conforme los diferentes aspectos considerados a la hora de interpretarla y analizarla. Ya sea que se refiera a factores biológicos, sociales o políticos, aspectos históricos y culturales o elementos de naturaleza individual, colectiva o relacional, las identidades son dinámicas, situacionales, estratégicas o estructurales. También, las identidades son producto de la construcción intersubjetiva de la realidad y de los procesos de autoadscripción y adscripción por otros/as, en el marco de relaciones a veces simétricas pero -muy a menudo- asimétricas y desiguales. Además, las identidades son el resultado de una historia que igualmente se construye y se relata, a partir de elecciones, discursos y acciones, de manera que podemos afirmar que son el resultado de una realidad representada y, sin duda, instituida e imaginada.

Como seres sociales, los humanos suelen reunirse en grupos con aquellos con quienes comparten un sentido de pertenencia y un conjunto de símbolos con los que se distinguen de otros grupos. Ya sea por su nacionalidad, pertenencia étnica, clase social, filiación, cultura, religión, idioma, género, orientación sexual o cualquier otro atributo de identificación, las identidades son construidas, representadas e imaginadas, aunque no por eso menos reales. Lo mismo sucede con las fronteras. A través de la historia, la distinción y el sentido de inclusión/exclusión, los procesos de identidad social han causado conflictos de diversa índole, haciendo que su estudio sea un tema de primera importancia para las ciencias sociales. Como grupo de trabajo temático de la Red Iberoamericana sobre Imaginarios y Representaciones (RIIR) nos hemos interesado en el estudio de los procesos de identidad social y su relación con los imaginarios sociales, así como las acciones de integración, exclusión o resistencia que se presentan ante los embates de la modernidad globalizada. En la actualidad, los nuevos movimientos sociales han tenido en los procesos de identidad social uno de sus ejes estructurantes. En efecto, las reivindicaciones étnicas, el resurgimiento de los nacionalismos, la reivindicación de los derechos de las mujeres, de las minorías sexuales, u otros, son solo algunas de las maneras en que las identidades tradicionales y emergentes se expresan en la actual fase del capitalismo moderno. En este contexto, hemos reflexionado

acerca de los procesos de identidad social que surgen ante la emergencia del racismo globalizado -por ejemplo- y su contraparte: la lucha anti-racista y reivindicadora de los derechos de “los otros/las otras”. Igualmente, los relatos de exclusión y segregación hacia las poblaciones indígenas, las personas migrantes, las mujeres, las juventudes, la clase trabajadora, y otros colectivos/as que interactúan en calidad de minorías frente a sectores hegemónicos –heteronómicos al decir de Castoriadis- de la sociedad, han despertado nuestro interés. También, las propuestas autonómicas o contestatarias que articulan nuevos discursos como el acuñado por los neozapatistas reivindicando “un mundo donde quepan muchos mundos”, ya sea en el ámbito global o en el marco de los estados nacionales latinoamericanos, han sido parte de nuestra reflexión. Junto con ello, nos hemos interesado en analizar los imaginarios y los procesos de identidades y fronteras vinculados a los movimientos de resistencia y a las propuestas contra hegemónicas ante una globalización polarizante y excluyente.

A partir de estas premisas, con mucha satisfacción presentamos este libro sobre imaginarios sociales, identidades y fronteras, producido en el marco del Grupo de Trabajo sobre Identidades de la Red Iberoamericana de Investigadores en Imaginarios y Representaciones, que reúne el trabajo de especialistas de diversas disciplinas de las ciencias humanas y sociales, como la antropología, la psicología, la sociología, el derecho, la economía y la historia, entre otras disciplinas interesadas en el estudio de los procesos de identidad social. Este libro tiene por objetivo reflexionar acerca de los imaginarios subyacentes a los procesos de identidad social. Para ello, retomamos los trabajos discutidos en el I Seminario Internacional y III Seminario colombiano sobre imaginarios y representaciones sociales, celebrados en septiembre de 2020. El libro está organizado en tres secciones: la primera referida a las identidades nacionales; la segunda, se vincula con los procesos de identidad social, aunque pone un mayor énfasis en la construcción de las fronteras. La tercera parte agrupa trabajos sobre representaciones de objetos (el agua), las regiones (la identidad catarinense) y los espacios locales (las identidades urbanas creadas entre inmigrantes, por ejemplo). Todos los trabajos cuentan con aportaciones originales y se nutren de la investigación en terreno o en archivos.

La primera parte del libro, compuesta por cuatro capítulos, está consagrada a la reflexión sobre los imaginarios sociales en el marco de la discusión acerca de la alteridad, la comunidad y la nación. En *Imaginarios en torno a la noción de comunidad: una propuesta de tipología*, de Aída Padilla Santa Cruz a partir de las preguntas: ¿qué es lo que le proporciona a una agrupación el carácter específico de comunidad?, ¿cuáles son los principales imaginarios que giran en torno a esta noción?, ¿cómo podemos observar y abstraer tanto teórica como heurísticamente estos imaginarios? Propone una tipología que incluye categorías de comunidad como a) artificialidad, b) posibilidad, c) mismidad, d) invención y e) espacio concreto. Dicha tipología se desplaza entre imaginarios diversos como la naturalidad y la artificialidad, la identidad y la alteridad, la seguridad y la libertad, lo ético y lo estético, la invención y lo concreto. Esta propuesta busca situar los imaginarios sobre la comunidad, y por cierto la nación, en sus prácticas y discusiones disciplinarias, y entrega algunas herramientas conceptuales para la observación de objetos acotados de investigación en la temática, independientemente de sus coordenadas de estudio, de sus registros de análisis y de sus bases empíricas.

En *Imaginarios de Nación como constructo teórico para estudiar a Venezuela en la contemporaneidad*, Jeny Marina Guerrero Tejada analiza el proceso de elaboración del constructo teórico Imaginarios de Nación, como producto del análisis y de la síntesis de los conceptos: imaginarios sociales y nación. Para ello parte de dos premisas, siendo la primera: cuando se emplea el concepto de imaginario social y, específicamente, el de imaginarios, se hace, en algunas ocasiones, de forma imprecisa y poco profunda, como si se tratase de la traducción de la expresión, imagen de algo. Segunda: el concepto de nación es complejo, inasible e insuficiente, por eso se justifica la creación de este constructo.

En la misma línea, en *Crear el alma argentina. La identidad nacional en discursos políticos de la Argentina de fines de siglo XIX y principios de siglo XX y sus huellas en las representaciones sociales en la institución educativa actual*, Paula Luciana Buratovich, trabaja acerca de una serie de categorías sociológicas construidas a partir del análisis de discursos políticos de fines de siglo XIX y principios de siglo XX que ilustran el imaginario de la élite política y cultural argentina en torno a la noción de identidad nacional. Los discursos seleccionados incluyen textos de José María Ramos Mejía y José Ingenieros como

exponentes de la corriente positivista argentina, y de Ricardo Rojas como representante del hispanismo y del nacionalismo cultural. En segundo lugar, se procura exhibir de qué modo estas categorías se hallan presentes, en tanto huellas históricas e ideológicas, en las representaciones sociales de docentes y directivos del Área Metropolitana de Buenos Aires en la actualidad. La estrategia metodológica cualitativa desarrollada combina técnicas tales como análisis de textos, entrevistas en profundidad y grupos de discusión con algunos de los procedimientos de procesamiento y análisis que ofrece la Teoría Fundamentada de Strauss y Corbin. A través de la exposición de las categorías centrales de *esencia nacional* y *objetivo patriótico*, se procura describir las variaciones y los modos en que la noción de identidad nacional se expresa tanto en los discursos políticos como en las representaciones sociales.

Finalmente, en *La identidad nacional en disputa. Imaginarios socio-antropológicos del estallido social en Chile*, Andrea Aravena Reyes analiza el rol de los imaginarios sociales como constructores de realidad, en el contexto de la conformación identitaria de la nación como imaginario social confrontada a la actual 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. Recurriendo a la teoría de los imaginarios sociales, a las nociones de identidad nacional, comunidad imaginada y estructura simbólica de ajuste, busca una respuesta plausible a la pregunta ¿Cuáles fueron los imaginarios sociales que se elaboraron en Chile en torno al “estallido social” del 18 de octubre de 2019?, interpretando dichos imaginarios a la luz del escenario de pandemia y manifestándose una posible nueva subjetividad histórica instituyente de la nación.

La segunda parte del libro, analiza los procesos de identidad, pero con un mayor énfasis en la construcción de fronteras. Todo proceso de identidad implica la construcción de una barrera que delimita un “nosotros” y se opone a “los otros”. No importan tanto los contenidos culturales que distinguen a una y otra identidad, sino la manera en que socialmente se produce el mantenimiento de los límites que separan a un grupo de otro, o de una categoría de adscripción de otra. Los elementos simbólicos para distinguir y diferenciar a una y otra identidad, generalmente, vienen acompañados de atributos que, por lo general son construcciones simbólicas que no siempre son evidentes, aunque se actualizan en coyunturas

determinadas. En ocasiones, los atributos pueden ser despectivos y altamente negativos. Como analiza Goffman en su célebre libro *Estigma*, la identidad (en este caso negativa) no tiene que ver con las cualidades del sujeto estigmatizado, sino con la imposición de atributos por parte de su oponente.

Un tema recurrente integrado plenamente a las representaciones e imaginarios de la nación en América Latina, consiste en la construcción de atributos generalmente descalificadores hacia los pueblos originarios. Nuestro continente sigue cargando con el pesado lastre del racismo y la discriminación, precisamente porque está enraizado en imaginarios profundamente arraigados en la cultura y de los cuales los sujetos que los portan, no siempre son conscientes de ello. Abya Yala (como también se le nombra a América Latina) no era un territorio vacío ni deshabitado cuando llegaron los europeos. Existían numerosas culturas y procesos civilizatorios avanzados y complejos, que fueron devastados con la invasión y la conquista. Sin embargo, durante siglos, los imaginarios de la colonialidad han atribuido a los pueblos originarios cierto atraso, al identificarlos como sociedades premodernas, asociados al trabajo agrícola y hasta opuestos a la modernidad. De ahí que entre los atributos de identidad impuestos a los pueblos originarios, sean hasta hoy un proceso continuado de construcción de fronteras que separan a ciertos grupos que se autoconciben superiores, con respecto a los indígenas. Esta supuesta superioridad recurre a toda una narrativa que históricamente ha tendido a colocar a los pueblos originarios por debajo de los europeos. En la lucha simbólica por las clasificaciones sociales, aparecen de forma recurrente los “otros internos”, los indígenas y los que comparten ciertos rasgos físicos o condiciones de clase (como los “nacos” en México, los “cholos” en Perú, etc.), que hay que excluir de la nación. La misma suerte corren los grupos afrodescendientes, que incluso en las narrativas del mestizaje, son invisibilizados y excluidos.

Abrimos esta sección con el artículo *#Pigmentocracia: Entre la visibilidad y el ocultamiento* de Diego Martínez Soto. Aprovechando el uso de la tecnología, el autor hace un seguimiento del *hashtag* #Pigmentocracia en *Twitter* que le permite identificar que la permanencia del constructo imaginario mestizo ha creado una exacerbada narrativa racista y clasista por los usuarios, evidenciando una problemática histórica de visibilidad y ocultamiento de la discriminación y el racismo en torno al color de piel en México.

Las interpretaciones de tal narrativa se han construido a partir de marcos interpretativos previos, referentes a las ideas, supuestos, estereotipos o estigmas de lo mestizo con los que la sociedad mexicana ha construido y constituido la identidad e imaginario nacional. Dichas interpretaciones se relacionan a la producción y reproducción histórica dada por estructuras que los validan, como pueden ser las instituciones gubernamentales, medios de comunicación o líderes de opinión. En este sentido considera que la producción de las narrativas está al servicio de los grupos dominantes. Por esta razón, este capítulo identifica cómo el *hashtag* #Pigmentocracia articula la permanencia del imaginario mestizo entre los usuarios de Twitter en México, que visibiliza y oculta la discriminación y el racismo en torno al color de piel.

A continuación se discute cómo los imaginarios inciden en la construcción y actualización de las fronteras nacionales. En el capítulo *Percepciones sobre la frontera México-Belice. Imaginarios en el sector fronterizo Chetumal-Corozal*, Diana Noemí Rendón, analiza los imaginarios compartidos por los propios sujetos sociales que habitan en la frontera México-Belice. La autora tiene el propósito de mostrar que la frontera es una construcción cultural en la cual participan activamente los propios habitantes fronterizos. La autora se ubica en una postura que trata de captar el punto de vista de los habitantes de las localidades de Chetumal y Corozal, esto es, dos ciudades fronterizas que comparten una historia en común.

Continuando con el tema de la construcción cultural de las fronteras, el artículo *La visión de un “nosotros”: La construcción del imaginario nacional chileno a partir del mito de la “excepcionalidad” racial de Chile*, de Carolina Andrea Fernández Esquivel, ofrece un análisis desde una perspectiva histórica de la narrativa racial en la nación. Esta se refiere a la mezcla exclusiva entre el “mítico” indio araucano y el “godo” español, mestizos que se imaginaban más blancos que el resto de las naciones latinoamericanas. La noción de blanquitud se pone de relieve en el discurso del mestizaje, para erigir una frontera que permita a Chile distinguirse de otras naciones latinoamericanas como Perú y Bolivia, países que tienen una composición étnica predominantemente indígena. Así, el mito de la “nación excepcional” que se distancia racial, cultural y materialmente de sus vecinos, habría resultado determinante para el destino del conflicto entre los países fronterizos.

Esta visión se convierte en un relato hegemónico donde la Guerra del Pacífico se presenta como uno de los episodios más relevantes en la historia de Chile. La mitologización de la

historia se construye a partir de un relato sobre la acción del ejército chileno y su superioridad respecto a sus pares peruanos y bolivianos.

Íntimamente vinculado con el tema anterior, Renzo Zero y Javier Alejandro Colussi en su capítulo *El lugar de las poblaciones indígenas en el proceso de construcción del Estado Nación en la mirada de Lucio V Mansilla*, reflexionan sobre las propuestas políticas para la construcción del Estado argentino en el último tercio del siglo XIX. Ponen especial atención al lugar que tiene la frontera, y en cuáles van a ser las estrategias impulsadas por la elite política para extender su dominio político e integrar a la nación los territorios habitados por indígenas. En la obra de Lucio V. Mansilla los autores encuentran que la circulación de los imaginarios sobre la frontera y sus pobladores, no siempre fueron aceptadas de manera lineal entre la élite.

Finalmente, la tercera parte del libro se encuentra dedicada a los imaginarios locales y regionales. Si bien habíamos hablado de los imaginarios de nación y las fronteras geográficas, este último apartado nos recuerda que los procesos de creación de identidad pueden ir también ligados a los círculos más cercanos al individuo, como lo es su espacio social local y la comunidad. Partiendo del estudio de la memoria y las prácticas locales, los textos permiten adentrarnos en estas comunidades para comprender los elementos que fortalecen sus identidades.

El capítulo *Las instituciones de arraigo y la memoria colectiva de los inmigrantes establecidos en las colonias periféricas de los pueblos originarios: el caso de la colonia Peña Alta, Ciudad de México*, Gustavo Alfredo Chavero Amador, analiza la construcción de fronteras en contextos urbanos. El objetivo de este trabajo es analizar la forma en que la memoria colectiva permite sostener y transmitir las prácticas sociales que derivan de las instituciones de arraigo de los migrantes que se establecen en una colonia popular de la Ciudad de México.

Por su parte, en *Memória e Identidade Cultural na Historiografia Catarinense: Cadê o Barriga-Verde?*, Elton Luiz Gonçalves y Heloisa Juncklaus Preis Moraes nos presentan la manera en que historia y memoria se fundan en un encuadre complejo de la historiografía de Barriga-Verde, generando narrativas que demarcan en la época contemporánea una comunidad imaginada resignificada en Santa Catarina. En este camino, observamos las

narrativas, imágenes, escenarios, hechos históricos y símbolos de su identidad cultural como características representativas clave para el significado de su alteridad. El imaginario, dicen los autores, sirve para dotar de memoria a los hombres, aportando historias que sintetizan el pasado y justifican el presente.

En el último capítulo, *Representaciones, significados y prácticas locales del agua en comunidades aymaras del Altiplano boliviano*, Weimar Giovanni Iño Daza presenta un análisis sobre los significados, representaciones, rituales y prácticas de conservación utilizados por una comunidad aymara. Mediante la recolección de datos cualitativos a través de entrevistas, observaciones y análisis documental, el autor concluye que en la comunidad existe una pluralidad de significados del agua, como su personificación como ser vivo y como ser divino, al tiempo que se establecen prácticas de conservación que demuestran una relacionalidad de crianza mutua entre seres humanos y agua.

Esperamos que el presente documento, que sometemos a la consideración pública, sirva a otros investigadores e investigadoras como un acercamiento a la manera en que el estudio de los imaginarios y las representaciones sociales pueden ser de utilidad para analizar las identidades. Partimos de la premisa conforme la cual el imaginario mismo es un elemento fundante de la sociedad, y el mismo se expresa en el universo simbólico del mundo significado y construido de cada cultura y grupo social. Cabe recordar que los imaginarios sociales no son sino formas creativas de significación institucionalizadas que adopta e instituye una sociedad o un grupo social, en ciertas condiciones espacio-temporales a partir de las cuales dichas significaciones son creadas, socialmente construidas y representadas. Abordar la dimensión imaginada de la identidad desde la teoría de los imaginarios sociales supone, entonces, la posibilidad de acceder a las formas de significación que otorgan especificidad a los grupos sociales, buscando descifrar el sentido social que se les atribuye, bajo ciertas situaciones y condiciones históricas particulares, donde la identidad y la otredad -o alteridad- no son sino parte de un mismo proceso de construcción social de la realidad.

PARTE I.

**LOS IMAGINARIOS Y LAS IDENTIDADES
COMUNITARIAS Y NACIONALES**

IMAGINARIOS EN TORNO A LA NOCIÓN DE *COMUNIDAD*:

UNA PROPUESTA DE TIPOLOGÍA

Aída Sofía Padilla Santa Cruz¹

Resumen

El presente ensayo parte de las siguientes preguntas: ¿qué es lo que le proporciona a una agrupación el carácter específico de comunidad?, ¿cuáles son los principales imaginarios que giran en torno a esta noción?, ¿cómo podemos observar y abstraer tanto teórica como heurísticamente estos imaginarios? Para responder estas preguntas se elabora una propuesta de tipología que incluye las categorías de comunidad como a) artificialidad, b) posibilidad, c) mismidad, d) invención y e) espacio concreto. Dicha tipología se desplaza entre imaginarios diversos como la naturalidad y la artificialidad, la identidad y la alteridad, la seguridad y la libertad, lo ético y lo estético, la invención y lo concreto. Esta propuesta pretende situar los imaginarios sobre la comunidad en sus prácticas y discusiones disciplinarias desde una observación conceptual de segundo orden que nos posibilite en tanto observadores colocarnos ante la realidad. Además de mostrar contenidos semánticos –usos, debates, historicidades–, esta tipología puede constituir una herramienta teórica y heurística para la observación de objetos acotados de investigación independientemente de sus coordenadas de estudio, de sus registros de análisis y de sus bases empíricas.

Introducción

¿Qué es lo que le proporciona a una agrupación el carácter específico de comunidad?, ¿cuáles son los principales imaginarios que giran en torno a esta noción?, ¿cómo podemos observar y abstraer tanto teórica como heurísticamente estos imaginarios? Estas son las preguntas que guían el presente ensayo. El análisis de nociones tan complejas como la comunidad, en tanto conjunta posiciones teóricas distintas, imaginarios varios y prácticas diversas; exige, no obstante, su identificación en el ámbito de las ideas sistematizadas y de las prácticas enunciativas. Se pretende aquí, por tanto, ir más allá del cómodo espacio de las definiciones

¹ sofiapadillasc@gmail.com

cuyas líneas de demarcación excluyen todo lo que no es y los múltiples otros diferentes (Espinosa, 2000). La comunidad no es únicamente los intereses y propósitos que unen a los miembros de un grupo, ni tampoco es la reivindicación de una misma sangre, un territorio, un lenguaje y un origen común, como suponen las posturas primordialistas que exaltan la comunidad como esencia natural. La comunidad, como bien señala Lash (1997), se refiere ante todo a las prácticas y significados compartidos. En este punto agregaría la dimensión de los imaginarios. Los imaginarios constituyen esquemas mentales de interpretación, es decir, diferentes formas de concebir, describir y representar los componentes del mundo social y sus diversas identidades; generados colectivamente y compartidos por una comunidad o un grupo (de Alba y Girola, 2020; Kalifa, 2019). En este sentido, la comunidad se refiere también a los imaginarios compartidos que posibilitan a una colectividad pensarse y construir su identidad, regular su funcionamiento, compartir una visión del mundo, delimitarse y, por tanto, autoafirmarse y diferenciarse del resto. La comunidad se desplaza entre diversos imaginarios como son la naturalidad y la voluntad, la identidad y la alteridad, la seguridad y la libertad, la homogeneidad y la heterogeneidad, la invención y lo concreto. El objetivo de este ensayo es analizar estos imaginarios situándolos en sus prácticas y discusiones disciplinarias mediante una propuesta teórico-metodológica a manera de “tipología” que incluye las categorías de comunidad como: artificialidad, posibilidad, mismidad, invención y espacio concreto.

Algunas notas metodológicas

Cabe hacer algunas precisiones metodológicas sobre la elaboración de la propuesta de tipología. En primer término, dado que la noción de comunidad nos remonta prácticamente hasta el mundo primitivo y su función de protección y supervivencia –de aquí emanan muchas posturas primordialistas sobre la naturalidad de la comunidad, especialmente de la comunidad nacional como esencia misma de la naturaleza humana–; la ruptura temporal y epistemológica que me interesa destacar es la de la comunidad como categoría de análisis sociohistórica que surge en el siglo XIX con la formación de las ciencias modernas. Es en esta ruptura donde comienzan a cruzarse y desplazarse las posturas teóricas. Frente a la naturalidad de la comunidad se empieza a hablar de artificialidad y, de igual modo, frente al

carácter inventivo e imaginativo de la comunidad se destaca el carácter concreto de la misma. Del rastreo de estos desplazamientos y entrecruzamientos nace la tipología propuesta aquí. En segundo término, en tanto que estamos frente a un entramado de argumentaciones, saberes, prácticas, imaginarios y significaciones, es un acercamiento desde la interdisciplinariedad. El análisis de la comunidad exige explicar de dónde viene, hacia dónde va, bajo qué criterios; exige sumergirse en distintas discusiones, autores, encuentros, desencuentros y polémicas. Se rescatan entonces los aportes de la sociología, la historia, la antropología y la filosofía política. De acuerdo con la tipología propuesta, las discusiones sobre la *artificialidad* de la comunidad son originadas en la sociología clásica principalmente con Durkheim (2007), Marx (2004), Tönnies (1947) y Weber (1958); en la sociología contemporánea por su parte, se puede identificar la comunidad como *posibilidad ética* frente a la comunidad estética que se debate entre la libertad y la seguridad. Autores como Bauman (2003), Etzioni (1999), Maffesoli (2004) y Villoro (2001) son retomados en esta categoría. La comunidad entendida como *mismidad* es una de las discusiones más complejas con una larga tradición en el pensamiento occidental que abarca prácticamente todas las disciplinas mencionadas anteriormente. Es debido a esto que se analizan aquí autores tan diversos como Elias (2016), Esposito (2003), Schutz (1999), Simmel (2014) y Todorov (2007). Así mismo, la comunidad como *invención*, formulada principalmente por los historiadores Anderson (1998, 2016) y Hobsbawm (2002), ha tenido gran impacto en la antropología contemporánea y la teoría de la comunidad como *espacio concreto*. En realidad, la teoría de la comunidad como espacio concreto de lucha y de movilización política es una réplica de los antropólogos indios, entre ellos Appadurai (2001), Balakrishnan (1996), Bhabha (2010) y Chatterjee (1993, 2008), a la tesis de Anderson sobre la comunidad imaginada.

Por último, cabe mencionar que la tipología propuesta es una observación de segundo orden, esto es, una observación de observaciones toda vez que la comunidad implica dos cosas: “un comportamiento históricamente observado” así como “un comportamiento construido teóricamente” (Weber, 1958). Esta observación convertida en tipología tiene como finalidad hacer una abstracción teórica de utilidad heurística que posibilite el análisis de objetos acotados de investigación. En particular, esta tipología ha sido de utilidad metodológica para una investigación más amplia sobre comunidades nacionalistas digitales en la que se inserta

este ensayo. Por un lado, me ha permitido analizar en qué sentido las comunidades nacionalistas surgidas en red se conciben como tales; y por el otro, reconocer cuáles de los elementos imaginarios e identitarios que conforman una comunidad se replican o se alteran en el mundo digital.

Teniendo como base estas precisiones, este ensayo busca ser un acercamiento transdisciplinario a la noción de comunidad así como una aproximación de segundo orden que sitúe las discusiones dentro de coordenadas espaciotemporales y contenidos-usos semánticos. Asimismo, busca dar cuenta de los diversos imaginarios que se desplazan entre la naturalidad y la artificialidad, la seguridad y la libertad, la invención y lo concreto, lo ético y lo estético, el “yo” y el “nosotros”, el “nosotros” y los “otros”; categorías que de ninguna manera son opuestas sino mutuamente constituyentes, como se revisará a continuación.

Comunidad como artificialidad

La comunidad como categoría de análisis sociológico-histórica es atribuida a Tönnies (1947) y su obra *Comunidad y sociedad* [1887]. En efecto, podemos identificar dos rupturas en la obra de Tönnies en relación con las teorías sociológicas precedentes: por un lado, fue el primero en distinguir los conceptos de “comunidad” y “sociedad”; por otra parte, buscó comprender la noción de comunidad más allá de la familia en tanto unidad de relaciones y estatus, tal como Comte y Le Play la habían entendido. Sin embargo, me parece fundamental retomar un texto previo de Marx (2004), *Formaciones económicas precapitalistas* [1858],² que, si trascendemos una lectura meramente económica, es decir, la comunidad como forma preindustrial, la narración que hace de los tipos de comunidad históricas posibilitan trazar los valores morales y ontológicos que emergen a la noción de comunidad.

La primera forma de comunidad que identifica Marx (2004) es la *colectividad tribal* como la entidad resultante de un proceso natural, esto es, la familia devenida tribu o una combinación de tribus. Es también llamada *horda* por ser la comunidad más elemental de sangre, de idiomas y de costumbres, cuyo más claro ejemplo son las comunidades asiáticas. En la medida que el nomadismo es su modo de existencia, la colectividad tribal no aparece como

² Este manuscrito fue redactado por Marx entre 1857 y 1858 como preparación de sus obras *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*, no obstante, dicho manuscrito se publicó en Berlín hasta 1952.

resultado sino como un supuesto de la *apropiación*³ colectiva del suelo y de su utilización, por tanto, cada individuo es poseedor sólo en tanto miembro de la comunidad. La tierra es la base de esta entidad comunal y la que proporciona el material de trabajo (Marx, 2004).

La segunda forma es la *entidad comunitaria*. Esta entidad no supone a la tierra como base, sino la ciudad como centro desarrollado. Aquí comienza la artificialidad de la comunidad que tiene como mayor exponente la comunidad antigua clásica, tanto griega como romana. La tierra ya no representa obstáculos, por el contrario, las dificultades que encuentra la comunidad provienen únicamente de otras comunidades que ya han ocupado esa tierra o que tienen pretensiones de hacerlo. La guerra es la actividad común para proteger la comunidad o para ocupar otras.⁴ Surge, pues, el sentido de exterioridad y alteridad como amenaza.

La propiedad individual no es equivalente a la propiedad comunitaria como en el caso anterior. Cuanto menor sea el grado en que la propiedad del individuo sea valorizada a través del trabajo común,

cuanto mayor sea el grado en que a través de migraciones, a través del movimiento histórico, se haya roto el carácter natural de la tribu, cuanto más se aleje la tribu de su sede original y ocupe tierra *ajena* y entre, por tanto, en condiciones de trabajo esencialmente nuevas, con un mayor desarrollo de la energía del individuo –su carácter común aparece y debe aparecer hacia afuera sobre todo como unidad negativa–, tanto más están dadas las condiciones para que el individuo se convierta en *propietario privado* del suelo (Marx, 2004, p. 72).

En pocas palabras, cuanto menor sea el lazo de la propiedad individual con el trabajo colectivo, mayor será su vínculo exterior y, por tanto, su libertad para convertirse en propietario privado. La naturaleza y perduración de la entidad comunitaria radica en la relación recíproca, por un lado, entre sus propietarios libres e iguales, y por el otro, la

³ Sobre la apropiación Marx (2004) aclara que no sólo es producto del trabajo, pues pueden aparecer los poseedores hereditarios y únicos que dejan desprovistos de propiedad a los individuos.

⁴ De la misma manera que la guerra protege la comunidad, también la puede desintegrar. En cambio, la comunidad tribal es la que se mantiene con mayor persistencia en la medida que el individuo no llega a ser independiente de la comunidad.

responsabilidad de estos propietarios con la salvaguarda de las necesidades colectivas y de la “gloria” comunal (Marx, 2004). Si bien el individuo es propietario por ser miembro de la comunidad, al igual que la colectividad tribal, le corresponde no obstante el mantenimiento de la comunidad. Es tan importante este último en la entidad comunitaria que no importa la producción de riqueza, sino “la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (reales o imaginarios) ligados al mantenimiento del nexo hacia afuera y hacia adentro” (Marx, 2004, p. 74).

La última comunidad narrada por Marx, previa a la capitalista, es la *germánica* o medieval. Hay tres características en esta comunidad que la distinguen del resto. Una de ellas es la *organización corporativa*, donde el comercio y los oficios urbanos adquieren importancia como creación de valor. La tierra, el linaje y el espíritu militar, por tanto, decaen. Otra característica fundamental es que la comunidad no sólo implica unidad de ascendencia, de lengua, de pasado; sino un acuerdo o *reunión*. A diferencia de la comunidad antigua, la comunidad no existe *quidem* como entidad estatal comunitaria, pues para que la comunidad tenga una existencia “real” requiere de una asamblea. En palabras de Marx: “La comunidad en sí, como comunidad en la lengua, en la sangre, etc. es algo que, por un lado, constituye un supuesto del propietario individual, pero, por otro lado, como existencia sólo se da en su *reunión efectiva* para objetivos comunes” (2004, p. 80). Finalmente, la propiedad del individuo no aparece mediada por la comunidad, sino que la existencia de la comunidad y de la propiedad aparecen como mediadas, es decir, como relación recíproca de los sujetos autónomos (Marx, 2004). En este sentido, la comunidad aparece como un complemento a la relación recíproca entre sujetos autónomos. Podríamos decir que la comunidad germánica es la forma más cercana a la comunidad moderna que se caracteriza por la tensión entre pertenencia comunal y libertad individual, discusión que además prevalecerá entre los sociólogos durante el siglo XX como veremos más adelante. Desde una perspectiva marxista, desde luego, las tres comunidades descritas serán disueltas por el trabajo asalariado y el capital. Existe una separación del trabajador con relación a la tierra como su lugar de trabajo natural y, al mismo tiempo, una disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental (Marx, 2004). En la fórmula del capital está implícita la *no propiedad* de la tierra.

Si bien estas tres comunidades son narradas desde una concepción lineal del tiempo con la intención de encontrar formaciones sociales y económicas previas al capitalismo,⁵ resulta interesante observar cómo la noción de apropiación o de reunión identificadas por Marx (2004) van a prevalecer en las teorías sociológicas posteriores, especialmente en la *Comunidad y sociedad* de Tönnies (1947) dada la importancia que le otorga al consenso y la conservación-posesión en la comunidad. La teoría de la comunidad de Tönnies (1947) parte de la unidad que él llama *voluntad*. La voluntad se expresa con mayor claridad en una de las tres comunidades que propone Tönnies (1947): la *comunidad de espíritu*, el tipo más elevado de comunidad. Las otras dos son la *comunidad de la sangre* y la *comunidad de lugar*, caracterizadas por el parentesco y la vecindad, respectivamente. Aquella comunidad está basada en un espíritu común que conserva el vínculo y le imprime “una forma viva y permanente”. Independiente del parentesco y la vecindad, se sienten unidos por un vínculo espiritual y por una misma labor común. La amistad espiritual es una *voluntad creadora viva*. Así describe Tönnies la comunidad espiritual: “Las relaciones entre los hombres a título de amigos y compañeros, son las que en este caso menos tienen carácter orgánico e intrínsecamente necesario: son las menos instintivas, y están menos determinadas por la costumbre que las de vecindad; son de índole mental y, por consiguiente, comparadas con las anteriores, parecen basarse en la casualidad o en la libre elección” (1947, pp. 34-35). Pero dado que no es una comunidad natural ni espontánea, sino artificial, se trata de relaciones más difíciles de conservar, de ahí que sólo puedan tolerar “hasta cierto grado de frecuencia e intimidad la proximidad material de la convivencia en sentido estricto, antes bien deben encontrar su contrapartida en una proporción mucho más elevada de libertad individual” (Tönnies, 1947, pp. 35-36). En este sentido, la voluntad comunal implica un trabajo y un esfuerzo constante de construcción. Tönnies (1947) la define como una “masa de fuerza” con facultades y obligaciones, en ocasiones desiguales, que no pueden pasar ciertos límites pues se rompería la esencia de la comunidad. Demasiada fuerza jurídica puede afectar su vinculación, o dicha vinculación resulta sin valor si hay ausencia de fuerza. Esto

⁵ Bajo esta concepción lineal del tiempo, Marx (2004) identifica a la *comunidad nacional* como producto de un estado histórico muy posterior, no obstante, apenas alude a ella. Y esto tiene una razón de ser. Marx considera a la comunidad nacional como “la abstracción de una entidad comunitaria en la cual los miembros no tienen nada en común, a no ser el lenguaje, etc.” (2004, p. 87).

tiene implicaciones en la libertad de los sujetos de la comunidad: la libertad es mayor cuanto menos vínculo exista con la comunidad comunal y, por tanto, la dependencia a la comunidad es mayor cuanto más vínculo exista.

El acuerdo de deberes y facultades puede compararse con un contrato o estipulación, es algo que se concierta, una “promesa cambiada”, una “mutua comprensión” en palabras de Tönnies (1947). Sobre todo, es una construcción y aceptación de actos y proyectos a futuro. Aunque el autor reconoce que el contrato comunal también puede ser silencioso dado que su contenido es indecible, infinito e incomprensible. Pero ¿qué es lo que mantiene, entonces, ese contrato y voluntad comunal? Según Tönnies, el *consenso* o “la fuerza y simpatía social especial que mantiene unidos a los hombres como miembros del conjunto” (1947, p. 39), y mediante éste se asignan precisamente deberes y facultades. El consenso descansa, pues, en la correspondencia, en el mutuo acuerdo y en la participación directa de los miembros de una comunidad.

Las comunidades de espíritu, además de una voluntad, un contrato y un consenso, requieren de *dignidad*, elemento fundamental para la lucha y manifestación del valor y la intrepidez de la comunidad. Siguiendo al sociólogo francés, la dignidad se expresa en dos sentidos: la *dignidad ducal*, como condición de patriarca, con vía a reunir fuerzas contra el enemigo que pueda afectar la acción de conjunto; y la *dignidad sacerdotal*, como condición de maestro o sabio, que guía en las decisiones y medidas ante todo lo benéfico (Tönnies, 1947). La dignidad forma parte del instinto de posesión y goce de bienes comunes de las comunidades, y en la medida que la voluntad comunal es poseer y gozar es también voluntad de proteger y defender. He aquí una de las voluntades más fuertes de las comunidades de espíritu. La protección y defensa comunal, como bien señala Tönnies (1947), son objeto de la voluntad negativa que llevan, inherentemente, a la “indignación” y el “odio” y, en los casos más extremos, al “aniquilamiento”. En suma, se trata de la voluntad de *conservación y posesión* como la propia satisfacción y cumplimiento de la voluntad. En palabras del propio Tönnies:

La voluntad de poseer y gozar es voluntad de proteger y defender. Bienes comunes, y males comunes; amigos comunes, y enemigos comunes. Males y enemigos no son objeto de posesión y goce; no son objeto de la voluntad positiva sino de la

negativa, de la indignación y del odio, es decir, de la voluntad común de aniquilamiento. Los objetos del deseo, de la apetencia, no son lo hostil, sino que se encuentran en la posesión y goce ideados, aun cuando su obtención esté supeditada a una actividad hostil. Posesión es, en sí y de por sí, voluntad de conservación; y la posesión es el mismo goce, es decir, satisfacción y cumplimiento de la voluntad (1947, p. 44).

Dentro de la teoría de la comunidad propuesta por Tönnies el concepto de sociedad es su contraparte. La sociedad es el “otro” de la comunidad. A diferencia de esta última donde los hombres están unidos, en la sociedad están separados. La sociedad está integrada por semejantes individuos separados, pero en conjunto activos para la sociedad en general a base de una división y un trabajo social, como también se revisará con Durkheim. Así define Tönnies la sociedad: “Una multitud de individuos naturales y artificiales, cuyas voluntades y esferas forman numerosas uniones entre sí y en sus relaciones, a pesar de lo cual se mantienen entre sí independientes y sin inmiscuirse mutuamente en su interior” (1947, p. 79).

Para Tönnies (1947), la sociedad es lo que para Marx (2004) representa la comunidad moderna-capitalista, es decir, la producción como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción.⁶ Ambos sociólogos se dedicaron a observar el desplazamiento entre comunidad y sociedad capitalista que, desde su perspectiva, tuvo como efecto la separación entre las condiciones de la naturaleza de la existencia humana y las de la existencia del trabajo asalariado y el capital. El capitalismo surge, entonces, de la disolución de un “sistema de comunidades” o del rompimiento con las “condiciones *naturales* de producción”. Para Marx (2004), la entidad comunitaria deja de ser natural en la medida que es producida por el trabajo mismo; de la misma manera, para Tönnies (1947), el arte de crear de las comunidades por medio de la voluntad humana es suplido por el intercambio únicamente de valores materiales propio de la sociedad.

⁶ Tönnies cita constantemente a Marx y, por tanto, todo el capítulo sobre “Teoría de la sociedad” tiene una retórica marxista.

Se puede leer en ambos autores una nostalgia por la otrora comunidad. En general, el rechazo a una sociedad capitalista y la nostalgia por la idea de comunidad forman parte de un desencanto del carácter progresivo de la historia, constituyendo, además, una ruptura con la generación previa de sociólogos, como Comte, que percibían en la sociedad industrial un beneficio para la humanidad (Elias y Scotson, 2016). Quizá, uno de los sociólogos que mejor expresa este desencanto y este cambio generacional que camina a la par con el cambio de siglo sea Durkheim (2007). Al igual que Marx y Tönnies, considera que las corporaciones modernas caracterizadas por la gran industria, la deslocalización y la diversificación son “artificiales”, desorganizadas y no despiertan sentimientos profundos.

El desplazamiento entre comunidad natural y comunidad artificial es planteado por Durkheim (2007) mediante la distinción entre *solidaridad mecánica* y *solidaridad orgánica*. Explico brevemente esta distinción antes de pasar a una de las propuestas durkheimianas que me parece importante destacar: la *comunidad moral*. La solidaridad mecánica es aquella que deriva de las semejanzas como condición de cohesión social. Esto es, la conciencia colectiva que resulta de aquellas creencias y sentimientos comunes prevalece en relación con la conciencia individual y, por tanto, el derecho represivo es característico de este tipo de sociedades. Precisamente, Durkheim (2007) llama a esta solidaridad “mecánica” porque el individuo carece de movimientos propios. La solidaridad orgánica, por el contrario, deriva de la división del trabajo y los individuos difieren unos de otros en la medida que cada uno tiene su propia esfera de acción. Es “orgánica” porque la autonomía del organismo es mayor, es decir, más libertad a la iniciativa individual. En la división del trabajo los individuos están ligados, no por su semejanza, sino por su diferencia y, resultado de ello, requieren del derecho cooperativo para distribuirse una tarea común (Durkheim, 2007).

La esencia de la solidaridad mecánica es la comunidad moral, aunque esto no implique negar que la solidaridad orgánica también tenga una dimensión moral.⁷ Sin embargo, Durkheim (2007) refiere que la subordinación de la utilidad privada a la utilidad común tiene siempre un carácter moral pues implica un espíritu de sacrificio y abnegación. La compañía de los que piensan y sienten como nosotros siempre resulta agradable no solo por efectos del

⁷ Si la división del trabajo es la fuente principal de la solidaridad social, por tanto –dice Durkheim (2007)–, es de carácter moral; empero y de nueva cuenta, la moral es individual y está dividida.

parentesco natural, sino por factores artificiales como la solidaridad de intereses, la vecindad material o la necesidad de unirse para luchar contra un peligro común (Durkheim, 2007). En efecto, es este goce el que lleva a los individuos a asociarse tanto para defender sus intereses como para llevar juntos una misma vida moral; empero, como ya resalté previamente, pertenecer a una comunidad moral y a una vida en común es igualmente coercitiva. Las palabras de Durkheim me parecen imprescindibles:

Desde el momento que, en el seno de una sociedad política, un cierto número de individuos encuentran que tienen ideas comunes, intereses, sentimientos, ocupaciones que el resto de la población no comparte con ellos, es inevitable que, bajo el influjo de esas semejanzas, se sientan atraídos los unos por los otros, se busquen, entren en relaciones, se asocien, y que así se forme poco a poco un grupo limitado, con su fisonomía especial, dentro de la sociedad general. Pero, una vez que el grupo se forma, despréndese de él una vida moral que lleva, como es natural, el sello de las condiciones particulares en que se ha elaborado, pues es imposible que los hombres vivan reunidos, sostengan un comercio regular, sin que adquieran el sentimiento del todo que forman con su unión, sin que se ligen a ese todo, se preocupen de sus intereses y los tengan en cuenta en su conducta. Ahora bien, esta unión a una cosa que sobrepasa al individuo, esta subordinación de los intereses particulares al interés general, es la fuente misma de toda actividad moral (2007, p. 22).

La revisión de estos tres autores pilares en la sociología y, por supuesto, en la teoría de la comunidad, infiere que la noción de comunidad es entendida como binomio en dos niveles de análisis que no son mutuamente excluyentes. Uno de ellos se refiere al ya mencionado desplazamiento entre sociedad comunal y sociedad moderna que es planteado mediante tipologías como comunidad/capitalismo (Marx), comunidad/sociedad (Tönnies) y solidaridad mecánica/solidaridad orgánica (Durkheim). La comunidad es placentera pues representa una vida en común, un vínculo espiritual, una voluntad de querer estar juntos que dignifica y otorga sentido de pertenencia y protección. La comunidad, en sí, es cohesión,

consenso y comprensión. La sociedad moderna, en cambio, simboliza la división de los individuos que, además, son separados del lugar natural para tener vínculos principalmente materiales.

El otro nivel de análisis se refiere a la discusión entre comunidad natural y comunidad artificial. La naturalidad de una comunidad radica en su condición de ser la unión más elemental de los individuos ya sea por su parentesco o vecindad; la semejanza, pues, es fundamental. Los citados autores coinciden que en la comunidad natural no hay margen de acción individual para sus miembros. La artificialidad de una comunidad, por su parte, está en su voluntad y afán de construir y conservar, mediante acuerdos, la unión de sus miembros pese a sus diferencias. Para ello, la defensa y lucha de los intereses de la comunidad frente al “otro” es vital. La complejidad de la comunidad artificial reside, especialmente, en las tensiones entre el vínculo-pertenencia comunal y la libertad individual. Esta discusión, como veremos en el siguiente apartado, será retomada por la sociología contemporánea enmarcada en discursos aún más complejos.

Comunidad como posibilidad

Ya se infirió que la comunidad como equilibrio de fuerzas entre la libertad y la pertenencia comunal o incluso como complemento a la relación recíproca entre sujetos autónomos, comenzó a ser formulada por los sociólogos pilares sin que llegara a ser su principal interés. Cabe recordar que ellos se interesaron fundamentalmente en el desplazamiento entre sociedad comunal y sociedad moderna y en las características que distinguen a una comunidad natural de una artificial. La discusión sobre la tensión entre la seguridad comunitaria y la libertad individual va a ser retomada y desarrollada con especial interés por la sociología contemporánea. Esta última ha intentado comprender la noción de comunidad más allá de las tipologías planteadas por el pensamiento sociológico clásico e insertándola, desde luego, en las discusiones propias de nuestra época como son los derechos humanos y derechos de las minorías, el multiculturalismo, el cosmopolitismo y, en general, procesos tanto de vinculación como de desvinculación generados por la llamada “sociedad red”, las migraciones globales y los sistemas económico-políticos liberales y democráticos.

Particularmente, a finales de los años ochenta la sociología dio un viraje a las posturas predominantes sobre el (neo)individualismo y el fin de lo social características de las corrientes posmodernas.⁸ La idea del individualismo como núcleo de la modernidad, específicamente del hiperindividualismo en la denominada modernidad tardía, es parcialmente cierta sobre todo en lo que se refiere a sus posibilidades a futuro. Esto es, la extendida idea de que la modernidad rompe por completo con los marcos protectores de la comunidad y la tradición, sustituyéndolas por organizaciones más amplias e impersonales en las cuales el individuo se siente despojado y carente de cualquier sentimiento de seguridad (Giddens, 1997); se torna cada vez más problemática en la medida que tanto el “yo” como el “nosotros” se enfrenta a nuevas maneras de entendernos, de relacionarnos, de elegir y de estar con los “otros”. La historicidad de la relación entre la identidad del yo y la identidad del nosotros no muestra su desintegración, sino los cambios en su equilibrio y en sus niveles de vínculo. Autores como Elias (1990), Giddens (1997) y Maffesoli (2004) comenzaron a problematizar ambas identidades como conceptos íntimamente relacionados y no opuestos. Lo que se pretende resaltar aquí es que, pese al empuje individualizador de la modernidad, hay una potencia societal y una persistencia del “nosotros” que se expresa en la conformación de diversos movimientos: acciones colectivas, tribus urbanas, comunidades reactivas y de resistencia; así como agregarios de todo tipo: efímeros, consolidados, específicos, indefinidos. Resulta interesante observar cómo la sociología a partir de los años ochenta opta por hablar de *socialidad* y dejar de lado el término *social*. Lo social se asoció con el proyecto racional-individual de la modernidad temprana, mientras que la socialidad comenzó a ser más pertinente para aludir a la voluntad y el placer de “estar juntos”. La socialidad como principio o base del “nosotros” constituye una condición de posibilidad más que un límite al “yo” y una estrategia-finalidad del proyecto social. El equilibrio entre el yo y el nosotros o la vida interpersonal es la condición de solidaridad social, la apertura al “otro” para alcanzar una comunidad humana, abierta y dialógica.

⁸ Los mejores exponentes de estas corrientes son los filósofos-sociólogos franceses Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard y Gilles Lipovetsky.

Es importante aclarar que el vínculo entre el yo y el nosotros ha generado un dilema en los sujetos sociales toda vez que, como ya inferí previamente, ambas identidades se tornan problemáticas en la modernidad contrastando con las relaciones entre individuo/sociedad en circunstancias más tradicionales. Son las tensiones propias de la socialidad de fin de siglo. ¿Qué implica para el sujeto elegir entre su libertad individual y la seguridad que puede representar la pertenencia comunal? Para los cosmopolitas, la comunidad como lazo social representa un estorbo para lograr hazañas propias dado que ésta implica un compromiso, por medio de consensos y contratos, de compartir los beneficios entre sus miembros. Esta es la filosofía que precisamente buscó imponerse en la segunda mitad del siglo pasado primeramente con la meritocracia y posteriormente con la metáfora de la globalización: lograr las cosas por sí solo, volver a comenzar una y otra vez, romper fronteras, trascender la localidad, deslindarse del pasado y de cualquier vínculo que impida el crecimiento y la libertad individual.⁹ Para los comunitarios, por el contrario, la comunidad evoca calidez, seguridad y certidumbre gracias al entendimiento compartido entre sus miembros y su apoyo mutuo. Es debido a esto que la comunidad sea tan anhelada por algunos, especialmente por aquellos sujetos que no tienen interés o acceso a las bondades del cosmopolitismo. Sin embargo, la comunidad así descrita resulta utópica. La realidad contradice a la comunidad soñada.

De acuerdo con Bauman (2003) y Maffesoli (2004) existen dos fuentes de comunidad. La *comunidad estética* es una de ellas. Una comunidad se torna estética o emocional cuando se experimenta un sentir en común y un acuerdo compartido, es decir, cuando se comparten ideas, opiniones y vivencias que manifiestan experiencias, expectativas y memorias. Podría decirse que es una experiencia artística en tanto se produce en un “círculo cálido”. La comunidad estética es siempre una batalla por la *mismidad* y por la identidad de quienes piensan, sienten y actúan como nosotros. En suma, es la estética del “nosotros”. Dada su esteticidad, la creación y desmantelamiento de la comunidad han de ser decididas por quienes la componen de manera flexible, consensuada y sin ningún tipo de ataduras ni sanciones para

⁹ Esta filosofía es la de la élite global y esta élite, paradójicamente, hace comunidad. Empero, esta comunidad es muy distinta de la de los pobres y los menesterosos, por lo que la noción de comunidad connota experiencias de vida completamente distintas (Bauman, 2003).

quien salga de sus filas (Bauman, 2003; Maffesoli, 2004). El mayor privilegio de la comunidad estética es su capacidad de otorgar seguridad, y cualquier espacio que nos permita perdurar y resistir se convierte en la “comunidad de destino” (Maffesoli, 2004) o en la “comunidad de nuestros sueños” (Bauman, 2003).

La comunidad estética, sin embargo, presenta distintas dificultades sobre todo cuando la necesidad de pertenencia comunal ocurre únicamente por preocupaciones identitarias. Se pueden identificar al menos tres paradojas. La primera de ellas es su vulnerabilidad. Lo estético puede ser efímero y por tanto la comunidad se articula conflictivamente entre la permanencia y la inestabilidad (Bauman, 2003; Maffesoli, 2004). Las comunidades estéticas-emocionales, sobre todo aquellas que sus creencias son poco creíbles, requieren de mucha pasión para reunir y mantener la unión; y la pasión como parte de la estética es volátil (Bauman, 2003). A lo efímero y volátil se suman las constantes amenazas a la seguridad y calidez comunitaria, amenazas que pueden ser internas o externas, reales o imaginarias: un enemigo, un acontecimiento, un conflicto común. La segunda paradoja radica en el debate constante entre ser una comunidad abierta o una comunidad cerrada tanto para los *in-side* (miembros) como para los *out-side* (no-miembros). En palabras de Bauman, la paradoja de la comunidad estética radica en lo siguiente: “Dado que traicionaría o refutaría la libertad de sus miembros si exigiera credenciales no negociables, tiene que mantener abiertas de par en par sus entradas y salidas. Pero si proclamara la falta de poder vinculante que se deriva de ese hecho, no podría desempeñar la función de reconfortar que fue el primer motivo por el que sus fieles se sumaron a ella” (2003, p. 60).

La seguridad de la mismidad difícilmente puede ser abierta pues, si bien puede parecer acogedor y confortable, requiere de estrecho control y vigilancia. El sentimiento de pertenencia procede siempre por exclusión. Al priorizar lo que está próximo tiende a cerrarse sobre sí misma y por tanto excluir al “otro”. Finalmente, está el dilema entre la seguridad y la libertad. El privilegio de estar en comunidad tiene un precio: abandonar o ser expulsado de una comunidad significa perder la seguridad; ingresar o pertenecer a una comunidad, perder la libertad. En la comunidad estética la disputa entre seguridad y libertad resulta irreconciliable:

Promover la seguridad siempre exige el sacrificio de la libertad, en tanto que la libertad sólo puede ampliarse a expensas de la seguridad. Pero seguridad sin libertad equivale a esclavitud (y, además, sin una inyección de libertad, a fin de cuentas demuestra ser un tipo de seguridad sumamente inseguro); mientras que la libertad sin seguridad equivale a estar abandonado y perdido (y, a fin de cuentas, sin una inyección de seguridad, demuestra ser un tipo de libertad sumamente esclava) (Bauman, 2003, pp. 13-14).

Si la seguridad y la libertad son dos valores fundamentales para la vida, alcanzar la comunidad de destino o de nuestros sueños se vuelve cada vez más difícil y tal vez es por ello por lo que nunca se deje de intentar reconciliarlos. En este sentido, la comunidad estética pese a sus pretensiones de permanencia, estabilidad y seguridad puede convertirse en una comunidad instantánea y desechable que Bauman (2003) opta por llamarla *comunidad percha*: colgar temporalmente pesares y preocupaciones que poco después vuelven a descolgarse y a colgarse en otra parte. La comunidad percha es una comunidad de no-pertenencia.

Respetar el derecho de una comunidad a protegerse frente a fuerzas asimilatorias o atomizadoras es tan importante como respetar el derecho de los individuos a protegerse contra presiones comunales que impidan la elección. Ambos derechos pueden entrar en conflicto, pero una configuración que carezca de libertad y comunalidad no representa una vida satisfactoria. ¿Cómo resolver esta tensión entonces, en especial si la abundancia de comunidades estéticas no lo hacen? La *comunidad ética*, la otra fuente de comunidad, tiene como pretensión la reciprocidad entre comunidad y libertad. La comunidad tiene como fundamento el servicio, pero éste debe ser asumido con libertad, elementos que en conjunto permitan la realización de sí mismo en un nivel superior y, al mismo tiempo, la apertura a los otros. Sólo de esta manera se lograría un equilibrio entre el “yo”, el “nosotros” y los “otros”. En palabras de Villoro:

La comunidad tiene por fundamento el servicio, no el cálculo del propio beneficio. Cada quien tiene la obligación de prestar una contribución al bien común. El servicio ha de ser recíproco: nadie está dispensado de él, pues es el signo de pertenencia a la comunidad. Un servicio puede ser impuesto o aceptado libremente. En el primer caso se transforma en servidumbre, y la comunidad en opresión. Pero cuando el servicio es asumido con libertad, como don, permite la realización de sí mismo en un nivel superior. La comunidad no renuncia a la afirmación de la propia identidad personal. Por el contrario, intenta una vía distinta para descubrir el verdadero yo: la ruptura de la obsesión por sí mismo y a la apertura a los otros, a lo otro (2001, p. 29).

Desde una perspectiva sociohistórica del desarrollo y los cambios en el equilibrio entre el yo y el nosotros –en la modernidad más inclinada al yo y en el mundo tradicional al nosotros–, Elias (1990) también insiste en la posibilidad ética de que las comunidades humanas alcancen un perfecto equilibrio entre ambas identidades. No obstante es Etzioni (1999), uno de los sociólogos contemporáneos más importantes para la teoría de la comunidad, quien mayormente ha profundizado en dicho equilibrio. Etzioni (1999) retoma el viejo debate de la sociología clásica sobre el socavamiento de la modernidad a los fundamentos de la virtud y el orden social, pero no desde una mirada nostálgica como lo hacía aquella, sino el potencial que tiene el orden social como fundamento de la libertad. No se trata de priorizar el orden sobre la libertad o al revés, ni de regresar a la tradición para rescatar la virtud y el orden en perjuicio de la libertad moderna. Siguiendo al autor, la tarea comunitaria estriba en dos cosas. Por un lado, en combinar elementos tanto de tradición como de modernidad, esto es, la unión de un orden basado en las virtudes con una autonomía bien protegida; por el otro, en hallar un equilibrio entre los derechos individuales y el bien común, entre el yo y la comunidad. En este sentido y en alusión al título de su obra, “la nueva regla de oro” de una sociedad debe leerse bajo este imperativo categórico: “Respetar y defender el orden moral de la sociedad de

la misma manera que harías que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía” (Etzioni, 1999, p. 18).¹⁰

Orden y autonomía. Combinación y equilibrio de dos formaciones básicas que se potencian mutuamente en una relación simbiótica o *simbiosis inversa* (Etzioni, 1999). Es necesario hacer algunas precisiones sobre estos conceptos tal como las hace Etzioni (1999). Generalmente se asocia la comunidad con un concepto de orden y éste a su vez con coerción, pero más bien implica la lealtad de sus miembros al servicio de una o más finalidades comunes. Ahora bien, no todo orden social es bueno. Una sociedad requiere de un orden coherente con los compromisos morales de sus miembros mediante un *orden voluntario* y no por deberes impuestos. Bajo este argumento el orden comunitario voluntario está basado en medios normativos –no coercitivos ni utilitarios característicos de las sociedades autoritarias y liberales, respectivamente– para que los miembros de la sociedad compartan un compromiso con un conjunto de valores (Etzioni, 1999). Sin embargo, este orden debe ser siempre respetuoso de la autonomía. El sujeto afirma como responsabilidades morales las que cree que ha de responder y que considera justo asumir. De igual modo, la autonomía debe ser respetuosa del orden. Esto indica que los individuos deben fortalecer los vínculos sociales y los valores compartidos. Aquí radica el paradigma comunitario. Con las palabras textuales de Etzioni podríamos sintetizar dicha simbiosis inversa:

El paradigma comunitario, al menos como aquí se propone, reconoce la necesidad de alimentar vínculos sociales como parte del esfuerzo por mantener el orden social mientras se asegura a la vez que esos vínculos no eliminan todas las expresiones autónomas. Esto quiere decir que una buena sociedad no favorece el bien social por encima de las opciones individuales ni a la inversa; por el contrario, favorece las formaciones sociales que sirven a dos virtudes sociales dobles en cuidadoso equilibrio (1999, p. 48).

¹⁰ La vieja regla de oro “contiene una tensión tácita entre lo que el yo querría hacer a los demás y lo que la regla de oro exige que reconozca como manera correcta de actuar. Y la vieja regla es meramente interpersonal” (Etzioni, 1999, p. 18).

En suma, la aspiración de la comunidad ética está en reafirmar el derecho de los miembros tanto a un seguro comunitario como a la libertad individual, en lograr el equilibrio entre autonomía y orden o entre el yo y comunidad¹¹ por medio de responsabilidades éticas y valores nucleares compartidos: de compromisos a largo plazo, de derechos inalienables y obligaciones irrenunciables que sean garantizadas institucionalmente sobre todo cuando se planean proyectos a futuro (Bauman, 2003). En el fondo, las comunidades estéticas desearían ser éticas, pero requerirían de múltiples esfuerzos para superar de manera efectiva las paradojas mencionadas anteriormente. Si bien las comunidades éticas necesitan de la pulsión y la sensibilidad comunitaria provenientes de la forma estética, como apunta Maffesoli (2004), no es suficiente para construir fraternidades que sean benéficas a la sociedad.

La comunidad ética, además de ser la aspiración de una comunidad –¿la comunidad ética es la comunidad soñada?–, constituye uno de los propósitos de la humanidad. La comunidad se convierte en un objetivo ético universal. Todos los autores citados aquí coinciden en la necesidad de construir una comunidad humana integrada: una comunidad ética, estable y abierta que tenga como bases la libertad, la equidad, la cooperación, la justicia, el respeto y una democracia dialógica y participativa. Esta *comunidad de comunidades*, en palabras de Etzioni, es un proyecto alternativo a los discursos culturales y sociopolíticos imperantes. En términos políticos, es una tercera opción a los debates sin aparente salida entre conservadores y liberales, es decir, entre aquellos que a muy grandes rasgos priorizan el orden y la libertad, respectivamente (Etzioni, 1999; Villoro, 2001). Culturalmente hablando, constituye una alternativa al multiculturalismo. En el discurso multicultural pueden coexistir las culturas pero no pueden beneficiarse de una vida compartida; pueden reconocer sus diferencias pero negarles dos cosas: su historia y la igualdad de oportunidades. Para Bauman, el “nuevo” culturalismo ha suplido al “viejo” racismo: “El antiguo hábito, descaradamente arrogante, de explicar la desigualdad por una inferioridad innata de las razas ha sido sustituido por una representación aparentemente humana de condiciones rígidamente desiguales como derecho

¹¹ Este equilibrio puede ser leído como *neo estructural-funcionalismo*. Cabe recordar que el estructural-funcionalismo, principalmente parsoniano, postula el equilibrio de los elementos de una sociedad para alcanzar su armonía. El único autor que se reconoce como tal es Etzioni. Empero, él se asume únicamente como *neofuncionalista* porque omite las estructuras dentro de su análisis y opta por un *funcionalismo dinámico*.

inalienable de toda comunidad a su propia forma elegida de vida” (2003, p. 104). El discurso de desigualdad queda velado por el de pluralismo cultural.

El pluralismo cultural es negado, a su vez, por el primordialismo; cuyo discurso es en esencia homogeneizador. La homogeneidad como lenguaje políticamente incorrecto para el multiculturalismo, infunde confianza y perdurabilidad mediante mecanismos de exclusión y segregación. El argumento primordialista consiste en sostener que las identidades colectivas están basadas en la reivindicación de una misma sangre, un territorio y un lenguaje compartidos y, en general, vínculos y sentimientos de grupo que suponen un fuerte sentido de identidad. La comunidad ética también es una solución a estos discursos representados por comunidades cerradas que aluden a un *nosotros* constantemente amenazado por los *otros* y que, en las versiones más extremas de cierre comunitario, conllevan violencia. Centrarse en la comunidad propia con exclusión de las otras (primordialismo), así como acentuar las diferencias culturales sin otorgar las mismas oportunidades (multiculturalismo), obstaculizan la comprensión y el diálogo interculturales, la cooperación de todos en equidad, la igualdad de oportunidades, la libertad y justicia social. Todas estas reivindicaciones son fundamentales para construir una unidad y una actitud moral nueva ampliando el ámbito de la comunidad ética.

La comunidad como proyecto ético universal es, hasta el momento, el único horizonte viable a futuro que oriente las transformaciones sociales. Este proyecto, empero, resulta ser casi una utopía en la medida que no hay ni ha habido voluntad sociopolítica para crear comunidades éticas perdurables e interrelacionadas, y es por esta razón que persisten y pululan las comunidades estéticas cerradas y efímeras como único refugio –temporal– especialmente en contextos de incertidumbre, de precariedad y de desigualdad. Pero aquí está el reto. Como bien señala Villoro (2001), junto al desencanto hay un “templado” realismo que puede dar lugar a una actitud y un proyecto nuevo. Cierro con sus palabras pues sintetizan buena parte de lo planteado en este apartado:

El retorno al pasado es imposible. Pero podemos proyectar una forma de vida colectiva que, sin negar los logros de la modernidad, recobrara valores comunitarios. Se trataría de un tipo de comunidad aún inédito. La comunidad

tradicional fundaba la pertenencia de los individuos al todo en los usos y costumbres heredados, la nueva comunidad la fundaría en la *autonomía individual*. En ambos casos, sin embargo, la persona recobraría el valor y el sentido de su vida colectiva por su *servicio a la comunidad*. Pero en el nuevo tipo de comunidad ese servicio no sería producto de una convención social, menos aún de la imposición de una colectividad: sería efecto de una elección social y política plenamente libre, acordada democráticamente. Dejaría de ser, por lo tanto, una costumbre heredada, para convertirse en un programa colectivo por alcanzar de *carácter ético*. La comunidad no sería entonces algo dado, que se impone desde el nacimiento; sería un fin asumido para dar un sentido superior a nuestras vidas: la nueva comunidad sería un *mundo otro*, construido por la *voluntad* concertada de muchos (Villoro, 2001, pp. 36-37 [cursivas propias]).

Comunidad como mismidad

En el apartado anterior se discutió que el “yo” siempre está en relación con el “nosotros” y, por tanto, con los “otros”. Se infirió también que las comunidades estéticas –las más abundantes– representan la mismidad, es decir, la estética del nosotros que, constantemente, se siente amenazada por el otro ya sea real o imaginario. Sobre este aspecto se pretende profundizar aquí trazando algunas coordenadas que permitan entender en qué consiste la distinción-relación “nosotros” y “ellos”. Se trata de una discusión sumamente compleja que rebasa desde luego la extensión y los objetivos de este texto, pero que resulta fundamental retomar toda vez que dicha relación es uno de los imaginarios más importantes tanto en la manera de comprender el mundo como en la conformación de cualquier comunidad. La cultura e identidad occidentales se han basado particularmente en un sistema de clasificación binómico a través del yo/nosotros y nosotros/ellos. Empero, Elias (2016) refiere que la distinción-relación nosotros/ellos es un tema humano universal porque alude al poder, esto es, cómo los grupos se consideran a sí mismos mejores que los otros. Estos diferenciales de poder no sólo se explican en términos materiales, sino mediante aspectos simbólicos y figuracionales como es la cohesión interna y el control comunitario. A mayor grado de cohesión y control mejor será el posicionamiento de los miembros de una comunidad.

Siguiendo a Elias, el problema del nosotros y ellos radica en “cómo y por qué los seres humanos se perciben a sí mismos como pertenecientes al mismo grupo y se incluyen dentro de las fronteras del grupo establecidas cuando dicen *nosotros* en su comunicación recíproca, mientras que, a la vez, excluyen a otros seres humanos a los que perciben como miembros de otro grupo y a quienes se refieren colectivamente como *ellos*” (2016, p. 53).

Entonces, ¿quién es el “nosotros” y quién es el “ellos”? El primero representa el grupo al que sentimos que pertenecemos y el segundo al que no tenemos acceso o no queremos pertenecer (Bauman y May, 2007). Podríamos resumir ambas categorías como los *in-group* (dentro del grupo) y los *out-group* (fuera del grupo). Los *in-group* en tanto identidad del “nosotros” requieren de un elemento fundamental para su conformación así como para su autopercepción: la *mismidad* como condición de ser uno mismo. Sin ésta no sería posible la autoconservación de la comunidad. Simmel (2014) piensa esta autoconservación como una sencilla permanencia en la continuidad de la comunidad que resume incontables procesos ininterrumpidos que se manifiestan en su interior en forma de luchas, defensas, resistencias, peligros y conquistas. La mismidad es el sentimiento de que las comunidades poseen una cierta eternidad frente a sus miembros individuales y frente a los otros (Simmel, 2014). Hay diversos imaginarios y tipos de autoconservación comunitaria. Uno de ellos tiene que ver con el tiempo, el desarrollo y la continuidad de la comunidad. El “nosotros”, juntos, ha pasado por un proceso grupal –del pasado a través del presente y hacia el futuro– que proporciona, por una parte, recuerdos y sentimientos compartidos, pero también brinda la posibilidad de mantenerse más o menos idénticos a pesar del cambio o desaparición de miembros. Sin esta dimensión temporal, tanto sincrónica como diacrónica,¹² es imposible entender el significado de la mismidad así como su desarrollo y continuidad (Elias, 2016; Simmel, 2014). El espacio, ya sea territorial o simbólico, también es uno de los imaginarios fundamentales en la identidad y conservación comunitarias. Éste procede como unidad o unidades con límites que le permiten a la comunidad encerrarse en sí misma y, por tanto, protegerse y diferenciarse de otros espacios (Simmel, 2014).

¹² Elias (2016) refiere que los estudios de comunidad requieren explorar el desarrollo y la estructura de la organización de personas en un momento determinado y, al mismo tiempo, entenderla como parte de un proceso en el tiempo.

La cohesión y control comunitarios, como ya se mencionó en un inicio, aumentan el poder del grupo y mejoran el posicionamiento de sus miembros. Ambos se logran a partir de la identificación colectiva y el carácter compartido de las normas. El cumplimiento de las normas así como la autorregulación de la conducta y de los sentimientos de los miembros es esencial para la aprobación de la opinión del grupo y los nexos de intimidad emocional (Elias, 2016). La distinción nosotros y ellos se debe en gran medida al alto grado de cohesión que pueden alcanzar los primeros y la falta de cohesión comunitaria que generalmente tienen los segundos. La ayuda mutua, la protección y la amistad también son reglas imaginarias de la vida en el grupo de pertenencia (Bauman y May, 2007). Todos estos imaginarios constituyen lo que Schutz (1999) llama *pauta cultural de la vida grupal*, es decir, las valoraciones y sistemas de orientación que caracterizan a todo grupo social en un momento determinado de su historia. Esta pauta otorga significatividad para sus acciones, sus objetivos y sus obstáculos.

Los “otros” rompen con el orden natural de la pauta cultural de la vida grupal y pueden representar una verdadera crisis en el sistema de significatividades. Naturalmente, los *out-group* no comparten ni la tradición histórica ni las costumbres y rituales comunes de los *in-group*. Los otros, cuyo caso más común es el de los extranjeros, son vistos como una amenaza a la forma de vida establecida. A fin de conservar y preservar la cohesión, la identidad y el orden, en sí, aquello que denominamos mismidad; las comunidades optan por cerrar filas. Nuevamente Elias (2016) es esclarecedor para entender cómo se conforma una *comunidad cerrada*. La distorsión y la rigidez de las creencias grupales son los principales mecanismos que usan como medida del peligro percibido por el grupo. Estos mecanismos son producidos por la exclusión de su percepción de lo que no quieren ver de sí mismos y acentuar lo que sí quieren ver de los otros: “Las creencias compartidas por una comunidad suelen ser inmunes a cualquier evidencia o argumento que las contradiga, simplemente porque muchas personas con las que se está en una comunicación cercana las comparten” (Elias, 2016, p. 177).

Resultado de estas creencias, es decir, de la distorsión y la rigidez, está el uso de recursos descalificadores que posibilitan la construcción de barreras y fronteras sociales como es el caso de la estigmatización. Los estigmas y estereotipos son medios para afirmar la superioridad de un grupo al mismo tiempo que se señala la inferioridad del otro. Si las

disparidades de poder disminuyen, los marginados recurren a la contraestigmatización; no obstante y como casi siempre sucede, la estigmatización tiene un efecto paralizador sobre grupos con menor poder (Elias, 2016). Los rumores y los chismes también son usados como recursos de exclusión. Para Bauman y May (2007), la hostilidad hacia los grupos de no pertenencia son resultado también de la fragilidad que implica forjar la imagen de unidad y mismidad en tanto que no son vínculos cotidianos. Los prejuicios inducen expresiones de inseguridad y, por tanto, de defensa de los “viejos modos” sobre los “nuevos modos” de los recién llegados. En pocas palabras, el enemigo une o, al menos, da la sensación de unidad. El grado más extremo al que pueden llegar este tipo de expresiones es el exterminio. La capacidad de la comunidad de autodestrucción y de aniquilación del otro —el siglo XX evidenció esta capacidad—, ha puesto fin a toda posibilidad de basarse sobre cualquier forma de lo dado, lo esencial, lo orgánico o lo natural (Nancy, 2003).

En efecto, poner en tela de juicio el *ser-en-común* ha sido una de las posturas más disruptivas en las teorías e imaginarios sobre la comunidad. La tesis que Esposito (2003) desarrolló en *Communitas* [1998] propone todo lo contrario a lo que, comúnmente, se asocia con comunidad. El filósofo italiano parte del origen de la cosa misma, esto es, de la etimología del término latino *communitas*. La *communis* es lo “común”, lo que no es propio. El *munus* es el deber, y una vez que alguien lo acepta está obligado a retribuirlo en términos de bienes o servicio. En la *communitas*, entonces, sus miembros no están unidos por la propiedad o la pertenencia sino por un deber con los otros (Esposito, 2003). Desde esta perspectiva, la comunidad no es una “propiedad” de los sujetos que une, ni una “sustancia” producida por su unión; tampoco es una “cualidad” que se agrega a su naturaleza de sujetos, ni un “origen” a añorar. En todos estos casos, la comunidad sigue ligada al *proprium* (lo propio) que, vista así, puede derivar en su disolución y en el aniquilamiento (Esposito, 2003).¹³

A lo que se alude realmente con la dialéctica de lo propiedad y la pertenencia es lo opuesto a la *communitas*: la *inmunitas*. Lo que propone con esto Esposito (2003) es una inversión

¹³ Esposito (2003) afirma que las teorías sociológicas neocomunitarias continúan con la dialéctica de lo *proprium*, y esto es parcialmente cierto porque, como ya vimos en el apartado anterior con la sociología contemporánea, Etzioni planteó lo contrario al menos dos años antes, esto es, en 1996. Lo que sí resulta particularmente interesante destacar de Esposito es haber partido del origen mismo del concepto, abstraerlo en el campo de la filosofía política y proponer el concepto de *inmunitas*, como revisaré en próximos párrafos.

semántica. Mientras la comunidad es la salida al exterior, la inmunidad es la interiorización de esa exterioridad. La inmunidad es, en sí, la mismidad. El impulso inmunitario saturado de primordialismos, patriotismos y particularismos no sólo difiere de la *communitas* sino que constituye su más evidente negación, pues su esencia originaria-etimológica es lo común (Esposito, 2003). La dialéctica de lo *proprium* es, pues, lo que Esposito busca revertir: “Imponemos así un giro de ciento ochenta grados a la sinonimia común-propio, inconscientemente presupuesta por las filosofías comunitarias, y restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro– lo que caracteriza a lo común [...]. Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A *alterarse* [cursivas propias]” (2003, p. 31).

Me parece que aquí está la clave, en la alteridad. No se trata de barrer el resto de las teorías –muchas retomadas en este ensayo–, sino más bien de reconocer que la mismidad no es posible pensarla sin la alteridad, sin la diferenciación o exclusión de los otros. La identidad, la unidad y coherencia interna de la comunidad sólo es posible mediante la distinción de negativos: sin el “ellos” o los “otros” no hay necesidad de definir la mismidad (Hobsbawm, 1994). Bajo esta lógica, los grupos de no-pertenencia representan esa imaginaria oposición que el mismo grupo de pertenencia necesita, no sólo para marcar límites o diferencias, sino para su propia cohesión, solidaridad, seguridad e, inclusive, exaltación (Bauman y May, 2007; Santamaría, 2002). Es por ello por lo que las categorías nosotros y ellos son inseparables. El enemigo siempre desafía la división nosotros/ellos, pues, como señalan Bauman y May, pone “en peligro el aparente carácter ‘natural’ de las oposiciones y como consecuencia desnudan su fragilidad. Las divisiones se ven entonces como lo que son: líneas imaginarias que pueden ser atravesadas o reformuladas” (2007, p. 49).

Cuando el otro es visto únicamente como enemigo y, por tanto, como amenaza; se anula la oportunidad de conocerlo y comprenderlo. El problema, de fondo, es el desconocimiento (Todorov, 2007) que nos lleva a cualquier pretensión de conocimiento sobre los otros. La distinción nosotros y ellos no es otra cosa –dice Todorov (2007)– sino un “espejismo” y una “ilusión óptica”: nosotros no somos necesariamente buenos y tampoco los otros. En lugar del juicio fácil o del prejuicio basado en la distinción relativa y limitada entre aquellos que pertenecen a mi grupo y aquellos que no forman parte de él, debería prevalecer el juicio

fundamentado en principios éticos (Todorov, 2007), tal como se trató de inferir en el anterior apartado. En este mismo tenor, Koselleck y su mirada desde la historia conceptual, reflexiona que “el otro suele ser distinto a como lo define el concepto de enemigo. Con ello no se indica si es peor o mejor. Precisamente en ese error sobre el otro reside la eficacia de los conceptos de enemigo” (2012, p. 194). Sólo si se mira desde el juicio ético y si se abre la oportunidad de conocer y comprender al otro, podemos mirarnos a nosotros mismos y hacer un ejercicio de introspección a nuestra mismidad. La alteridad debe siempre interpelarnos.

Comunidad como invención

Desde la historia, Anderson (2016) y Hobsbawm (2002) cuestionaron en los años ochenta la naturalidad de la comunidad mediante los diversos recursos de ingeniería social que implica su construcción. Esto representó una ruptura epistemológica con corrientes historiográficas previas, especialmente con el historicismo. Esta corriente se ciñó al estudio del devenir histórico de la multiplicidad de civilizaciones y sociedades del pasado con el fin, casi exclusivo, de rastrear –con su trabajo archivístico– los orígenes y raíces de los Estados-nación que emergen a la par de la historia-ciencia. Los Estados-nación eran, desde esta perspectiva, la culminación del proceso histórico humano; infiriendo que toda comunidad debía conformarse como tal en tanto condición “natural” del espacio y de la humanidad. Es, en general, la concepción genealógica o romántica de la nación en tanto entidad orgánica y singular que va más allá de la voluntad de sus miembros. El concepto genealógico de nación obedece, pues, a la búsqueda de científicidad y la aplicación de teorías biológicas en las sociedades (Palti, 2006).

Hobsbawm (2002) y Anderson (2016) en sus obras *La invención de la tradición* y *Comunidades imaginadas* –ambas publicadas en 1983–, respectivamente, plantean el carácter “inventado” o “imaginado” de todo tipo de adscripción colectiva, aunque su reflexión se centra en la comunidad nacional como el ejemplo por antonomasia de la construcción identitaria moderna. Cabe aclarar que estos autores no confunden el carácter imaginado o inventado de una comunidad con la falsedad o la manipulación ideológica,¹⁴

¹⁴ Esta es una de las principales críticas que Anderson (2016) realiza a Ernest Gellner, pues desde su perspectiva Gellner equipara la invención con la “fabricación” y la “falsedad” antes que a la “imaginación” y a la “creación”.

antes bien, dicho carácter es explicado desde la identidad. He aquí, me parece, una de sus principales aportaciones. En *La invención de la tradición*, Hobsbawm plantea que “las <<tradiciones>> que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas” (2002, p. 7). La *tradición inventada* se basa en ejercicios de ingeniería social que a menudo son deliberados y siempre innovadores. Las naciones, en tanto construcciones recientes, están llenas de tradiciones inventadas por más que insistan en su origen continuo y milenar. La misma comunidad nacional es una invención. Las naciones modernas, dice Hobsbawm,

y todo lo que las rodea reclaman generalmente ser lo contrario de la novedad, es decir, buscan estar enraizadas en la antigüedad más remota, y ser lo contrario de lo construido, es decir, buscan ser *comunidades humanas tan <<naturales>>* [cursivas propias] que no necesitan más definición que la propia afirmación. Cualquiera que sea la continuidad histórica o de otro tipo insertada en el concepto moderno de <<Francia>> y los <<franceses>> (que nadie intentaría negar), estos conceptos en sí mismos incluyen un *componente construido o <<inventado>>* [cursivas propias]. Y justamente porque gran parte de lo que de forma subjetiva crea la <<nación>> moderna consiste en tales productos y se asocia a símbolos apropiados y relativamente recientes, y con un discurso creado a medida (como la <<historia nacional>>), los fenómenos nacionales no se pueden investigar adecuadamente sin prestar atención cuidadosa a <<la invención de la tradición>> (2002, p. 21).

¿Qué son entonces esas tradiciones inventadas en las que la nación se cimienta y legitima? Hobsbawm las define así: “Grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su *repetición* [cursivas propias], lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (2002, p. 8). El concepto de repetición

Con esto da a entender que hay comunidades “verdaderas” frente a las naciones, cuando según Anderson todas las comunidades (mayores que las aldeas primordiales de contacto directo) son imaginadas.

es clave para entender la tradición inventada. La repetición es invariabilidad temporal que supone prácticas fijas, por lo general normalizadas, y resistentes a cualquier cambio proporcionando: 1) la sanción de lo precedente, por medio de un proceso de formalización y ritualización; 2) la ley natural tal y como se expresa en la historia; y 3) la continuidad social que busca conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado y en gran parte ficticio (Hobsbawm, 2002).

Las tradiciones inventadas pertenecen a tres tipos superpuestos. El que me interesa subrayar para fines de este capítulo y que es, por cierto, el tipo dominante, es aquel que alude a las *tradiciones inventadas comunitarias*.¹⁵ Éstas simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales. La discusión aquí apunta a la distinción entre las prácticas tradicionales antiguas y las inventadas. “Las primeras –dice Hobsbawm– eran específicas y relacionaban fuertemente los lazos sociales, las segundas tendían a ser poco específicas y vagas, como la naturaleza de los valores, los derechos y las obligaciones de la pertenencia al grupo que inculcaban: <<patriotismo>>, <<lealtad>>, <<deber>>” (2002, p. 17). En este sentido, las tradiciones inventadas comunitarias, especialmente las naciones, tuvieron que aludir a dos recursos para el establecimiento de dicha cohesión y pertenencia: la invención de signos de pertenencia cargados emocional y simbólicamente, así como el carácter eterno e inmutable desde la fundación de la comunidad.

¿Por qué resaltar que la comunidad como invención es una discusión *en y desde* la historia? La respuesta es breve pero muy esclarecedora. Cito textualmente las palabras de Hobsbawm: “Todas las tradiciones inventadas, hasta donde les es posible, usan la historia como legitimadora de la acción y cimiento de la cohesión del grupo” (2002, p. 19). El tiempo es central en el discurso histórico. Anderson (2016), en *Comunidades imaginadas*, plantea que una de las grandes innovaciones de la comunidad nacional frente a las otras dos comunidades que distingue, la religiosa y el reino dinástico, es una nueva percepción y construcción del tiempo. La nación –dice Anderson (2016)– es la transformación secular de la fatalidad en continuidad. Para explicar dicha transformación recurre a los tiempos benjaminianos: la

¹⁵ Los otros dos tipos de tradiciones inventadas son: las que establecen o legitiman instituciones, estatus o relaciones de autoridad; y las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias y sistemas de valores (Hobsbawm, 2002).

fatalidad es el “tiempo mesiánico”, una simultaneidad del pasado y el futuro en un presente instantáneo; la continuidad, por su parte, es el “tiempo homogéneo, vacío”, donde el tiempo cruzado y la coincidencia temporal suplen a la simultaneidad (Anderson, 2016). Esta última, ya discutida con Hobsbawm, presume siempre de un pasado inmemorial por lo que el tiempo nuevo de la nación se sustenta en el tiempo viejo a través de “glorias” y “mitos” pasados.

La otra gran innovación de la nación es que se imagina así misma como una comunidad limitada a un espacio fijo y las personas que han nacido en él. Anderson define a la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (2016, p. 23). Así desglosa la definición: es una comunidad *imaginada* porque, aunque los miembros no conocen a la mayoría de sus compatriotas, cada uno vive la imagen de su comunión y un compañerismo profundo; se imagina *limitada* porque tiene fronteras finitas; y se imagina *soberana* porque las naciones sueñan con ser libres. Anderson (2016) no supone con ello que la comunidad imaginada surge a manera de “generación espontánea”. Los ciudadanos se imaginan como pertenecientes a una nación resultado de un *capitalismo impreso*. Los instrumentos de este capitalismo, como los periódicos y las novelas –facilitados por el impulso de lenguas vernáculas así como por la actividad editorial y la búsqueda de nuevos mercados–, permitieron que un número creciente de personas pensarán acerca de sí mismos y se relacionaran con otros en formas profundamente nuevas. Esto es, la oportunidad de imaginarse a sí mismos como miembros de comunidades más allá del contacto cara a cara y de actuar en nombre de estas solidaridades. Como sugieren algunos autores posteriores a Anderson, entre ellos Appadurai (2001), este capitalismo de imprenta puede ser perfectamente reemplazado por el *capitalismo electrónico* (cine y televisión) y, más recientemente, podríamos usar el término *capitalismo digital* (internet con todas sus plataformas y redes sociodigitales).

En un punto discrepan Anderson y Hobsbawm. Ambos parten de preguntas similares, pero, evidentemente, llegan a conclusiones distintas. Hobsbawm (1994, 1996) se pregunta: ¿cómo saben los hombres y mujeres que pertenecen a una comunidad? Básicamente, porque pueden definir a los otros señalando quiénes no pertenecen a ella. La pertenencia a algún grupo es siempre negativa porque se especifica la condición de miembro del grupo por exclusión: “identificarse” con alguna colectividad es el dar prioridad a una identificación determinada

sobre todas las demás, como también infirieron los sociólogos clásicos. Para el historiador británico, esto tiene que ver con la incorporación de la *etnicidad*¹⁶ en el concepto revolucionario de Estado-nación. Su incorporación “contaminó” en dos sentidos la construcción del Estado territorial: por un lado, la consigna de que todos los ciudadanos de tal Estado pertenecen a la misma comunidad o nación; y, por el otro, que lo que une a estos ciudadanos es una lengua, cultura, raza, religión o antepasados comunes (Hobsbawm, 1994). La etnicidad es, entonces, usada por el nacionalismo para justificar su programa y las implicaciones políticas son, además, indiscutibles. Con ello comienza la obsesión por la cohesión comunitaria mediante la homogeneidad étnica, cuya experiencia histórico-política en el siglo XX se encargó de evidenciar: expulsiones, “limpiezas étnicas”, genocidios, *apartheid*.

Para Anderson (2016), en cambio, la respuesta es en positivo. Él se pregunta: ¿Por qué los individuos están dispuestos a morir por estas invenciones?, ¿cuál es el apego de las personas a los frutos de su imaginación? Las comunidades imaginadas no sólo se fundamentan en el temor y odio a los otros, también inspiran un “amor profundamente abnegado”. Según Anderson (2016), los “lazos naturales” que supone la comunidad nacional no se escogen y, por lo mismo, tienen un halo de desinterés; razón por la cual la nación puede pedir sacrificios a sus ciudadanos. En pocas palabras, la Patria te escoge a ti y por ello debes entregarte a ella. Desde esta postura, el nacionalismo y el racismo no deben confundirse. El primero sueña con destinos históricos y el segundo con contaminaciones eternas que se relacionan más bien con un asunto de clase.

En un texto posterior, *The Spectre of Comparison*, Anderson (1998) profundiza en esta distinción, es decir, entre nacionalismo y etnicidad mediante dos tipos de series: series de adscripción abierta (*unbound series*) y series de adscripción cerrada (*bound series*). La primera serie, imaginada mediante los instrumentos del capitalismo impreso, puede ser ejemplificada por conceptos “abiertos” al mundo: naciones, ciudadanos, revolucionarios, trabajadores. Las series abiertas son, básicamente, liberadoras de las tradiciones. La segunda,

¹⁶ Hobsbawm (1996) hace dos observaciones sobre el concepto de etnicidad. La primera es que, a diferencia del nacionalismo, no tiene implicaciones políticas. La segunda es que es una forma de definir la identidad grupal que vincula a los miembros de “nosotros” porque enfatiza las diferencias con “ellos”.

originada en la gubernamentalidad, se sustenta en instituciones “cerradas” como los censos y los sistemas electorales. Las series cerradas, por el contrario, son limitadoras. Una persona únicamente puede ser miembro total –no parcial– de una tribu y, por ello, las series cerradas propician un sentido de comunidad acelerador de las políticas de etnicidad (Anderson, 1998). Como se puede observar, esta distinción entre series abiertas y cerradas termina por confirmar dos argumentos que inició Anderson en *Comunidades imaginadas*. Por un lado, el nacionalismo sigue siendo positivo en tanto que representa la “apertura” del pensamiento liberal moderno; por otro lado, reafirma la separación entre nacionalismo y etnicidad. Ambos argumentos, como ya he destacado, son opuestos a los planteados por Hobsbawm.

La noción de comunidad como invención es un hito tanto en la teoría sobre la comunidad como en la historiografía del nacionalismo y, pese a que esta discusión tiene su origen en la disciplina de la historia, poco ha sido debatida y cuestionada por la comunidad de historiadores. Por el contrario, y en especial la tesis de Anderson, ha tenido gran impacto en la antropología contemporánea, específicamente entre los antropólogos indios, como revisaré a continuación.

Comunidad como espacio concreto

Una de las grandes paradojas del nacionalismo radica en su posición a la vez autoritaria y emancipadora. Autoritaria porque insiste en perseguir a quienes son percibidos como una amenaza a la homogeneidad cultural de la nación, y emancipadora en tanto levanta banderas contra la opresión como garantía de libertad e igualdad de derechos (Fernández, 2000). La posición autoritaria corresponde al “nacionalismo liberal clásico”, originado en los ideales de la razón, la libertad y el progreso –el nacionalismo “abierto” de Anderson–; y la posición emancipadora propia del “nacionalismo oriental” o del “nacionalismo no europeo” que, si bien tiene como estándar al primero, busca la afirmación de la identidad y cultura nacional como una forma de la lucha contra la explotación colonial (Chatterjee, 2000). Esta última postura –menos común, por cierto–, es planteada principalmente por antropólogos de origen indio que piensan la comunidad y la nación desde “el margen”, esto es, desde la subalternidad y la crítica poscolonial. Con ello no pretenden plantear el nacionalismo en términos de “bueno” y “malo” o entenderlo únicamente como movimiento político que lucha contra el

poder político, sino como la expresión identitaria y cultural de una comunidad que tiene la capacidad de movilización política. La pregunta básicamente se plantea al revés, es decir, de “abajo” hacia “arriba”: ¿Cómo es que las movilizaciones campesinas (nacionalismo indio) contra la colonia (colonialismo británico) se constituyeron y desafiaron el orden vigente?, y ¿cómo finalmente estas movilizaciones se fragmentaron en *comunalismo*? (Rivera y Barragán, 1997). Observando estos problemas específicos, ajenos al mundo occidental y a las clases superiores, autores como Appadurai (2001), Balakrishnan (1996), Bhabha (2010) y Chatterjee (1993, 2008) retoman y transforman la idea de la comunidad como imaginación, tal como lo planteó Anderson en 1983.

Una de las principales críticas realizadas a la tesis de Anderson estriba en el peso que le otorga al lenguaje –mediante el capitalismo impreso– para demostrar el carácter imaginativo e imperecedero de la comunidad nacional y hacer, al mismo tiempo, que el nacionalismo parezca algo positivo. Según Balakrishnan (1996), las afinidades culturales moldeadas por el capitalismo de imprenta no parecen generar los sacrificios colosales que los pueblos modernos están dispuestos a hacer por su nación. Sin los sacrificios y riesgos que, tan solo la guerra exige como pathos de membresía nacional, resulta dudoso que la nación evoque expresiones de pertenencia colectiva que Anderson atribuye a la imaginación nacional. Entonces, ¿son las naciones siempre tan conmovedoras? Las naciones también usan un “lenguaje de los números” que hace posible que los miembros de la comunidad sean considerados, contados y usados para los diversos proyectos de recaudación tributaria, educativos, sanitarios, bélicos o de generación de lealtades (Appadurai, 2001). Es lo que Appadurai (2001) llama *comunidades enumeradas*: lugares de enumeración donde se cuentan cuerpos homogeneizados y limitados en extensión en tanto proyecto colonial y biopolítico. La imaginación andersoniana, bajo este argumento, excluye los procesos y proyectos tanto de dominación como de subordinación en la relación entre Estado e identidad nacional.

Precisamente es el argumento de la separación entre lenguaje y “realidad” lo que le permite a Anderson poner de relieve la naturaleza imaginaria de la nación que fue posible en gran medida por la temporalidad del “entretanto”: la invención de una forma del tiempo vacío-homogéneo que prioriza la coincidencia temporal sobre la prefiguración y la realización. Es esta coincidencia la que posibilita vincular a los miembros de la comunidad nacional –aunque

no sepan de su existencia mutua— dada su función sincrónica del tiempo que no es prefigurativa (Bhabha, 2010). La separación del lenguaje y la realidad en tanto proceso de significación infiere, como señala Bhabha (2010), que el surgimiento del signo arbitrario del lenguaje precede a la *narrativa* de la nación moderna a manera de acontecimiento “originario”. Además, en dicha separación no hay equivalencia epistemológica entre sujeto y objeto, por lo que excluye las voces más inmediatas y subalternas del pueblo, un discurso minoritario que se asoma entre los tiempos y espacios de la comunidad homogénea y horizontal (Bhabha, 2010). La escisión narrativa del sujeto es una de las aportaciones más importantes de la antropología a la teoría de la comunidad y la nación, a la vez que una de las críticas más consistentes a la visión homogénea-horizontal de la nación y su metáfora de “los muchos como uno”.

“Los muchos como uno”, máxima del pensamiento universal ilustrado, funciona a manera de fórmula única para todos los pueblos en todos los tiempos. Pese a que Anderson intentó en *The Spectre of Comparisons* aclarar esta postura, la distinción que hace entre series abiertas y cerradas termina por construir su argumento sobre la bondad del nacionalismo y la sordidez de las políticas de la etnicidad, como agudamente ha observado Chatterjee (2008). Para este autor, reafirmar la política universalista del nacionalismo clásico mira una sola dimensión del espacio-tiempo moderno soslayando la gubernamentalidad moderna,¹⁷ por un lado, y la realidad del mundo poscolonial, por el otro. Cito las palabras de Chatterjee:

Esta concepción observa únicamente una dimensión del espacio-tiempo de la vida moderna. Porque, aunque las personas puedan imaginarse a sí mismas en un tiempo homogéneo y vacío, no viven en él. El espacio-tiempo homogéneo es el tiempo utópico del capitalismo. Linealmente conecta el pasado, el presente y el futuro, y se convierte en condición de posibilidad para las imaginaciones historicistas de la identidad, la nacionalidad, el progreso, etc., con las que Anderson y otros autores nos han familiarizado. Pero el tiempo homogéneo y vacío no existe como tal en ninguna parte del mundo real. Es utópico (2008, p. 62).

¹⁷ Por gubernamentalidad Chatterjee entiende “el manejo de poblaciones a través de políticas públicas, en sustitución de la representación basada en la soberanía ciudadana” (2008, p. 38).

Como se puede observar, el principal problema teórico y político de Anderson recae en su utopía, es decir, en imaginar el espacio social como si estuviese distribuido en un tiempo homogéneo único y cuya política pueda ser reconocida “por todas partes” (Chatterjee, 2008). Entonces, ¿qué se le deja a la imaginación de aquellos que no pertenecen y no viven en el tiempo homogéneo-vacío? Frente al tiempo utópico de la homogeneidad existe un *tiempo heterogéneo* que resiste a esa fórmula del nacionalismo universalista. El tiempo heterogéneo narra innumerables resistencias fragmentadas hacia este proyecto normalizador mediante políticas estratégicas y espacios concretos de lucha. La *comunidad* es un espacio de resistencia. Para Chatterjee (1993), la comunidad implica el carácter constitutivo de la conciencia colectiva (la conciencia campesina-nacionalista). Las formas de solidaridad que surgen de ésta no tienen un carácter o valor único resultante de su contexto inmediato, sino del aparato de signos y significados –el lenguaje, en su sentido más amplio– a disposición de la conciencia colectiva “capaz de una vasta gama de transformaciones que le permite comprender y actuar dentro de contextos variables, tanto de subordinación como de resistencia” (Chatterjee, 1993, p. 164). Sin esta capacidad, la conciencia colectiva y las posibles obras políticas que nazcan de ella podrían ser –dice el autor– “objetivadas” y reducidas a una forma institucional determinada: tribu, localidad, casta, secta. Por ello, Chatterjee considera crucial otorgar al concepto de comunidad su contenido teórico distintivo y reformularlo “dentro de un conjunto de relaciones sistemáticas que dan significado a la identidad y a la diferencia mutua entre diversos grupos sociales” (1993, p. 165). Esto sugiere que la comunidad no es aquel marco que armoniza la interdependencia entre grupos separados al fomentar un conjunto de valores compartidos sobre la unidad del sistema como un todo, sino el rechazo y la lucha de ciertos grupos hacia estos valores “compartidos”. Ella misma es una unidad diferenciada que se desplaza entre cambiantes contextos de lucha y ordena las relaciones de identidad y diferencia entre diferentes agrupamientos sociales.

Bhabha (2010) va más allá y lanza otra pregunta capciosa: ¿qué sucede con aquellos que sí viven en ese tiempo-espacio homogéneo pero que se ubican en *el margen*? El autor está pensando en aquellos marginados de la comunidad nacional: los migrantes, los exiliados, los

desarraigados. El margen como expresión de la diferencia cultural¹⁸ donde se vive la *localidad de la cultura*. En tanto que la nación llena el vacío dejado por el desarraigo de comunidades y familias producto de la migración masiva global, la pérdida de la cultura nacional se convierte en el “lenguaje de la metáfora”. Metáfora como recurso discursivo para transferir el significado del hogar y la pertenencia a las distancias y diferencias culturales de la comunidad imaginada del pueblo-nación. La metáfora que usa Bhabha para este concepto lo describe mejor: la nación occidental es “una forma oscura y ubicua de vivir la localidad de la cultura” (2010, p. 386). Por esta razón, cree que la localidad es más compleja que la comunidad. La localidad de la cultura es la espacialización del tiempo histórico que transforma una parte del espacio territorial en un lugar de vida histórica para el pueblo (Bhabha, 2010).

No obstante estas diferencias conceptuales, entre comunidad y localidad, ambos autores coinciden en que la comunidad nacional tiene dos tiempos que, pese a su contraposición, interactúan: el tiempo homogéneo y heterogéneo o *temporalidad pedagógica* y *temporalidad performativa*. La primera es la temporalidad del “entretanto” que hemos venido discutiendo. Lo pedagógico representa los saberes institucionales que producen una identidad constituida por la sedimentación histórica –autoridad basada en el pasado y el acontecimiento histórico–, y un proceso de progreso histórico hacia un nunca culminado. En este sentido, es un tiempo continuista y acumulativo. La segunda es la temporalidad de la realización. Ya no se trata aquí de una identidad constituida, sino de su disolución en el proceso de significación de la identificación cultural. Esta identificación permanente –no originaria– debe ser continuamente significada, escenificada y repetida por los propios sujetos (Bhabha, 2010), a través de una serie de estrategias narrativas y discursivas que no se ciñen únicamente al campo de lucha. La temporalidad pedagógica es el tiempo del “objeto”, del pasado; mientras que la temporalidad performativa es el tiempo del “sujeto”, del presente.

¹⁸ No es mi intención aquí discutir este complejo concepto que Bhabha (2010) desarrolla con gran maestría. Sintetizo que este antropólogo no entiende la diferencia cultural en términos de polaridades y pluralidades en el tiempo vacío homogéneo de la comunidad nacional, sino como la vibración de significados y valores generada en un tiempo intermitente e intersticial de la diversidad asociada con la plenitud cultural.

Lo performativo, sin embargo, introduce una nueva temporalidad: el “entremedio” [*in-between*], contranarrativa del “entretanto”. En lugar de una división binaria entre una nación autogenerada “en sí misma” [*it/self*] y otras naciones extrínsecas, Bhabha propone “un espacio marcado internamente por la diferencia cultural y las historias heterogéneas de los pueblos rivales, las autoridades antagónicas y las tensas localizaciones culturales” (2010, p. 395). La amenaza de la diferencia cultural deja de ser un problema de “otro” pueblo y la otredad por consiguiente se convierte en la metáfora de “los muchos como uno” que restringe cualquier narrativa desde el margen. A esta doble escritura o doble tiempo de la nación es lo que el autor llama *disemi-nación*. La diseminación de otras formas de identidad cultural y solidaridad política, la propagación de las voces de los marginados y las minorías, la dispersión del tiempo homogéneo en fragmentos y entremedios.

Paralelamente, considero que esta representación ambivalente de la nación también tiene su espacio doble de narración. Un espacio andersoniano imaginado como fijo, unificado y limitado, esto es, sin ninguna movilidad humana, sin disensiones y conflictos constitutivos, únicamente con límites territoriales que se demarcan por orígenes comunes y por principios ya sea de enemistad o de solidaridad. Y otro espacio, alterno, donde se expresan las diferencias culturales internas, sus desplazamientos, sus tensiones y sus resistencias; se trata, pues, de un espacio tanto simbólico como material donde se diseminan las historias y se dispersan las temporalidades disyuntivas. Conjuntando las propuestas de Appadurai (2001), Bhabha (2010) y Chatterjee (1993, 2008) podríamos definirlo como un espacio concreto, situado y localizado, anclado históricamente, donde se reproduce la vida social y donde los sujetos sociales actúan, narran y contribuyen a la creación de los contextos materiales, sociales, históricos e imaginativos.

Estamos hablando entonces tanto de un tiempo como de un espacio (dobles) de la nación donde confluyen objetos y sujetos, pasados y presentes, prácticas discursivas y no discursivas. No se trata de excluir del tiempo-espacio heterogéneo y prefigurativo la imagen, lo imaginado, el imaginario, todos procesos fundamentales no sólo en el acto de imaginar una comunidad abstracta, vacía y formal sino de narrar los márgenes desde una localidad. Lo que propone la antropología precisamente es imaginar y narrar la comunidad desde el margen, desde los fragmentos, desde los espacios concretos de lucha. Posiblemente resulte

más oportuno retomar el concepto extendido por Appadurai (2001) de *mundos imaginados*, pues para él las *comunidades imaginadas* pueden ser prisiones políticas cuando existe el miedo de ser absorbidos por estructuras políticas de mayor escala. Se trata de mundos que son producto de la imaginación históricamente situada de personas y grupos dispersos por todo el mundo gestionados por los diversos flujos culturales globales (étnicos, tecnológicos, financieros, mediáticos e ideológicos). Tal vez esta vía sea una forma de conjuntar las aportaciones de ambas disciplinas –la historia y la antropología– y, al mismo tiempo, de escapar a la “utopía” en que también la antropología ha caído.

Vista así, la imaginación se convierte en una práctica social que, más allá de la lógica de las relaciones sociales de dominación y subordinación, es un espacio de disputas y negociaciones simbólicas mediante el cual los individuos y los grupos buscan anexar o romper con lo global (Appadurai, 2001). La imaginación en este sentido no es privativa ni es una fantasía, por el contrario, posee un sentido de proyección, de expresión y, sobre todo, de acción colectiva facilitada por los medios electrónicos –hoy digitales– y los medios de comunicación masiva que producen formas de respuesta y reacción que suponen una *agencia* (Appadurai, 2001). Para Appadurai (2001), parte de lo que estos medios hacen posible a raíz de producir condiciones colectivas de placer es lo que denomina *comunidades de sentimiento* o aquellas comunidades emocionales que narramos con la sociología contemporánea.

A manera de conclusión

Además de exponer contenidos teóricos organizados así como contenidos semánticos –usos, debates, imaginarios e historicidades– en torno a la noción de comunidad, como se desarrolló a lo largo del texto; se buscó mostrar su potencial epistémico y heurístico. ¿Qué significa esto? Por un lado, el pensamiento epistémico nos permite distanciarnos respecto de estos contenidos con el fin de observar y pensar la realidad. En otras palabras, pensar epistémico significa plantear *categorías* toda vez que constituyen posibilidades de contenido y no contenidos estáticos y demarcados, esto es, categorías que nos permitan en tanto observadores colocarnos ante la realidad (Zemelman, 2004). Zemelman define el pensar epistémico como: “Plantearse problemas a partir de lo que observamos pero sin quedar reducidos a lo que se observa, sino que ir a lo profundo de la realidad y reconocer esas

potencialidades que se ocultan, que son las que nos van a permitir construir un conocimiento que nos muestre posibilidades distintas de construcción de la sociedad” (2004, p. 33).

La tipología propuesta en este ensayo sobre la comunidad y sus imaginarios son categorías que nos permiten observar y pensar la realidad, aquello que en la introducción se mencionaba como una “observación de observaciones” o una observación de segundo orden. En la medida que el pensamiento epistémico plantea posibilidades de contenido y observación, es también la base heurística para el uso de instrumentos conceptuales que permitan analizar la realidad histórica concreta y el mundo experiencial. En este sentido, la tipología propuesta y sus categorías de comunidad como artificialidad, posibilidad, mismidad, invención y espacio concreto; pueden constituir una herramienta epistémica y heurística para la observación de objetos acotados de investigación independientemente de sus coordenadas de estudio, de sus registros de análisis, de sus periodos temporales y de sus bases empíricas.

Bibliografía

- Anderson, B. (1998). *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. Verso.
- Anderson, B. (2016). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Colección Popular, 498. Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización*. Sección de Obras de Sociología. Trilce; Fondo de Cultura Económica.
- Balakrishnan, G. (1996). The National Imagination. En G. Balakrishnan (Ed.), *Mapping the Nation* (pp. 198-213). Mapping. Verso; New Left Review.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI.
- Bauman, Z. y May, T. (2007). *Pensando sociológicamente*. Colección Diagonal. Nueva Visión.
- Bhabha, H. (2010). DisemiNación: Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna. En H. Bhabha (Ed.), *Nación y narración: Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (pp. 385-423). Sociología y Política. Siglo XXI; CLACSO.
- Chatterjee, P. (1993). *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton Studies in Culture/Power/History. Princeton University Press.
- Chatterjee, P. (2000). El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas. En A. Fernández (Ed.), *La invención de la nación: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (pp. 123-164). Manantial.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Sociología y Política. Siglo XXI, CLACSO.
- De Alba, M. y Girola, L. (2020). Introducción al dossier Representaciones sociales e imaginarios. *Cultura y representaciones sociales*, 15(29), 9-17. <http://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/825/pdf>.
- Durkheim, E. (2007). *La división del trabajo social*. Colofón. (Original publicado en 1893).

- Elias, N. (1990). Cambios en el equilibrio entre el yo y el nosotros. En M. Schröter (Ed.), *La sociedad de los individuos. Ensayos* (pp. 177-270). Península.
- Elias, N. (2016). Introducción. En N. Elias y J. Scotson, *Establecidos y marginados: Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios* (pp. 27-71). Sección de Obras de Sociología. Fondo de Cultura Económica
- Elias, N. y Scotson, J. (2016). *Establecidos y marginados: Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Sección de Obras de Sociología. Fondo de Cultura Económica.
- Espinosa, J. (2000). La talla de las palabras. En J. Ronzón y S. Jerónimo (Coords.), *Formatos, géneros y discursos: Memoria del Segundo Encuentro de Historiografía* (pp. 419-436). Colección Memorias. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Mutaciones. Amorrortu.
- Etzioni, A. (1999). *La nueva regla de oro: Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Estado y Sociedad, 66. Paidós.
- Fernández, A. (2000). Introducción. En A. Fernández (Ed.), *La invención de la nación: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (pp. 11-23). Manantial.
- Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Historia, Ciencia, Sociedad, 257. Península.
- Hobsbawm, E. (1994). Identidad. *Revista Internacional de Filosofía Política* (3), 5-17.
<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1994-3-47805E41-BBF2-4D8F-D9B7-7AFE6F430F37&dsID=identidad.pdf>
- Hobsbawm, E. (1996). Ethnicity and Nationalism in Europe Today. En G. Balakrishnan (Ed.), *Mapping the Nation* (pp. 255-266). Mapping. Verso; New Left Review.
- Hobsbawm, E. (2002). Introducción. En E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Crítica.

- Kalifa, D. (2019). Escribir una historia del imaginario (siglos XIX-XX). *Secuencia* (105), 1-17. <http://secuencia.mora.edu.mx/index.php/Secuencia/article/view/1757/1904>.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Colección Estructuras y Procesos, Serie Ciencias Sociales. Trotta.
- Lash, S. (1997). La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad. En U. Beck, A. Giddens y S. Lash (Eds.), *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno* (pp. 137-208). Alianza Editorial.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus: El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2004). *Formaciones económicas precapitalistas*. Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie Los Clásicos. Siglo XXI. (Original publicado en 1952).
- Nancy, J. (2003). Conloquium. En R. Esposito, *Communitas: Origen y destino de la comunidad* (pp. 9-19). Mutaciones. Amorrortu.
- Palti, E. (2006). *La nación como problema: Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Colección Popular, 634. Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, S. y Barragán, R. (1997). Presentación. En S. Rivera y R. Barragán (Eds.), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (pp. 11-19). Historias; Aruwiyiri; SEPHIS. Santamaría, E. (2002). *La incógnita del extraño: Una aproximación a la significación sociológica de la "imaginación no comunitaria"*. Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales, 30. Anthropos.
- Schutz, A. (1999). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu. <https://es.scribd.com/doc/145422222/Schutz-Alfred-El-Forastero>
- Simmel, G. (2014). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. Colección Sociología. Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1908).
- Todorov, T. (2007). *Nosotros y los otros: Reflexiones sobre la diversidad humana*. Siglo XXI.

- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Biblioteca sociológica. Losada. (Original publicado en 1887).
- Villoro, L. (2001). *De la libertad a la comunidad*. Cuadernos de la Cátedra Alfonso Reyes. Tecnológico de Monterrey.
- Weber, M. (1958). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Biblioteca de sociología. Amorrortu. (Original publicado en 1913).
- Zemelman, H. (2004). Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social. En I. Sánchez y R. Sosa (Coords.), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico* (pp. 21-33). El debate latinoamericano, 1. Siglo XXI; Universidad Nacional Autónoma de México.

IMAGINARIOS DE NACIÓN COMO CONSTRUCTO TEÓRICO PARA ESTUDIAR A VENEZUELA EN LA CONTEMPORANEIDAD

Jenny Marina Guerrero Tejada¹

Resumen

Este capítulo refleja el proceso de elaboración del constructo teórico Imaginarios de Nación, como producto del análisis y de la síntesis de los conceptos: imaginarios sociales y nación. Tomando en cuenta dos premisas, primera: cuando se emplea el concepto de imaginario Social y, específicamente, el de imaginarios, se hace, en algunas ocasiones, de forma imprecisa y poco profunda, como si tratase de la traducción de la expresión, imagen de algo. Segunda: el concepto de nación es complejo, inasible e insuficiente, por eso se justifica la creación de este constructo.

En este sentido, la estructura de este capítulo responde al siguiente orden, primero presentaré el concepto de imaginarios sociales, desde diversas perspectivas, luego el de nación, considerando, no sólo los aspectos históricos, sociológicos políticos y culturales que lo configuran, sino también los simbólicos, después dilucidaré qué entiendo por Imaginarios de Nación, explicando, además, qué es un constructo, recordando qué es un concepto y qué es un sintagma, y, por último, expondré las consideraciones finales sobre esta interesante temática.

Introducción

Este capítulo pretende mostrar el proceso de construcción del constructo teórico Imaginarios de Nación como producto de la síntesis de los conceptos: imaginarios sociales y nación, con el propósito de desarrollar futuras investigación que permitan analizar a Venezuela en la contemporaneidad, tomando en cuenta la temporalidad y la subjetividad como elementos fundamentales para comprenderla.

¹ jennycarg@gmail.com

Para justificar la elaboración del constructo teórico Imaginario de Nación, considero que es pertinente partir de las siguientes dos premisas: primera, cuando se emplea el concepto de imaginario social y, específicamente, el de imaginarios, suele hacerse de forma imprecisa y poco profunda, como si tratase de la traducción de la expresión, imagen de algo. Segunda, el concepto de nación es complejo, inasible y dinámico, porque es susceptible a transformaciones dependiendo de la temporalidad y de los proyectos de nación implementados por los estados- por lo tanto, se hace necesaria la creación del constructo teórico imaginarios de nación, cuya ventaja es que permite considerar los aspectos simbólicos subyacentes en el concepto de nación e indagar más allá de los aspectos históricos, sociológicos, políticos y culturales que lo configuran y, de esta forma, tener una idea más clara sobre cómo es Venezuela en la contemporaneidad.

Es importante señalar que para desarrollar el constructo teórico Imaginarios de Nación, se ha tenido en cuenta que los imaginarios sociales son una teoría de la percepción, como dice Castoriadis (2007) y una visión del mundo en donde está el conocer y el sentir, por consiguiente, puedo inferir que éstos se producen en donde hay muchos sentimientos y la nación produce muchos sentimientos. Además, si se considera que los imaginarios sociales son una hermenéutica sobre algún asunto, la asociación con el concepto de nación le es permitida y esto justifica la creación del constructo teórico Imaginarios de Nación.

La estructura de este capítulo responde al siguiente orden, primero presentaré el concepto de imaginarios sociales, desde diversas perspectivas, luego el de nación después dilucidaré qué entiendo por Imaginarios de Nación, explicando, además, qué es un constructo, recordando qué es un concepto y qué es un sintagma, y, por último, expondré las consideraciones finales sobre esta interesante temática.

Desentrañando el concepto de Imaginarios Sociales

Castoriadis (2007) afirma que los imaginarios sociales, son el elemento que las sociedades tienen en común aparte del aspecto territorial, los imaginarios no son racionales, pues no se construyen lógicamente ni son evidentes porque no se derivan de cosas concretas como las leyes, el sistema educativo, la gramática del lenguaje, por el contrario, proceden de un proceso creativo, estético, hasta cierto punto, y, no sólo individual, sino colectivo. También

plantea que cada objeto y cada acto existen por la percepción que se tiene de los mismos, aunque su existencia depende, básicamente, del tejido simbólico en el cual se insertan. Por ejemplo, una paloma blanca, puede simbolizar la paz si se le otorga ese atributo social en lo histórico- social del imaginario.

A su vez, Pintos (2005) define a los imaginarios sociales como: “1. Esquemas socialmente contruidos, 2. Que nos permiten percibir, explicar e intervenir, 3. En lo que, en cada sistema social diferenciado, se tenga por realidad” (p.42) los imaginarios se instituyen a través de procesos de socialización en el marco de unas condiciones históricas determinadas. Además, este autor, establece una excelente metáfora: los imaginarios son como lentes o anteojos que se tienen, pero sin sentirlos como tales, pues sólo así permiten “ver” mejor el mundo.

Los imaginarios sociales han sido abordados desde diversas perspectivas teóricas, por ejemplo, Durand (1982) explica que éstos tienen un fundamento en la antropología y critica que se puedan entender desde la sociología, la semiología y la fenomenología. Este autor define lo imaginario como intermediario entre el mundo subjetivo y el entorno, desarrollándose en el trayecto antropológico - “en el que la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el que, recíprocamente, las representaciones subjetivas se explican por las acomodaciones del sujeto al entorno” (p. 35).

Mientras que el historiador LeGoff (1995) considera que debe complementarse la noción que se tiene de la historia, reconociendo la existencia e importancia de lo simbólico en todas las realidades históricas y confrontando las representaciones con la realidad que representan. LeGoff, señala que los imaginarios, de alguna forma, pueden materializarse en los documentos y monumentos erigidos por las sociedades, además pueden ser reconocidos por la historia.

Ahora bien, desde la perspectiva de la fenomenología, los imaginarios implican una valoración de la experiencia humana del mundo, dando por sentado que ésta es muy antigua y subyace en el inconsciente bajo la forma de figuras arquetípicas. Al respecto señala Baeza (2011).

Lo que aquí se sostiene es que determinadas figuras construidas socio-imaginariamente recurren, pues, a esas formas básicas que parecieran inspirar o contribuir a moldear lo que C. Castoriadis denomina un imaginario radical o núcleo central de construcción de un imaginario social. No está para nada muy lejana la idea de politeísmo arquetipal del sociólogo español J. Beriain (1996), hablando de un legado de la experiencia de la humanidad que es depositado en lo que él entiende como un gran imaginario cultural. (p.39).

Los imaginarios sociales son una matriz de sentido determinado que, hegemonícamente, se imponen como lectura de la vida social. Sin embargo, esto no significa que sean inmodificables o permanentes, porque cada época histórica construye o resignifica su forma de percibir a su sociedad. Además, los imaginarios no pueden definirse como un concepto único porque remiten a diversas significaciones, sobre esto sostiene Cegarra (2012) que:

(...) en conjunto conforman un marco de referencia o campo semántico que sirve de esquema de interpretación para comprender y aprehender la realidad socialmente dada. A modo de ejemplo podría pensarse en la palabra “amor”. Difícil de delimitar en términos de una definición operacional (observable y denotativa) pero las personas “comprenden” los sentidos asociados a tal término: afecto, caricias, sentimiento, etc. y así lo asumen al ver determinadas imágenes, oír expresiones u observar comportamientos en correspondencia. Los imaginarios constituyen un repertorio de sentidos que se han legitimado en un marco social y cultural para interpretar comportamientos sociales y legitimar determinadas valoraciones ideológicas y culturales. En suma, serían un repositorio de sentidos plausibles a los cuales recurren los individuos en determinadas situaciones sociales. (pp.12-13).

Martínez y Muñoz (2009) defienden la idea de que los imaginarios sociales “implican la configuración de contextos simbólicos, de interpretación que enlazan representaciones colectivas producidas socialmente” (p.211). Es más, para estos autores, los imaginarios son

manifestaciones de síntesis sociohistóricas de ver el mundo, esto es, imágenes mentales producidas en una sociedad a partir de herencia, creaciones y transferencias.

Mientras que Aliaga y Carretero (2016) entienden los imaginarios sociales como metadiscursos de una realidad construida, legitimada o por hacerse, como esquemas de sentido conformados por símbolos, imágenes, narrativas y demás artilugios que nos permiten aprehender y darles significado a diversos fenómenos de la vida social.

Los imaginarios sociales hacen referencia a las diversas construcciones mentales socialmente compartidas con las que se pretende comprender el mundo, por lo tanto, median entre la realidad y la percepción que se tiene de ella, esto justifica que exista una hegemonía de unos imaginarios sobre otros, imaginarios dominantes e imaginarios dominados como dice Baeza (2000).

En este sentido, Castoriadis (2007) distingue entre imaginario instituyente, que tiene una capacidad creativa que puede manifestarse en nuevas formas de percibir y pensar la realidad, en la moda, en el arte; e imaginario instituido, que se configura en todo lo que está establecido o creado y tiende a perdurar, como las tradiciones de una sociedad.

Los imaginarios se relacionan con la imaginación, pero no son lo mismo. La imaginación es una facultad psicológica individual que juega con representaciones y las recrea, y que usa las imágenes para manifestarse. Mientras que los imaginarios sociales son figuras, formas e imágenes que nos permiten percibir una realidad. Entonces, están presentes en todo momento, pero sin ser evidentes. Al respecto señala Cegarra (2012)

(...) la imaginación reproduce y recrea la realidad a partir de imágenes; mientras que el imaginario debe asumirse como una matriz de significados que orienta los sentidos asignados a determinadas nociones vitales (amor, el mal, el bien) y nociones ideológicamente compartidas (la nación, lo político, el arte, etc.) por los miembros de una sociedad. En conclusión, la diferencia fundamental entre una y otra estriba en que la imaginación es una innata facultad humana y el imaginario social, una condición o regulación externa como característica propia de la vida en sociedad (p.3).

Los imaginarios sociales apuntan a una subjetividad socialmente compartida, las representaciones se ven y los imaginarios son invisibles, sin embargo, son el aliento de éstas. Las representaciones son la forma en que los imaginarios se concretan; y las representaciones sociales son manifestaciones, expresiones, objetivaciones y especificaciones de los esquemas de interpretación de la realidad.

Los imaginarios sociales proceden de la psique y de la capacidad de ésta para crear representaciones, razón por la cual se relacionan con la creación permanente de formas, figuras o imágenes para referirse a una cosa o fenómeno. Esto significa que no son representaciones fidedignas de una sociedad, sino que hacen parte de una construcción simbólica que instituye, concibe, transforma y cohesiona a la sociedad; además, cuando pasan del plano individual al plano colectivo se transforman en un sistema de significaciones imaginarias que asigna valor, estructura y jerarquiza una serie de objetos, sobre los cuales puede leerse o interpretarse algo tan complejo como la percepción de la nación.

Dibujando el concepto de Nación el panorama de los Imaginarios Sociales

Al hacer una revisión historiográfica sobre el concepto de nación, nos damos cuenta que, por lo general desde finales del siglo XIX hay dos acepciones para explicarlo: la primera es, la política o cívica territorial (objetiva) que está relacionada con el hecho de una comunidad de personas que nacen en un lugar que se rige por las mismas leyes, que está delimitado por fronteras, en donde se comparte la misma historia y lengua oficial. Mientras que la segunda la étnica (subjetiva) tiene que ver con la idea de que una nación es una realidad natural que no puede negarse, se nace venezolano o se nace suizo, por nombrar un ejemplo, y con el sentimiento y la convicción de saberse de un país en particular que traspasa el hecho de regirse por unas mismas leyes, y que nos es útil para reconocernos entre sí, a través de nexos afectivos, y, al mismo tiempo, para diferenciarnos de los otros.

La acepción o noción política, cívica o territorial de la nación surge en la era de la Revolución Francesa, pues a partir de este importante hecho político, social y cultural, tal como lo afirma Reinaldo Rojas (2004) la nación sería la unión voluntaria de sus miembros asociados en su condición de ciudadanos libres sobre la base de un contrato social. Es más, para este autor, el surgimiento y desarrollo de la nación ha pasado por tres grandes momentos:

La era de la Revolución Francesa, la era de la Revolución Socialista y de la descolonización de Asia y África en el siglo XX y, por último, a partir de la década de los 90, la era de la globalización económica, desaparición del campo socialista liderado por la URSS y emergencia de los Estados Unidos como la hiperpotencia de nuestro tiempo. (Rojas, 2004, p.80).

Mientras que, Jean Baechler (1997) entiende la nación como una “morfología” que puede caracterizarse en rasgos objetivos y subjetivos con un origen y evolución precisa. En este sentido, expresa lo siguiente “no hay dudas acerca de que esta morfología nació en Europa en los siglos XIV y XV, de que se desarrolló y precisó entre los siglos XVI y XVII y que conoció su expansión mayor entre la Revolución Francesa y la Segunda Guerra Mundial” (p. 15). Mientras que, Benedic Anderson (1993) ubica el nacimiento de la nación “a fines del siglo XVIII” (p.21). En fin, tanto Baechler como Anderson, sitúan el origen del concepto de nación en Europa, pero con una diferencia de varios siglos. Esto evidencia que, al contrario de lo que afirma Baechler, hay que considerar que las naciones tienen nacimientos y desarrollos diferentes en todo el mundo. También, se puede relacionar el concepto de nación a las ideas de proyecto, memoria, devenir histórico, mito de origen y, tal como expresa Vernik (2004) a “otras simbologías nacionales-estatales que se desprenden de un tipo específico de construcción historiográfica” (p.9).

En el siglo XX la nación es entendida como la relación existente entre la concepción étnica y cívica o política de la misma. Ahora bien, específicamente, durante la década de los noventa, tiempos marcados por la globalización económica, la revolución de la información y la posmodernidad –entendida como episteme y no como periodo histórico- de acuerdo con Manuel Castell (1998) surgió la sensación de que el sentido de lo nacional dejó de ser importante para entenderse como una conducta colectiva anclada en el pasado, cuando se suponía que el mundo debía encaminarse hacia la creación de un espacio económico y cultural de integración planetaria.

Otro concepto de nación surgido casi a finales del siglo XX es el de Anderson (1993) que la concibe como “una comunidad política imaginada e inherentemente limitada y soberana” (p. 18). Imaginada porque los miembros de una nación, aún la más pequeña, no podrán conocer jamás a la mayoría de sus compatriotas pese a que en la mente de cada uno de ellos vive la idea de su unión; limitada puesto que todas las naciones tienen fronteras finitas -en muchas ocasiones elásticas-; soberana en virtud de que su concepto surge en una época en que la Ilustración y la Revolución minaban la legitimidad del reino dinástico jerárquico, que se consideraba divinamente ordenado.

En otro orden de ideas, se puede afirmar que podría existir en el fundamento del concepto de nación una impronta religiosa, porque emerge como consecuencia de un proceso de secularización en Europa, específicamente luego de la Revolución Francesa. Al respecto, Beriain. (2000) señala que se produjo un fenómeno de “transferencia de luminosidad de Dios a la nación”, provocando esto una conversión de la “nación como nuevo objeto de culto, como nuevo Dios secularizado de la modernidad” (p. 180). Entonces, la nación en ese periodo histórico se puede equiparar a un Imaginario Social que sustituyó el vacío que produjo el desmoronamiento de la seguridad que generaba en las sociedades premodernas el imaginario social religioso.

Al respecto, resulta esclarecedor lo señalado por Carretero (2011):

(...) el fundamento sobre el que se asienta el Estado-Nación seguirá siendo más imaginario que real, más mítico que histórico. Este “imaginario social” servirá como argamasa para la edificación y la perduración de un “nosotros colectivos”. La objetivización de este Estado-Nación pasará, entonces, por una curiosa referencia y por un recurso a algo propiamente inmaterial. (p.106).

Gil Delannoi (1993) comprende el concepto de nación como múltiple porque está conformado por diversas significaciones y afirma que “las teorías de la nación no se ponen de acuerdo y parecen hallarse ante una evidencia que deslumbra, una certidumbre que se evapora” (p. 9). Además, señala que la nación es un ente ambivalente, pero que esto no es un obstáculo para teorizar sobre ella, sino una posibilidad de aprehender una noción móvil y

plural. Acerca de esto, Bhabha (2000) explica que la ambivalencia subyacente en su concepto “emerge de una creciente conciencia de que, a pesar de la certeza con la que los historiadores escriben sobre los orígenes de la nación como un signo de la modernidad de la sociedad, la temporalidad cultural de la nación inscribe una realidad social mucho más transitoria” (pp. 211-12). Una nación, debería considerarse como una figura en tránsito constante, como algo que está siendo y, a la vez, se está haciendo continuamente, razón por la cual critica la tendencia a “leer la nación restrictivamente” (214), por ejemplo, no puede entenderse, de forma exclusiva, como un aparato ideológico del Estado o como una expresión del sentimiento nacional que comparten los ciudadanos de un país.

En este orden de ideas, la nación puede entenderse como un entorno simbólico constituido por marcos institucionales y tradiciones culturales que son propensos a la transformación. Además, está sujeta a condicionantes espacio-temporales y a la historia, por eso no es lo mismo la nación alemana que la venezolana.

El concepto de nación está formado por determinantes históricas y sociológicas que subyacen en la memoria colectiva de un grupo, como el sistema de normas, el idioma o el sistema educativo, que tienden a ser estables y resistentes al cambio, pero también está compuesto por los cambios que experimenta el entorno social, la economía, los proyectos políticos de un gobierno de turno, el impacto que tiene la tecnología en la mentalidad de los ciudadanos y en la forma de vivenciar las costumbres y tradiciones, aspectos que le otorgan flexibilidad al concepto y lo hace susceptible a transformaciones, por ejemplo en Venezuela, el concepto de nación en la década de los años setenta del siglo XX, es diferente del que se tiene ahora en el 2021, porque en ese entonces había una economía pujante debido a la enorme cantidad de divisas que ingresaron por la exportación del petróleo y existía un proyecto gubernamental signado por una ideología política social demócrata que buscaba encarrilar al país hacia la modernidad. Por lo tanto, se tenía la percepción de una nación próspera en vía a alcanzar las promesas del proyecto moderno. Mientras que, en el 2013 cuando asumió la presidencia Nicolás Maduro, el gobierno persistía en el proyecto político liderado por Hugo Chávez de dirigir al país hacia un sistema socialista, pese a estar sufriendo los embates de una grave crisis política, económica y moral. Situación que sigue vigente y se ha profundizado debido a la pandemia mundial producida por el Covid 19. Esto hace que se tenga una percepción de

un país empobrecido sin perspectivas de mejoras en su economía ni en la resolución del conflicto político que tanto ha afectado a los venezolanos en los últimos años.

Hacia la creación del constructo teórico Imaginarios de Nación

Considero que, en muchas ocasiones, cuando se emplea el concepto de Imaginario Social y, específicamente, el de imaginarios, se hace de forma imprecisa y poco profunda, tal vez, porque simplemente el término resulta atractivo y permeable a la hora de titular diversas investigaciones en el campo de las ciencias sociales y humanas porque puede traducirse como imagen de algo. Además, considero también que, el concepto de nación asumido únicamente desde la perspectiva de la historia y de las ciencias políticas, resulta insuficiente para comprender la especificidad que implica estudiar a una nación determinada y comprender cómo es de una manera más integral; por estas razones, me parece conveniente crear el constructo teórico Imaginarios de Nación, con este propósito es pertinente ofrecer una definición de constructo que, según Arias (2017), “(...) es un concepto, idea o representación mental de un hecho o de un objeto” (Arias, 2017, p. 42). Pero también puede ser entendido como concepto integrante de una teoría (Hyman, 1994) o como una “teoría” (Bunge, 2001, p. 36).

Por su parte, Ary, Jacobs y Razavieh (1989) expresan que los constructos son conceptos complejos que están formados por la combinación de otros, en este caso por el de imaginarios sociales y nación para crear el constructo Imaginarios de Nación con el que pretendo ampliar y profundizar la idea que se tiene de nación en la contemporaneidad, específicamente en Venezuela.

Ahora bien, para complementar qué es un constructo, conviene revisar la definición de concepto que, según Ramos y López (2015) es una unidad cognitiva de significado. Nace como una construcción mental (idea abstracta) que posibilita la comprensión de las experiencias surgidas a partir de la interacción con el entorno y que, finalmente, se traduce en palabra, es decir se verbaliza. Además, para estos autores el concepto es también un proceso mental que consiste en una actividad intelectual generalizada de carácter teórico. La representación verbal que hagamos de él constituye su definición, por tal razón pueden existir tantas definiciones como representaciones verbales seamos capaces de formar.

También de acuerdo con Ramos y López (2015) en el proceso de formación de conceptos los atributos de criterio concretos sobre un objeto o fenómeno, se van reemplazando progresivamente por atributos de naturaleza más abstracta. En todo ello el lenguaje tiene un rol fundamental “al facilitar, mediante las propiedades de representación de las palabras, los procesos de transformación del pensamiento que aquí intervienen; al mejorar y perfeccionar los significados mediante la verbalización y aumentar así su poder de transferencia (Ausubel; Novak; y Hanesian, citados por Ramos y López, p.620).

En este orden de ideas, me parece importante resaltar que la formación de conceptos y de constructos teóricos está determinada culturalmente, y que en su proceso se debe tomar en cuenta los conocimientos que posee un individuo con respecto a un objeto o asunto y su capacidad de relacionarlos con la adquisición de nuevos conceptos.

Asimismo, pretendo que el constructo, Imaginarios de Nación, sea producto del análisis y de la síntesis de los conceptos: imaginarios sociales y nación, pero que también sea una explicación sintagmática, es decir que abarque y agrupe lo común y coincidente de diferentes perspectivas (social, cultural, histórica, política, filosófica). Así pues, con el propósito de argumentar mejor esto, me parece importante señalar el concepto de sintagma.

Un sintagma (metáfora asociada a la lingüística, de origen filosófico) es una pauta de relaciones que integra un conjunto de eventos en un todo con un sentido unitario, abstraído de una globalidad mayor y en el cual cada uno de los eventos tiene valor por la relación con los otros eventos del holos. El término “sintagma” etimológicamente se deriva de la preposición griega *syn*, que significa “unión”, “compañía”, “simultaneidad” y del término griego *tagma*, que significa “acción y efecto de regir, guiar, conducir” y también “estructura”. (Hurtado, 2012, p.70).

En otro orden de ideas, Castoriadis (2007) advierte que está en desacuerdo con la acepción de imaginario como imagen de algo. Al respecto afirma: “Lo imaginario del que hablo no es imagen de. Es creación incesante y especialmente indeterminada (histórico-social y psíquica) de figuras / formas / imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de alguna cosa. Lo que llamamos realidad y racionalidad.” (p.12).

El concepto de imaginario es frecuentemente usado como categoría de análisis por su fuerza relacional, pues permite establecer comprensiones entre lo particular, privado-subjetivo y lo público-social. Los imaginarios se consolidan desde los usos teóricos como “matrices de sentido” (Castoriadis, 1998) que configuran significaciones o materializan sentidos con una dirección social-subjetiva, pero también desde lo subjetivo hacia lo social, por esta razón, son pertinentes para estudiar a la nación venezolana en la contemporaneidad.

Ahora bien, se puede afirmar que los Imaginarios de Nación son construcciones de una realidad social específica como un país en determinada época histórica, por lo tanto, no son inmutables y generan matices en torno a las preguntas/respuestas sobre enigmas de la vida social como el carácter sagrado de la patria o la imparcialidad indiscutible de la justicia.

Para el proceso de formación del constructo Imaginarios de Nación, se tomaron en cuenta los siguientes aspectos fundamentales: la percepción de país que ha prevalecido en determinadas épocas históricas, los valores y creencias de los ciudadanos de una nación y, los símbolos culturales que han permanecido y los que se van creando. Considerando que estos aspectos van cambiando o actualizándose en el devenir de la historia. En este sentido, para investigar los Imaginarios de Nación es importante recurrir a distintas fuentes alternativas a la historia, la sociología y la política, como los mitos, la literatura, el arte y en general, las diversas prácticas sociales humanas que revelan un simbolismo y un sentido que puede ser descifrado y suministrar información clave “sobre distintos aspectos de la vida cotidiana que bajo otros métodos sería imposible captar” (LeGoff citado por Cegarra, 2012, p. 7). Por lo tanto, se puede decir que a través de los Imaginarios de Nación los ciudadanos de un país, pueden definir su identidad nacional desde el punto de vista simbólico.

Entonces, con el propósito de estudiar y comprender los imaginarios de una nación, en específico, es importante indagar los relatos que tienen sus habitantes sobre la misma, sus costumbres e incluso sus límites con lo fantástico, lo mítico, las ensoñaciones, la memoria colectiva, sus visiones del mundo y allí podemos incluir las creaciones artísticas. Por lo tanto, considero que, para tener aproximarnos al constructo imaginario de la nación venezolana, es pertinente tomar en cuenta su representación el arte en el que residen un conjunto de metáforas, símbolos y nociones que tienen los artistas sobre la nación.

El Imaginario de Nación se fundamenta en la idea de una identidad colectiva, histórica y socialmente construida a partir de, en el caso de Venezuela, las guerras de independencia, los símbolos patrios, los héroes y otros elementos constitutivos de los nacional, como la costumbre de comer arepas para el desayuno. Baczko (1991) al referirse a la nación afirma que, “(..) el dispositivo imaginario provoca la adhesión a un sistema de valores e interviene eficazmente en el proceso de su interiorización por los individuos, moldea las conductas, cautiva las energías, y llegado el caso conduce a los individuos a una acción común” (p.30). En este orden de ideas, hay que tomar en cuenta que el constructo Imaginario de Nación, posee un carácter intersubjetivo en un contexto histórico y cultural determinado, que se difunde a partir de los discursos, símbolos y prácticas sociales desde la escuela y los medios de comunicación.

Finalmente, se puede afirmar que el constructo Imaginario de Nación es fundamentalmente simbólico y está cargado de significaciones construidas por un Estado complementadas por las historias particulares de los ciudadanos y su manera de percibir a su patria, además, se concibe como cambiante al alejarse de la rigidez de una definición como la de un diccionario de Ciencias Políticas y ofrecer la posibilidad de que nuevos elementos vayan configurándolo, además, abraza la interdisciplinariedad, aceptando lo complejo que resulta, por ejemplo, entender a la nación venezolana en la contemporaneidad desde una sola perspectiva.

Consideraciones finales

Este capítulo está fundamentado en la revisión analítica de una bibliografía seleccionada acerca del concepto de imaginarios sociales por un lado y, por otro, del concepto de nación, con el propósito de articularlos para crear el constructo teórico Imaginarios de Nación que considero producirá nuevas relaciones semánticas para estudiar a la nación contemporánea venezolana.

Los imaginarios sociales son matrices de sentido o esquemas de representación, cada sociedad y cada tiempo tiene sus propios imaginarios. Además, es a través de estos que se configura, percibe, explica e interviene en lo que se considera como realidad, y la nación puede considerarse una realidad que va mutando de acuerdo con el devenir de la historia. Por consiguiente, me parece importante acotar que la nación entendida como realidad social

puede ser estudiada a través del constructo teórico Imaginarios de Nación, que está compuesto por un caudal de elaboraciones intersubjetivas y determinadas percepciones que comparten los ciudadanos sobre su país, que van más allá de los acontecimientos históricos. La principal ventaja de este constructo es que permite analizar a una nación, tomando en cuenta la temporalidad y la subjetividad como objetos fundamentales para percibirla, pensarla y representarla.

Los Imaginarios de Nación pueden estar en concordancia con la afirmación de Pintos (2005) que dice que, los imaginarios se instituyen a través procesos de socialización en el marco de unas condiciones históricas determinadas, porque considero que, los Imaginarios de Nación, y específicamente los de la nación venezolana, están determinados por acontecimientos tan importantes como la elaboración de una nueva constitución para encaminar al país hacia el socialismo y los embates de una crisis política, económica y social que ha afectado a todos los venezolanos y ha cambiado por completo la percepción que éstos tenían sobre su país.

Además, partiendo de la premisa de que los imaginarios sociales son una teoría de la percepción, como dice Castoriadis (2007) y una visión del mundo en donde está el conocer y el sentir, puedo inferir que éstos se producen en donde hay muchos sentimientos y la nación produce muchos sentimientos. Además, si se considera que los imaginarios sociales son una hermenéutica sobre algún asunto, la asociación con el concepto de nación le es permitida y esto justifica la creación del constructo teórico Imaginarios de Nación.

Es importante señalar que los conceptos de imaginarios sociales y de nación son difíciles de definir unívocamente, de una vez y para siempre, porque los conceptos en ciencias sociales están cargados de historicidad y temporalidad, es decir, que reconocen una historia y una adecuación a los cambios que sufren las sociedades y comunidades disciplinarias en las cuales se generan, por lo tanto, el constructo Imaginarios de Nación que se generó a partir de estos conceptos matrices es mutable y está compuesto de varias significaciones.

Bibliografía

- Aliaga, F., y Carretero E. (2016). El abordaje sociológico de los imaginarios sociales en los últimos veinte años. *Espacio Abierto*, 25(4),117-128. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=122/12249087009>.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Arias, F. (2017). Nuevos Errores en la Elaboración de Tesis Doctorales y Trabajos de Grado. *Sinopsis Educativa*, 17 (1-2). Disponible en: http://revistas.upel.edu.ve/index.php/sinopsis_educativa/article/view/6720
- Ary, D., Jacobs, L. y Razavieh, A. (1989). *Introducción a la investigación pedagógica*. México: McGraw-Hill.
- Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baechler, Jean. (1997). “La universalidad de la nación”. Gauchet, M.; Manent, P.; Rosanvallon, P. (dir.). *Nación y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 9-28.
- Baeza, M. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Concepción: Red Internacional del Libro.
- Baeza, M. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda*. Santiago de Chile: Ril Editores.
- Baeza, M. (2011) “Elementos básicos de una teoría metodológica de los imaginarios sociales” En. *Nuevas posibilidades de los Imaginarios Sociales*. Coordinación. Coca,J., Valero.J.,Randazzo F. y Pinto. J. España: CEASCA.
- Bhabha, H. (2000). “Narrando la nación”. Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, pp.211-219.
- Beriain, J. (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona: Anthropos.

- Bunge, M. (2001). *Diccionario de filosofía*. México: Siglo Veintiuno Editores
- Carretero, A. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social*. [Documento en línea]. Disponible: <http://cervantesvirtual.com/>.
- Carretero, A. (2011). “Imaginario e identidades sociales. Los escenarios de actuación del Imaginario social como configurador de vínculo comunitario”. En. *Nuevas posibilidades de los Imaginarios Sociales*. Coordinación. Coca,J., Valero.J.,Randazzo F. y Pinto. J. España: CEASCA.
- Castells, M. (1999). *Globalización, Identidad y Estado en América Latina*. Santiago de Chile: PNUD.
- Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Edudeba, Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquest.
- Cegarra, J. (2012) “Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales”. *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, N° 43. Santiago de Chile: Universidad de Chile., pp. 1-13. Disponible en: www.moebio.uchile.cl/43/cegarra.html
- Durand, G. (1982). *Las estructuras antropológicas del imaginario. introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus.
- Delannoi, G. (1993) “La teoría de la nación y sus ambivalencias”. Delannoi, G.; Taguieff, P. (comps.). *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós, pp. 9-17.
- Hurtado, J. (2012). *Metodología de la investigación. Guía para la comprensión holística de la ciencia*. Bogotá-Caracas: Ediciones Quirón.
- Hayman, J. (1984). *Investigación y educación*. Barcelona-España: Paidós.
- LeGoff, J. (1995). *Pensar la historia*. Barcelona: Altaya.

- López, I. (18 de septiembre de 2019) : ¿Por qué Venezuela tiene dos presidentes ?, publicado en La prensa de Minesota. Disponible en :
<http://www.laprensademn.com/por-que-venezuela-tiene-dos-presidentes/>
- Maffesolí, M. (1993). El conocimiento ordinario. Compendio de sociología. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez J. y Muñoz D. (2009) “Aproximación teórico-metodológica al imaginario social y las representaciones colectivas: apuntes para una comprensión sociológica de la imagen”. *Universitas humanística* no.67 enero-junio de 2009. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huelmul.
- Pintos, J. (1995). *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Salamanca: Fe y Secularidad.
- Pintos, J. (2005). “Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales. Utopía y Praxis Latinoamericana” 10(29): 37-65.
- Ramos, G., y López, A. (2015). “La formación de conceptos: una comparación entre los enfoques cognitivista e histórico-cultural”. *Educação e Pesquisa*, 41(3), 615-628.
<https://doi.org/10.1590/S1517-9702201507135042>
- Rojas, R. (2004) “*Nación y Nacionalismo en el debate teórico e historiográfico de finales del siglo XX*”, *Presente y Pasado. Revista de Historia*, Mérida (Venezuela), Año 9, Volumen 9, N°18. 73-100.
- Vernik, E. (2004) “Presentación”. Vernik, E. (comp.). *Qué es una nación. La pregunta de Renan revisitada*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 9-10.

CREAR EL ALMA ARGENTINA. LA IDENTIDAD NACIONAL EN DISCURSOS POLÍTICOS DE LA ARGENTINA DE FINES DE SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DE SIGLO XX Y SUS HUELLAS EN LAS REPRESENTACIONES SOCIALES EN LA INSTITUCIÓN EDUCATIVA ACTUAL

Paula Luciana Buratovich¹

Resumen

El propósito del siguiente artículo es presentar una serie de categorías sociológicas construidas a partir del análisis de discursos políticos de fines de siglo XIX y principios de siglo XX que ilustran el imaginario de la élite política y cultural argentina en torno a la noción de identidad nacional. Los discursos seleccionados incluyen textos de José María Ramos Mejía y José Ingenieros como exponentes de la corriente positivista argentina, y de Ricardo Rojas como representante del hispanismo y del nacionalismo cultural. En segundo lugar, se procura exhibir de qué modo estas categorías se hallan presentes, en tanto huellas históricas e ideológicas, en las representaciones sociales de docentes y directivos del Área Metropolitana de Buenos Aires en la actualidad. La estrategia metodológica cualitativa desarrollada combina técnicas tales como análisis de textos, entrevistas en profundidad y grupos de discusión con algunos de los procedimientos de procesamiento y análisis que ofrece la Teoría Fundamentada de Strauss y Corbin. A través de la exposición de las categorías centrales de *esencia nacional* y *objetivo patriótico* se procura describir las variaciones y los modos en que la noción de identidad nacional se expresa tanto en los discursos políticos como en las representaciones sociales.

Introducción

Al margen de las numerosas y heterogéneas funciones que desempeña actualmente —y que posibilitan su análisis desde múltiples perspectivas— la escuela forma parte de un entramado institucional (compuesto además por la justicia, las fuerzas de seguridad y los organismos de gobierno) por medio del cual el Estado procura administrar la diversidad étnica y nacional

¹ paulaburatovich@hotmail.com

(Cohen, 2009). De allí la importancia de preguntarse por las nociones de identidad nacional que en la actualidad pueden encontrarse en la institución educativa argentina, interrogante fundado a su vez en la hipótesis de que estas mismas nociones se encuentran atravesadas por condiciones ideológicas, constituidas y naturalizadas históricamente.

El objetivo de este artículo es presentar un conjunto de categorías construidas a partir del análisis de discursos políticos de fines de siglo XIX y principios de siglo XX que ilustran el imaginario de la élite política y cultural argentina en torno a la noción de identidad nacional. Específicamente, la indagación se realiza en base a textos de José María Ramos Mejía, José Ingenieros y Ricardo Rojas. En segundo lugar, se procura exhibir de qué modo estas categorías se hallan presentes, en tanto huellas históricas e ideológicas, en las representaciones sociales de docentes y directivos del Área Metropolitana de Buenos Aires en la actualidad².

El artículo se estructura del siguiente modo: en primer lugar, brindamos algunas precisiones sobre el diseño metodológico y las particularidades del análisis sociológico realizado. Seguidamente se reponen los principales aspectos conceptuales alrededor de los cuales se estructura el artículo, focalizando en los conceptos de representación social e identidad nacional. En tercer lugar, realizamos una breve descripción de la particularidad del proceso de conformación de la identidad nacional en Argentina, sumado a una caracterización de los autores analizados. El apartado denominado “La identidad nacional, entre la esencia y el objetivo” está dedicado a la presentación de dos categorías de análisis construidas para dar cuenta del modo en que la identidad nacional es representada en los discursos de los mencionados autores y en los de los docentes y directivos. Por último, se presentan algunas reflexiones finales.

² La investigación de la cual se desprenden las ideas desarrolladas en este artículo fue realizada por la autora para una tesis de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales (UBA) presentada en diciembre de 2020 y cuya defensa se encuentra pendiente.

Diseño metodológico

La investigación se organizó alrededor de dos universos de estudio. Por un lado, de aquel integrado por representantes de la élite política y cultural de la Argentina de fines de siglo XIX y principios de siglo XX. Por el otro, del que conforman los docentes y directivos pertenecientes a instituciones educativas primarias y secundarias del AMBA.

La estrategia metodológica diseñada para aproximarse a dichos universos combinó técnicas cualitativas tales como análisis de textos, entrevistas en profundidad y grupos de discusión con algunos de los procedimientos de procesamiento y análisis que ofrece la Teoría Fundamentada de Strauss y Corbin.

A diferencia de los estudios cuantitativos, donde la selección de unidades de análisis persigue una lógica de representación, mediada por el uso de muestras estadísticas, en la investigación cualitativa, en cambio,

la delegación a universos mayores no se plantea en forma equivalente, ya que la producción de significados resulta del conjunto y no de una participación mensurada como una sumatoria de porciones de sentidos. Se constituyen nuevas configuraciones, complejas, en las que no se intentan establecer proporciones o magnitudes específicas de representatividad (Moreno, Redondo, Morales, Jontef y Torres Salazar, 2003, p. 134).

Esto quiere decir que no hay intención de representar cabalmente a toda la élite política y cultural de la Argentina de fines de siglo XIX y principios de siglo XX a través de la elección de determinados representantes como unidades de análisis, sino de considerar que su trabajo, con las particularidades de cada caso, fue producido al interior de las esferas del Estado nación, y que si bien tampoco es válido afirmar que este se haya expresado históricamente de manera unívoca, sí es posible, a partir del análisis de los discursos seleccionados, aproximarse a las nociones de identidad nacional que circulaban de modo hegemónico durante el período histórico seleccionado, coincidente con la etapa de consolidación del aparato estatal, y al mismo tiempo al modo en que era caracterizada la figura del migrante externo.

Forman parte del corpus de textos analizado las obras “La restauración nacionalista” de Ricardo Rojas, “Las multitudes argentinas” de José María Ramos Mejía y “Sociología argentina”, de José Ingenieros. Las fuentes a partir de las cuales se reconstruyeron las representaciones sociales de miembros de la institución educativa fueron materiales surgidos de grupos de discusión y entrevistas en profundidad con docentes y directivos.³

La totalidad del material empírico se analizó con auxilio del software de procesamiento de datos cualitativos ATLAS.ti, siguiendo el abordaje propuesto por la Teoría Fundamentada de Corbin y Strauss (2002), metodología que permite reconstruir el camino seguido en la interpretación de los discursos. El procedimiento consiste en realizar un análisis integral de todo el material mediante un proceso de codificación en distintas etapas. Si bien aquí se presentan como sucesivas, en la práctica estas se solapan y realizan de modo simultáneo, y siempre provisorio. Se trata de un largo proceso que implica interpretar y reinterpretar constantemente. Según los autores de la Teoría Fundamentada, la finalización del análisis se determina por lo que se denomina *saturación teórica*, instancia en la cual durante la codificación ya no emergen propiedades, dimensiones o relaciones nuevas para las categorías. Tengamos en cuenta, no obstante, que construimos el dato a partir de la información empírica como “representación —teórica— de aquella realidad que fuera interpelada” (Cohen y Gómez Rojas, 2019, p. 32) por lo que no es posible definir este criterio de saturación de modo unívoco y universalmente válido, ya que no se trata de una receta sino de uno de los modos posibles de analizar el material y producir los datos.

La construcción de categorías inicia con la *codificación abierta*, operación que permite identificar de manera general conceptos y sus correspondientes propiedades y dimensiones. De este modo, realizando una codificación línea a línea, los conceptos comienzan a agruparse bajo categorías rotuladas con un código de acuerdo a las similitudes encontradas. Señalan Corbin y Strauss (2002) que “una categoría representa un fenómeno, o sea un asunto, un

³ Los grupos de discusión fueron realizados en el marco del proyecto UBACyT S091 “*La discriminación hacia el extranjero como táctica de disciplinamiento social*” (IIGG – FSC – UBA) bajo la dirección del Dr. Néstor Cohen; y las entrevistas en profundidad, en el marco del PRII (FSC-UBA) “*Segregación social de los migrantes externos regionales: una aproximación comparativa de las representaciones sociales en las escuelas de la CABA*” bajo la dirección de la Dra. Romina Tavernelli y la co-dirección de la Dra. Anahí González.

problema o acontecimiento que se define como significativo para los entrevistados” (p. 136). Luego se realiza la *codificación axial*, que consiste en un reagrupamiento al interior de las categorías que permite diferenciar subcategorías que les añaden profundidad y estructuración. Algunas categorías se eligen como ejes y otras se enlazan a ellas permitiendo más precisión en la interpretación de fenómenos y brindando a los conceptos un mayor poder explicativo. En la etapa de *codificación selectiva* se refina e *integra* todo el análisis identificando de este modo algunas categorías centrales de la investigación, las más significativas. Estas cuentan con un gran poder analítico capaz de sintetizar todo el recorrido analítico; el resto de las categorías son capaces de relacionarse con ellas.

Representaciones sociales

La centralidad y potencia del concepto de representación social en el análisis sociológico puede dimensionarse a partir de la caracterización que Moscovici ofrece en el célebre texto “El psicoanálisis, su imagen y su público”.

Entidades casi tangibles [que] circulan, se cruzan y se cristalizan sin cesar en nuestro universo cotidiano a través de una palabra, un gesto, un encuentro. La mayor parte de las relaciones sociales estrechas, de los objetos producidos o consumidos, de las comunicaciones intercambiadas están impregnadas de ellas. Sabemos que corresponden, por una parte, a la sustancia simbólica que entra en su elaboración y, por otra, a la práctica que produce dicha sustancia (Moscovici, 1979, p. 27).

En línea con lo planteado por el autor, las representaciones sociales son productos mentales cuya constitución está orientada por un sentido práctico que, una vez puesto en ejecución, colabora en su producción. Es decir, es en la misma experiencia que los sujetos elaboran sus representaciones sociales. No obstante, no es únicamente el presente sino también elementos provenientes de la historia, la tradición, la educación los que forman parte de su contenido. Por ese motivo, analizar de qué modo determinadas huellas históricas e ideológicas las

constituyen permite echar algo de luz sobre cómo se concibe la identidad nacional y los vínculos interculturales en la actualidad.

Sin embargo, las representaciones sociales de docentes y directivos en la actualidad no pueden ser nunca la transcripción y reproducción directa de aquellas huellas, de aquellos modos históricos de concebir la identidad nacional, por más persistencia que estas puedan tener. Al mismo tiempo, el lugar institucional que ocupan docentes y directivos resulta fundamental en este análisis en particular, dado que estos son abordados en su calidad de agentes de la escuela en tanto institución estatal. No obstante, esto no implica la búsqueda de una especie de “voluntad” estatal única y completamente definida que se expresaría en sus discursos, por más gravitación que la institución educativa sea capaz de generar en los agentes que la integran. Sus representaciones sociales están producidas en un contexto social, en el cual su rol como parte del sistema educativo —a pesar de ser el único que tenemos en cuenta en este análisis— es solo uno de los múltiples que desempeñan en su vida cotidiana, por lo que no es posible asumir que a través de ellos habla, sin mediaciones, la institución, ni que sus representaciones sociales están íntegramente compuestas por nociones que se desprenden de su pertenencia institucional. Sin embargo, la estructura social no deja de imponer sus condiciones, razón por la cual es posible considerar que determinadas representaciones sociales frecuentes atraviesan sus discursos.

Las representaciones sociales involucran aspectos psicológicos y sociales; y comportan a su vez una dimensión simbólica y una práctica, en tanto no solo interpretan, sino que además en ese acto *construyen* lo real. Su aspecto práctico radica en que funcionan como “guías para la acción”, la comunicación, la producción de comportamientos, al mismo tiempo que dan sentido a estos, es decir, que permiten comprender y dominar el entorno. La representación no es meramente reproductiva, sino que tiene capacidad de modificar la relación de los sujetos con el medio en el mismo proceso de producción de comportamientos.

“Representar un objeto es al mismo tiempo conferirle la categoría de un signo, conocerlo haciéndolo significativo” (Moscovici, 1979, p. 42) y en ese mismo acto de conocimiento, “el que conoce se coloca dentro de lo que conoce” (p.43), y sujeto y objeto se modifican mutuamente. El sujeto no es un simple teatro donde se interpretan piezas independientes a él, sino que él es actor y a veces, autor (Jodelet, 1986).

Su especificidad radica en este doble carácter, se experimentan individual y psíquicamente, pero su producción se realiza colectivamente y permite “dar sentido a un hecho novedoso que produce una figura en los significados culturales disponibles (Moscovici, 2001a)” (Carretero y Castorina, 2010, p. 14).

Dos procesos intervienen en la elaboración de una representación social: la objetivación y el anclaje (Jodelet, 1986). Estos permiten comprender la interrelación de los aspectos psicológicos y sociales, y de qué modo lo social transforma un conocimiento en representación, y cómo, al mismo tiempo, esta representación transforma lo social.

La objetivación es la operación por medio de la cual es posible hacer concreto lo abstracto; materializar un esquema mental, “duplicar una imagen con una contrapartida material” (Moscovici, 1979, p.75). En cuanto al anclaje, refiere a la integración cognitiva de este nuevo objeto al sistema de pensamiento preexistente, “y a las transformaciones derivadas de este sistema, tanto de una parte como de otra” (Jodelet, 1986, p. 486). Se produce un contacto entre una novedad, por un lado, y un sistema de representación preexistente, donde se anclará este nuevo objeto. Esta particularidad de la representación social le confiere una característica específica; tener capacidad creadora y renovadora, y al mismo tiempo ser rígidas y permanentes, con tendencia a cristalizarse de modo duradero. El anclaje, en relación dialéctica con el objeto, permite no solo integrarlo y conferirle un significado, sino también interpretar la realidad a través suyo y orientar así la conducta. De este modo, la representación es capaz no solo de expresar una relación social sino también de contribuir a su constitución.

Por su parte, Abric (1994) señala que las representaciones funcionan como un sistema duradero de interpretación de la realidad que rige las relaciones entre los individuos con su entorno físico y social, ya que determinará sus comportamientos o sus prácticas. Se trata de una “visión funcional del mundo que permite al individuo o al grupo conferir sentido a sus conductas, y entender la realidad mediante su propio sistema de referencias” (p. 13). El autor reconoce en ellas algunas funciones específicas: permiten entender y explicar la realidad (*función cognitiva*), permiten a los individuos elaborar una identidad personal y social y situarse en el campo social (*función identitaria*), conducen los comportamientos y las

prácticas produciendo un sistema de anticipaciones y expectativas (*función de orientación*) y permiten justificar a posteriori las posturas y los comportamientos (*función justificadora*). Es este carácter performativo de las representaciones sociales y su potencial clasificatorio el que mayor interés reviste en el presente análisis. Nuestro objetivo es desentrañar qué elementos y significados conviven caótica y contradictoriamente en ellas— en este caso, pesquizando las mencionadas huellas históricas e ideológicas— recordando que los discursos a partir de los cuales reconstruimos las representaciones sociales son prácticas exentas de un significado definitivo y una racionalidad plena, pero integradas por núcleos representacionales que tienden a ser estables y duraderos.

Hacia una definición de la identidad nacional

La identidad, concepto polisémico y de difícil precisión, remite a un “proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 1998, p. 28).

En función de su carácter de construcción, la identidad nacional, específicamente, no puede remitir nunca a un pretendido “ser nacional” cuyas características son únicas, estables y definidas de una vez para siempre. Nada en el “modo de ser argentino” una naturalmente a quienes son considerados parte de la nación. La identidad no puede inferirse de rasgos objetivos del grupo nacional al que hace referencia, sino que en su definición cobran vital relevancia distintos mecanismos y operaciones que coadyuvan en la producción y reproducción de una conciencia nacional y que hacen que determinados atributos (idioma, territorio, costumbres, tradiciones, descendencia común, rasgos fisonómicos) —ninguno de ellos esencial (Pérez-Agote, 1993)— se erijan por sobre el resto. Es decir, la identidad no refiere a una diferencia *a priori*, sino que esta debe establecerse posteriormente como su parte constitutiva.

Otro de los rasgos constitutivos de la identidad nacional es su carácter relacional, ya que en este proceso de referencias sociales y operaciones de categorización se organizan representaciones de sí y de la sociedad (Dubet, 1989), esto es, representaciones construidas y referenciadas en un “nosotros” y en un “otro”, en la “relación entre uno mismo y lo ajeno”

(Balibar, 2005, p. 61). Asimismo, se trata de una construcción histórica en tanto “se construye dentro de un campo de valores sociales, de normas de comportamiento y de símbolos efectivos” (Balibar, 1988, p. 146).

Los atributos que se erijan por sobre el resto para definir una determinada identidad en un período histórico concreto son variables y contingentes, por eso, es posible afirmar que la identidad, en tanto construcción social e histórica, más que a un sustantivo, remite a un proceso relacional.

El tratamiento que una sociedad brinda a la diversidad étnica y nacional al interior de su territorio (y la mirada que la misma construye acerca del sujeto migrante) contribuye a la formación y reproducción de una determinada idea de nación y de identidad nacional. A su vez, el modo en que esta identidad se moldea y construye históricamente condiciona la forma en que se desarrollan los vínculos interculturales. Es decir, ambos conceptos se retroalimentan y definen mutuamente.

El acto clasificatorio en sí mismo, no obstante, y pese a su carácter arbitrario, resulta inevitable para vincularnos con el mundo —señala Pacecca (2001) recuperando a Lévi-Strauss. Pero lo que no debemos olvidar es que toda clasificación constituye un terreno de disputa en el que no todos los actores tienen el mismo peso ni la misma capacidad de imponer visiones del mundo. En ese sentido, al analizar las formas sociales e históricas que la noción de identidad nacional ha adquirido en la historia debemos tener en cuenta que estos no se producen en un vacío histórico. Que sean contingentes y variables no significa que no tengan sustento material. Implican un determinado estado de las relaciones de poder y propician la construcción de relaciones interculturales como relaciones de dominación donde desde la sociedad receptora (y a través de distintos mecanismos) se establece la amplitud de la frontera y los criterios de exclusión o inclusión del otro, según el caso.

Este carácter contingente y susceptible de transformación que reviste la identidad nacional no impide, además, que esta tienda a ser experimentada por los connacionales como la manera única y natural de habitar el mundo. La referencia a algo intrínseco a ella misma se vive con una realidad tal que resulta difícil la conciencia plena de su carácter de construcción. Y allí radica su fortaleza. El acto de imposición queda velado de modo tal que esta ilusión es capaz de generar efectos de realidad y de clasificar poblaciones.

Para que esta construcción sea eficaz es necesario que todas las diferencias de aquellos quienes integran la nación sean, no necesariamente eliminadas, pero sí supeditadas a una división superior, que resulta irreductible y que tiene mayor potencia que otras; la diferencia entre “nosotros” y los “extranjeros”. Aquí surge con centralidad el concepto de etnicidad ficticia (Balibar, 1988) en tanto uno de los elementos que permiten articular una determinada idea de identidad nacional.

Esta refiere a la comunidad formada por el Estado nacional e intenta ilustrar de qué modo, conforme las formaciones sociales se nacionalizan, sus integrantes se “etnifican” y “quedan representadas en el pasado o en el futuro *como si* formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende a los individuos y las condiciones sociales” (Balibar, 1988, p. 149).

El proceso de construcción del “crisol de razas” en Argentina

Cohen (2009) propone un modo de abordaje sociológico de los vínculos interculturales – y de la identidad nacional que se inscribe en su trama – que parte de cuatro factores que dan lugar a un complejo proceso social: las huellas históricas e ideológicas que hacen a la identidad nacional de la sociedad como totalidad; el Estado que implementa políticas para administrar la diversidad étnica y nacional (por medio de la escuela como políticas socializadoras, por medio de la justicia como políticas sancionadoras de los ilegalismos, por medio de las fuerzas de seguridad como políticas represivas y por medio de los organismos de gobierno, como políticas reguladoras de las diferencias); los mercados nacionales e internacionales como reproductores del sistema capitalista; y los medios de comunicación que reproducen y legitiman la naturalización de este proceso. En este artículo el foco está puesto en los primeros dos factores mencionados.

Por huellas históricas e ideológicas nos referimos a las reminiscencias reconocibles en la actualidad de imaginarios, imágenes y discursos construidos como hegemónicos en el pasado y que han logrado imponerse, reproducirse y sobrevivir. Con mayor o menor potencia y fortaleza, estos son capaces de dejar su marca y condicionar – sin por ello determinar por completo – el modo en que se construyen las representaciones sociales. Una de las razones de su persistencia radica en que tienden a cristalizarse de modo duradero en las instituciones

y en los agentes que las integran y adquieren por ello una activa participación en la construcción de una determinada mirada sobre las migraciones recientes (aquellas llegadas a la Argentina desde la segunda mitad del siglo XX) y sobre la diversidad étnica y nacional en general.

Estas huellas hallables en la actualidad se encuentran atravesadas – y a su vez conforman – un código moral hegemónico. En el caso argentino, este se ha constituido a la par de la conformación del Estado Nación, estableciendo los criterios de normalidad y desviación, de ciudadano y extraño. La idea de código moral hegemónico refiere a la supuesta existencia de una comunidad nacional integrada, homogénea y homogeneizante, portadora de una “naturaleza moral unificada” (Benhabib, 2005). En un país fuertemente atravesado por el fenómeno migratorio, este código ha estado históricamente poblado de imágenes que, con variaciones históricas y especificidades, han tendido a la estigmatización del extranjero – o al menos, a la problematización de su presencia en el suelo nacional – alertando sobre el potencial peligro de las relaciones interculturales para la integridad de la identidad nacional. (Cohen, 2009). El modo en que se tramitó la diversidad étnica y nacional ha tendido a una búsqueda casi obsesiva por definir qué es lo nacional y lo propio, y, por oposición, qué es lo ajeno y lo extraño al “verdadero ser nacional”. De este modo, el código moral entendido como estrategia que desde la sociedad receptora se emplea para licuar la diversidad, ha funcionado como una frontera delimitadora de un “nosotros” nacional y un “otro” excluido y extraño. Este “nosotros” tiende a convertirse en una de las identidades más hegemónicas, adquiriendo mayor preponderancia que otras posibles (religiosas, políticas, económicas, entre otras).

La exposición del concepto de identidad nacional nos enfrenta al siguiente interrogante, ¿cómo pensar el caso argentino desde una mirada sociológica que tenga en cuenta las regularidades del funcionamiento del aparato estatal, pero a la vez las especificidades del contexto y la historia nacional? Al respecto, recuperamos el esclarecedor concepto de *formaciones nacionales de alteridad* (Segato, 2007), que permite analizar el modo particular en que en Argentina la élite fue moldeando y construyendo la identidad nacional y la imagen y figura del otro, reconociendo el papel del Estado en la producción de la diferencia y la alteridad, sin dejar de lado una mirada macro que dé cuenta del funcionamiento institucional.

Solamente dentro de un cuadro de “formación nacional”, en tanto matriz idiosincrática de producción y organización de la alteridad interior de la nación, es posible hablar del racismo y formas de prejuicio y discriminación étnica inherentes a ese orden particular, acuñado en una historia propia (Segato, 2007, p. 29).

Es así que cuando pensemos las condiciones de producción de determinados discursos, en este caso, discursos políticos contruidos entre fines de siglo XIX y principios del siglo XX, resulta fundamental tener en cuenta en qué condiciones y en que matriz nacional fueron producidos.

La Argentina de fines de siglo XIX ha ingresado a la modernidad y hasta 1914 va a ser testigo de una extraordinaria expansión económica. Controladas las rebeliones civiles, superados los enfrentamientos entre facciones y lograda su expansión territorial definitiva gracias a la efectiva, sanguinaria y autodenominada “Conquista del Desierto”, el Estado de 1880, finalmente y luego de un extenso y agitado proceso de disputas y acuerdos fallidos, ha logrado un alcance nacional con un aparato institucional consolidado y una incorporación a la economía mundial cada vez más profunda. La élite gobernante se encuentra ahora ante el apremio de construir y extender una determinada idea de nación entre una población sumamente heterogénea.

En este contexto, el fenómeno migratorio se erige en una temática central, lo que no implica que sea novedoso. La historia muestra cómo los desplazamientos poblacionales se producen al margen de las voluntades de los gobiernos y las clases dirigentes, y que estos, más allá de su magnitud, cuantificación e importancia socioeconómica, se remontan a varios siglos atrás. Halperin Donghi (1976) refiere a que previo a la Batalla de Caseros la inmigración sostenida ya se encontraba en marcha. Devoto (2003), por su parte, señala el año 1830 como punto de partida de una larga y sostenida migración europea, por lo que la caída de Rosas no representa en ese aspecto un punto de inflexión. Incluso, ya desde los años inmediatamente posteriores a 1810, desde el bando unitario surgen voces que ven en la inmigración un recurso eficaz para la prosperidad nacional. Ya para 1854 la mitad de la población económicamente activa de la ciudad está compuesta por extranjeros (Halperin Donghi, 1976).

Lo importante aquí es tener en cuenta que este gran crecimiento de la segunda mitad del siglo XIX va acompañado de una política estatal activamente pro-inmigratoria que además de considerarla un medio de agilizar el crecimiento demográfico y de obtener mano de obra, también la concibe capaz de consolidar la influencia civilizadora de Europa, mejorando a la población nacional mediante la mezcla. De este modo, el capital y trabajos europeos permitirían “crear una comunidad civilizada en el remoto rincón del mundo que es el Río de la Plata (Halperin Donghi, 1976, p. 449). Esta élite, que vio en la migración la solución a los problemas de la nación y la posibilidad de “germinar una nación moderna (...) en el desierto cultural y geográfico argentino” (Pacecca, 2001, p. 7) comienza, a fines de siglo XIX, a advertir las fisuras de su proyecto.

Halperin Donghi (1976) señala que esta diferencia entre expectativas y resultados se debe a que existía una fe apriorística en los beneficios de la inmigración, fundada en parte en la experiencia provista por la migración posterior a 1810, de un número reducido, compuesta por una migración de élite no hispánica, poco numerosa, muy distinta a la migración de masas posterior. En coincidencia con esta apreciación, Pacecca (2001) considera que la caída de esta confianza plena en la migración también se debe a la “cita a ciegas” que con la inmigración europea tenían los sectores hegemónicos” (p. 7), ya que la figura del inmigrante contenida en la Ley N° 817 de Inmigración y Colonización (aprobada en el año 1876 y conocida posteriormente como Ley Avellaneda), está basada en una imagen fantasmática, en una idea, un proyecto, más que fundada en las características concretas de los inmigrantes que vendrían. Si bien esta herramienta normativa es un modo de construir al migrante en un problema sobre el que se debe gestionar, la construcción de una imagen negativa en torno a su figura se construye *a posteriori*, al chocarse esta imagen idílica con los verdaderos contingentes migratorios. La percepción de la migración europea como portadora del progreso, no obstante, ha calado hondo en el imaginario nacional y se ha constituido en una representación que pervive hasta nuestros días.

La Argentina fue el país que mayor cantidad de población extranjera atrajo en relación con su población nativa. El censo de 1895 arroja que más de la mitad de los habitantes de la Ciudad de Buenos Aires son extranjeros, en su mayoría italianos y españoles (Terán, 2008); y que los extranjeros representan ya el 25% de la población total (Pacecca, 2001).

Predominantemente hombres jóvenes, artesanos, jornaleros, obreros no calificados o campesinos, los migrantes se instalaron principalmente en las provincias más ligadas a la explotación agropecuaria (Buenos Aires, Entre Ríos, Santa Fe).

Sin embargo, las ideologías políticas y las experiencias sindicales y de lucha de clases también viajan en los barcos que arriban desde el *viejo* continente. De este modo, y ante la alarma que esto genera, las opiniones de la élite en torno a la migración comienzan a teñirse de apreciaciones desde asimilacionistas hasta xenóforas, pese a que la insistencia en su potencial civilizador y modernizador no desaparece en absoluto.

La migración real, entonces, acelera la constitución de la “cuestión nacional” en una preocupación central. Ante una sociedad heterogénea, con un Estado nación tardíamente consolidado y con una vasta presencia migratoria urge en la clase dirigente la necesidad de “fabricar” ciudadanos y construir una identidad nacional.

En resumen, el origen de los migrantes que arribaron a nuestras costas no era el esperado por el proyecto de la élite política e intelectual nacional, pues no venían de la “Europa civilizada” representada idealmente por los anglosajones, e introducían en el país ideologías extrañas al “ser nacional” (García Fanlo, 2010). Ante esta crisis de expectativas (Devoto, 2003), las masas de migrantes comienzan a ser percibidas por la clase dirigente como un peligro inminente, dada su capacidad de organización y movilización política.

En vez de incorporarse obedientemente a la sociedad que los recibía, los inmigrantes fundaban sindicatos, o convertidos en la nueva burguesía, competían por el poder económico perteneciente a las familias de la oligarquía criolla. (Nouzeilles, 2000)

Ante la posibilidad de la agitación plebeya, las propuestas desde el Estado y la élite serán heterogéneas, pues el mito civilizador asociado a la inmigración “era casi más fuerte que los prejuicios” (Devoto, 2003). Así es como las Leyes de Residencia y Defensa Social, de 1902 y 1910 respectivamente, constituyen la respuesta represiva que, en articulación con la educación nacional, la reforma militar (mediante la instauración del servicio militar

obligatorio), y la reforma política (instauración del voto obligatorio mediante la Ley Sáenz Peña) procuran disciplinar estas indómitas presencias.

Dentro de este proyecto nacionalizador que cobra vital impulso a fines de siglo XIX y principios del siglo XX, la escuela se convierte en un bastión indiscutible en tanto fue una de las instituciones protagonistas en esta ardua empresa de forjar el “ser nacional” en un territorio fuertemente atravesado por el fenómeno migratorio. En su labor de producción y reproducción del modelo intercultural dominante (Cohen, 2009), la institución educativa fue clave en el establecimiento de “un sentido común acerca de lo que significa ser argentino” (Romero, 2004, p. 24), labor que continúa desempeñando en la actualidad.

Es innegable que las mutaciones que tanto la globalización como la consolidación del modelo neoliberal han desencadenado en la configuración del sistema económico mundial provocaron un cambio en el rol de los Estados nación, tanto al interior de sus fronteras como en su articulación a escala planetaria, con las particularidades y especificidades de cada caso. Estos cambios, por supuesto, impactan en la capacidad estatal para construir y reproducir identidades. En el caso argentino, y en un contexto que ha sido caracterizado como de “destitución del Estado Nación como modalidad hegemónica de organización de los pueblos” (Grupo doce, 2001, p. 8), la escuela y sus funciones no pueden permanecer inalterables, en tanto sus bases se han modificado. Sin embargo, es posible afirmar que el rol del Estado en tanto productor de diversidad, esto es, en tanto actor capaz de definir un “nosotros” y, en consecuencia, un “otro”, (Segato, 2007) continúa vigente; y la escuela —espacio estatal históricamente privilegiado para esta llevar a cabo esta definición —es terreno apropiado para analizar actualmente cómo perviven, cristalizadas, huellas históricas e ideológicas de larga data que colaboran en el trazado y perpetuación de esta frontera, y abonan el modo en que se construyen actualmente las representaciones sociales en torno a la identidad nacional, las relaciones interculturales y la figura del migrante externo.

Si en el plan civilizador de la generación del 80 el dispositivo público educativo, la “educación patriótica”, se constituyó en centro de la red de poder estatal (García Fanlo, 2010) consolidando su rol estratégico en la constitución y reproducción de una determinada idea de nación, actualmente la escuela continúa siendo una de las instituciones a través de las cuales el Estado administra la diversidad cultural, étnica y nacional, entendiendo esta función

como la capacidad de “disponer, organizar y distribuir recursos materiales y actuar sobre personas, en este caso sobre las personas que interactúan en ambas instituciones, a partir de decisiones que afectan las voluntades, ideas y/o acciones de esas personas.” (Cohen, 2014, p. 16). En su seno se concretizan parte de la acción estatal sobre las poblaciones migrantes, definiéndose de los espacios que están destinados a ocupar en la sociedad.

Breve introducción a los autores

En el contexto de fin de siglo descripto, las preocupaciones en torno a la “cuestión nacional” se cuelean en las reflexiones de la élite intelectual de la época. Convocada por el mismo Estado a ocupar un lugar fundamental en esta empresa de “crear la nación”, aboca sus esfuerzos a dar cuenta de los problemas o efectos del proyecto de 1880.

Una de las corrientes de pensamiento que emergerá como hegemónica en este período, no solo en Argentina sino en todo América Latina, es el positivismo. En el caso argentino, sus exponentes persiguen una articulación teórica que permita dilucidar las lógicas del proceso de modernización en ciernes y que encuentra asidero en un entramado institucional – educativo, sanitario, militar y jurídico– organizado desde el Estado. Para el positivismo, conocer los fenómenos y establecer leyes científicas sobre su funcionamiento es clave para poder dominarlos. Puede decirse que el positivismo constituye un movimiento cultural de constitución de la nación, y en esa tónica, la interpretación del pasado nacional y la búsqueda de las claves para el futuro serán algunas de sus obsesiones.

José María Ramos Mejía y José Ingenieros son dos de los máximos representantes de esta corriente en el país. Sus primeras interpretaciones buscan arrojar alguna luz acerca de los efectos inquietantes del proyecto de 1880, al margen del optimismo y confianza que este despertaba entre el círculo intelectual de la época, cuyo entusiasmo con la modernización cultural y la expansión económica fue opacado en parte por la crisis financiera de 1890, que no obstante no interrumpió este espiral ascendente de crecimiento ni la percepción de la élite de haber alcanzado un régimen estable.

Ramos Mejía nació en Buenos Aires en 1849 y falleció en la misma ciudad en 1914. De procedencia patricia, el linaje de su familia provenía de la época colonial. Doctorado en medicina, especializado en patología nerviosa, entre sus múltiples cargos y obras se destacan

la creación de la Asistencia Pública de Buenos Aires, de la cátedra de Neuropatología, del Círculo Médico Argentino y del Departamento de Higiene. Ocupó además un cargo como diputado entre 1888 y 1892. Sin embargo, su cargo más importante fue la presidencia del Consejo Nacional de Educación entre 1908 y 1912. Publicado en 1899, en “Las multitudes argentinas” Ramos Mejía reflexiona sobre quiénes producen los acontecimientos políticos en el país; la génesis, el papel y desenvolvimiento de las multitudes en la historia nacional, el lugar de las masas migratorias, las diferencias entre las multitudes urbanas y rurales, entre otros tópicos.

Para Ramos Mejía no cualquier hombre puede ingresar en “estado de multitud”. El grado de racionalidad que portan los integrantes de la élite los hace inmunes a este estado; el hombre de las multitudes es un tipo particular, el “hombre carbono”.

Históricamente el hombre de las multitudes argentinas ha sido el individuo humilde, de inteligencia vaga y sistema nervioso relativamente rudimentario y escasamente educado, que percibe sentimentalmente y piensa con el corazón y a veces con el estómago. Este sujeto así reducido básicamente a sus funciones casi vegetativas es sin embargo capaz de agruparse en multitud tanto para protagonizar actos de barbarie como de heroísmo, sanguinarios o pídadosos según las circunstancias, pero cuyos componentes siempre requieren una alta capacidad combinatoria que naturalmente los define en las antípodas positivas de los hombres solitarios. (Terán, 1987, p. 21)

Especial atención dedica Ramos Mejía a la cuestión migratoria en su obra, razón por la cual se lo incluye en corpus de textos. Atento a la transformación social producida por la inmigración de masas, realiza una caracterización de la figura del migrante y los tipos desviados que se basa, sin lugar a dudas, en conceptos provenientes del darwinismo social, como los de lucha por la vida y supervivencia del más apto. No obstante, es posible hallar en su discurso, al mismo tiempo, una mirada asimilacionista, de “integración paternalista”. Aún con contradicciones, complejidades, y peligros, los inmigrantes sí tienen un lugar en la nación

y en el proyecto modernizador de 1880. De allí la importancia que tendrá la liturgia patriótica que ordenará instaurar desde su cargo estatal unos años después.

José Ingenieros es otro —si no el mayor— de los grandes exponentes de la criminología y el positivismo argentino. Nacido como “Giuseppe Ingegneros” en Palermo (Italia) en 1877, emigró a la Argentina a los ocho años y estudió en el Colegio Nacional de Buenos Aires. Médico criminólogo, Ingenieros no posee linaje patricio, capital económico ni político, por lo que parte de su prolífica carrera es fruto de la movilidad social ascendente que estaba experimentando la Argentina de las últimas décadas del siglo XIX.

Los textos de Ingenieros elegidos para formar parte del corpus pertenecen a una obra titulada “Sociología Argentina”. Publicada en 1918, reúne producciones del autor en torno a la temática de la nacionalidad argentina y la cuestión migratoria desde la óptica sociodarwiniana de la superioridad de la raza blanca. En esta oportunidad, se trabaja específicamente con la primera, “La evolución sociológica argentina” que reúne a su vez textos publicados entre 1887 y 1908, y la cuarta, “La formación de una raza argentina”, de 1915.

Una de las razones por la que Ingenieros se incluye en el corpus de textos, de modo similar al resto de los autores seleccionados, radica en que se trata de una personalidad sumamente ligada a sectores oficiales, miembro de una élite al servicio estatal. No es en vano señalar que entre 1905 y 1906, durante una estadía en Europa, Ingenieros fue secretario de Julio Argentino Roca, emblema del liberalismo oligárquico latifundista.

La mirada medicalizante y organicista de la sociedad, presente tanto en Ramos Mejía como en Ingenieros (quien fue discípulo de aquel) es recurrente en el lenguaje del positivismo argentino de la época. En esa tradición, Ingenieros lee las disfunciones del sistema capitalista como enfermedades sociales, y será la sociología científica, al mando de aquella “minoría del saber”, la responsable de brindar respuestas e intervenciones posibles para “curar” estos fenómenos mórbidos, “integrar el disenso”, y, de ser necesario, separar a los elementos patológicos. Las “enfermedades sociales” que ocurren en el mundo del trabajo, por ejemplo, pueden contrarrestarse con reformas en la legislación laboral. La solución al problema de la gobernabilidad no es la represión sino la educación y la mejora en las condiciones de vida de la clase obrera. Consideremos que, para Ingenieros, quien debió su ascenso social

específicamente a su capital simbólico y a su carrera intelectual, la élite encargada de dar forma al proyecto modernizador y llevar soluciones científicas a los gobernantes no se define como tal en función de su alcurnia o prestigio heredado.

En la matriz de pensamiento de Ingenieros existe una “unidad de lo real (monismo) que se transforma incesantemente (evolucionismo) por causas naturales (determinismo)” (Terán, 1987, p. 46). Los tres dogmas franceses, por consiguiente, son falsos. La libertad es una ilusión; la igualdad es contradicha por el postulado darwinista de las desigualdades naturales y la fraternidad, en tanto la vida es una lucha entre individuos por la naturaleza, también es una falacia.

En ese sentido, a lo largo de las páginas de las obras seleccionadas y mencionadas anteriormente, Ingenieros destaca la importancia del medio y la raza en la formación de la nacionalidad argentina, señalando que, en el proceso evolutivo de supervivencia del más apto, “la argentina reúne los cuatro factores: territorio vasto, tierra fecunda, clima templado, raza blanca” (Ingenieros, 1946, p. 79). Analiza los obstáculos que experimenta Hispanoamérica en alcanzar el progreso, adjudicándolo al desigual grado de civilización de las sociedades indígenas previas a la conquista, a la particularidad de la colonización europea en estas tierras y a las diferencias que ofrece el medio físico en toda la extensión de su territorio. En ese aspecto, el clima templado de la Argentina y el proceso de blanqueamiento en el que colaboró la presencia migratoria europea, ofrecen ventajas comparativas. (Terán, 2008). En Argentina “sigue prevaleciendo la variedad blanca europea localizada en las urbes, como promotora de la emancipación política y de la formación de la nacionalidad argentina” (Ferrás, 2005, p. 159).

La consideración de que la inmigración europea y blanca resulta un modo eficaz de contrarrestar la nefasta influencia de la conquista española no es una idea novedosa. Al margen de las contradicciones en el pensamiento de uno de los miembros más famosos de la Generación del 37, Sarmiento, tal como señala Halperin Donghi (1976), “anticipando una fórmula clásica, para el Sarmiento de 1841-1845, si España es el problema, Europa es la solución.” (p. 116)

Para contextualizar la obra de Ricardo Rojas, como así también la de Ingenieros, resulta ineludible la referencia al clima de época propio del Centenario de la Revolución de Mayo. A los ya referidos cambios acaecidos en el país fruto del proyecto modernizador, se suma una intensificación de la inquietud que la presencia extranjera en las urbes y la creciente organización del movimiento obrero genera en las élites dirigentes. Consecuentemente, se produce una escalada represiva y persecutoria que busca sofocar esta organización. En medio de este clima, la preocupación en torno de la identidad nacional también se profundiza, aunque es posible observar ciertos cambios en esta denominada “reacción nacionalista” y en el lugar que tiene la inmigración en el proyecto de nación. Recordemos que tanto en Ramos Mejía como en Ingenieros, a pesar de la necesidad de controlarla, educarla y aislar sus elementos patógenos, en su carácter blanco y europeo está la clave de la naciente raza argentina. En Ricardo Rojas, en cambio, se apela a otras fuentes.

Una de ellas es el hispanismo. En esta “generación del 900”, a contramano de los hombres de la Independencia, de la Generación del 37 y de la Generación del 80, se produce un intento por recuperar la tradición hispánica (Terán, 1987). Ricardo Rojas nació en Tucumán en 1882, pero tempranamente se mudó a Santiago del Estero, donde cursó la escuela primaria y secundaria. Su padre, de ascendencia humilde, llegó a gobernador de la provincia y luego a senador nacional. A su muerte, Rojas, de 16 años, se instaló en una Buenos Aires heterogénea, donde conoció el fenómeno migratorio y, siguiendo el mandato familiar, inició sus estudios en la Facultad de Derecho. Incorporado al ambiente de la *bohème* porteña, abandona sus estudios y decide dedicarse con intensidad al periodismo, la docencia y la literatura.

Rojas llegó a ser Rector de la Universidad de Buenos Aires entre 1926 y 1930. Con posterioridad al golpe militar que derrocó a Hipólito Yrigoyen, encabezado por el teniente general José Félix Uriburu, se incorporó al radicalismo (Pulfer, 2011).

La Restauración nacionalista es la obra elegida para formar parte del corpus de textos. Publicada en 1909, surge de una misión oficial que, en 1907, durante la presidencia de Figueroa Alcorta, el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública le encarga a Rojas. El objetivo es estudiar los sistemas de educación histórica en las escuelas europeas, por lo que a lo largo de la obra se dedica, por un lado, a exponer su teoría de los estudios históricos, y

por otro, a describir los sistemas de enseñanza histórica de Inglaterra, Francia, Alemania, como así también de la Argentina para finalizar con una propuesta de “restauración histórica” de los planes de estudio que junto con un proyecto de control estatal a la libertad de enseñanza permitirá la “conformación de conciencia de pueblo en una población heterogénea” (Ferrás, 2017, p. 60). La enseñanza de la historia y de la lengua nacional, específicamente, serán claves en este proceso de asimilación.

El diagnóstico del que parte Rojas y el nuevo nacionalismo que representa, implica “algo más que una receta de control social” (Halperin Donghi, 1976, p. 480). La apertura de la Argentina al mundo y los vertiginosos cambios que esta ha experimentado hacen que, en medio de un clima de hostilidad entre países, el sistema de valores dominantes esté guiado únicamente por la conquista del éxito y el lucro individual, sin consideración por objetivos trascendentes y supraindividuales. Ante esta situación y ante la supuesta pérdida de la cohesión nacional, urge la necesidad de restaurar (¿o construir?) un sentimiento nacional.

En la obra, la necesidad de vigilancia estatal de la educación se vincula con su ataque a las escuelas privadas, consideradas elementos antiargentinos que contribuyen a la disolución nacional. El extranjero debe ser naturalizado, pero su identificación con su antigua nación constituye un rasgo de hostilidad. De ahí la necesidad de una educación nacional homogeneizadora a cargo de una escuela concebida principalmente desde su carácter de institución del Estado, y de la historia, eje en el estudio de las humanidades modernas, como fuerza política capaz de solucionar el excesivo liberalismo reinante en la enseñanza hasta el momento (Ferrás, 2017).

La identidad nacional, entre la esencia y el objetivo

En su análisis sobre el proceso de formación de la idea de nación, Balibar (1988) refiere que la identidad nacional aparece en el relato fundada en una doble ilusión que manifestaría una “personalidad nacional”: la de proyecto y destino. El proyecto implica la creencia de que “las generaciones que se suceden durante siglos en un territorio más o menos estable, con una denominación más o menos unívoca, se transmiten una sustancia invariable” (p. 136), mientras que la de destino, que su evolución era la única posible. Es decir, se trata de un mito de origen y de continuidad nacional, donde, retrospectivamente, las instituciones previas a la

forma del Estado nación aparecen, leídas desde el presente, como prenacionales, sosteniéndose así un “mito nacionalista de un destino lineal” (p. 137). Esta operación oculta el hecho de que el devenir histórico y los comienzos de una nación implican una sucesión azarosa de accidentes, múltiples instituciones y procesos contingentes. Al contrario de un esquema lineal de evolución, donde el modo en que se desarrollaron los acontecimientos era el único posible, el Estado tuvo (y tiene) a su cargo la tarea de “nacionalizar la sociedad”. Es decir, la “creación” de la nación está supeditada a la posibilidad de crear el pueblo correspondiente, o, mejor dicho, a “que el pueblo se produzca a sí mismo en forma permanente como comunidad nacional” (p. 146).

Esta doble ilusión remite a la noción de esencia, en contraposición a una identidad nacional expresada en términos de objetivo, como un destino no unívoco y necesario sino en tanto plan y propósito, revelando su carácter de construcción y, por ende, ficticia. Con ficción, tal como hemos señalado, no nos referimos meramente a un producto mental sino a una construcción performativa, capaz de hacer que el mismo acto de enunciación implique una acción creadora.

En los discursos políticos y en los de docentes y directivos es posible reconocer una noción ambigua de la identidad nacional que oscila entre dos representaciones sociales cuyos núcleos centrales remiten, por un lado, a la idea de esencia, y por otro, a la de objetivo. De este modo, hemos definido dos categorías centrales capaces de describir los modos en que se expresa la noción de identidad nacional en aquellos: *esencia nacional* y *objetivo patriótico*. En primer lugar, la recurrencia a términos tales como *alma*, *sustancia*, *sentimiento*, *personalidad*, entre otros, remiten a la manifestación de un “ser nacional” que encarna la esencia de la nación. Sin embargo, encontramos que esta misma caracterización se superpone con una concepción de la identidad nacional como producto en constante construcción y devenir. Así es como para Rojas las formas políticas y el contexto histórico pueden mutar, pero una corriente menos tumultuosa demuestra la existencia de una *sustancia intrahistórica* responsable de que el *alma nacional*, entendida como “unidad asombrosa del espíritu humano, en las diversas épocas y latitudes” (p. 72) persista de manera estable. En ella reside la clave de la identidad nacional, concebida como esencial y trascendente.

En su explicación de la importancia política que reviste la enseñanza del folclor, y la necesidad de incluirlo en los planes de estudio, Rojas dirá que él es responsable de definir

la persistencia del alma nacional, mostrando cómo, a pesar del progreso y de los cambios externos, hay en la vida de las naciones una sustancia intrahistórica que persiste. Esa sustancia intrahistórica es la que hay que salvar, para que un pueblo se reconozca siempre a sí mismo.” (Rojas, 2011, p. 72)

Esta sustancia intrahistórica que permanece igual a sí misma a través del tiempo no se encuentra completamente a salvo. De allí la advertencia del autor de la necesidad de “crear el alma de un pueblo” (p. 219) en una nación ya constituida.

Nuestra situación de pueblo nuevo y cosmopolita requiere del Estado argentino, hoy más que nunca, el culto de la tradición y la formación de un ambiente histórico nacional. (Rojas, 2011, p. 309)

Aquí observamos que se superpone y convive una referencia a la preexistencia de un alma nacional y al mismo tiempo a la necesidad de crearla. El culto a la tradición será uno de los modos de salvaguardar esta sustancia que constituye el alma del pueblo. En la restauración del *pasado histórico*, en la “luz profética de la historia” (p. 279), concebida como un sentimiento, una sustancia, algo inmemorial e inmutable, se encuentra entonces para Rojas una de las claves para crear un destino como nación homogénea.

Pero esta restauración del propio pasado histórico, debe hacerse para definir nuestra personalidad y vislumbrar su destino. Restaurar el espíritu tradicional, no significa, desde luego, restaurar sus formas económicas o políticas o sociales, abolidas por el proceso implacable y lógico de la civilización (...) Lo que este Informe preconiza es la defensa de ese espíritu, dentro y fuera de la escuela, dado que la educación histórica no se realiza solamente en las aulas y dado que *la*

Nación se funda, más que en la raza, en la comunidad de tradición, lengua y destino sobre un territorio común. (Rojas, 2011, p. 278)

De un modo similar, la referencia a un pasado perdido que es menester que la institución educativa restaure y valore resulta recurrente en las representaciones sociales de los docentes y directivos.

Yo creo que hay que hacer una revisión interna de cada uno y revalorizar lo nuestro; nuestra tierra, nuestras costumbres (...) *salir a buscar nuestras raíces* y enarbolarlas y sentirnos orgullosos *de lo que somos*. (Docente escuela primaria estatal de gestión pública)

En su relato sobre el modo en que Alemania ha logrado la “homogeneidad nacionalista y la disciplina patriótica que hoy constituye su prestigio” (p.143), Rojas elige citar unos pasajes de los *Discursos* del filósofo alemán Fichte:

Los hombres no forman una nación porque habiten más allá de ciertos montes o ríos, sino que ellos viven juntos, protegidos, si la suerte los favorece, por ciertos montes o ríos, porque, *primitivamente ellos eran una nación en virtud de leyes naturales de un orden superior*. Las fronteras materiales resultan de estas fronteras espirituales fijadas por la fuerza del espíritu humano. (Rojas, 2011, p. 149)

Es decir, Rojas refiere a una noción de comunidad nacional entendida en términos de comunidad natural (Balibar, 1988), donde *leyes naturales de orden superior* legitiman las fronteras materiales de una nación. Sin embargo, es necesaria una educación capaz de fomentar y sostener este patriotismo. Aún esencial y natural, no pareciera ser un destino inquebrantable. De ahí el lugar central que, como veremos, adquiere la educación nacional para el autor.

Se ha de educar en la escuela primaria la conciencia de nacionalidad; en la secundaria ha de razonársela poniéndola en contacto con el proceso general de la civilización; en el universitario se ha de investigar la verdad histórica, prefiriendo para ello los problemas y fuentes de la propia tradición nacional. (Rojas, 2011, p. 80)

Aquí, nuevamente, vemos que el autor señala que los esfuerzos educativos deben estar destinados a imitar el esfuerzo alemán. Sin embargo, dado que carecemos de elementos tales como una raza homogénea y un pasado remoto, hechos que nos diferencian de Alemania, donde el pueblo es anterior a la nación y preexiste espiritualmente a las instituciones políticas, es necesario que llevar adelante un acto de *creación* del alma del pueblo.

La peculiaridad de nuestra historia, desconcertante para cualquier estadista, consiste, por el contrario, en que, constituida la nación, esperamos todavía poblar el desierto y crear el alma de un pueblo. Este es nuestro problema más urgente. A él debemos subordinar nuestra educación. (Rojas, 2011, p. 219)

En otro pasaje de la obra, no obstante, existen referencias a que el sentimiento nacional, aún indefinido, preexiste a la creación de la nación.

Nuestra guerra de la Independencia cuajó en formas políticas y militares el sentimiento argentino, pero este sentimiento ya existía antes de 1810, con todos los caracteres naturales de la nacionalidad, bien que la conciencia criolla no acertara aún a definirlo. (Rojas, 2011, p. 234)

De este modo, el patriotismo, entendido como “sentimiento que nos mueve a amar y servir a la Patria” (Rojas, 2011, p. 60) conecta a las generaciones presentes con las pasadas, trascendiendo el ser individual y refiriendo a intereses colectivos; implica el amor a la tierra, al hogar familiar. Patria, entonces, resulta sinónimo de trascendencia, y eso es lo que hay que preservar, encontrándose el Estado a la cabeza de dicha tarea. El *patriotismo político*, no

obstante, se diferencia de estado de *patriotismo instintivo* en el que se encontraban los indios, en tanto implica un nivel superior de racionalidad, de toma de conciencia; “a medida que el hombre se civilice, ha de ser un sentimiento que se razone” (Rojas, 2011, p. 60)

Hé nos ya en el momento en que el patriotismo se razona mejor. El hombre sale del egoísmo primitivo, para entrar en un egoaltruismo fecundo. Sintiéndose demasiado transitorio, busca un objeto a sus esfuerzos, y les da por objeto la nación que ha de sobrevivirlo. Sucesor de los antepasados, conserva el patrimonio que ellos le legaran, y confía en que después de su muerte, otras generaciones continuarán su esfuerzo en una labor solidaria. (Rojas, 2011, p. 62)

Ramos Mejía (1899), por su parte, también refiere a la existencia de una sustancia concebida como *plasma germinativo*, esto es, como una fuente a partir de la cual, siguiendo su curso natural, se va desplegando linealmente la nacionalidad. Así como fue posible la transformación del mono en hombre,

la nacionalidad se va formando por el lento acarreo de elementos políticos, sociales y económicos de todo el mundo al molde preparado de este medio peculiar, en el que ya había un plasma germinativo, que la irá diseminando. Lo que hay que hacer es favorecer esa sedimentación y no contrariarla por bruscos e inusitados declives. (p. 215)

Aquí vemos como, aún con las diferencias propias de la disciplina en la que se desempeña Ramos Mejía y basándose en metáforas orgánicas, la identidad nacional también remite a una esencia, a una idea contenida como germen en el origen de la historia, a una personalidad nacional que

está en vías de formación cuando, como en el individuo, todo ese conjunto de sensaciones orgánicas que parten de todos los puntos del cuerpo han ido adquiriendo suficiente fuerza para llegar al *sensorium* y dar por el sentimiento del

conjunto una noción de la unidad que se viene dibujando: sentimiento de una nación como en el individuo el de un cuerpo, el de una persona. (Ramos Mejía, 1899, p. 59)

En este devenir, en esta “lenta y paulatina evolución” que hará emerger la nacionalidad, Ramos Mejía otorga una importancia fundamental a la *multitud*. Si bien en este trabajo no se realiza un análisis específico este concepto en el autor, es importante recuperar el papel les adjudica en la historia argentina y en la conformación de la nacionalidad. Más allá de los distintos tipos de multitudes, de la minuciosa descripción que realiza de la de la colonia y del virreinato, la de la emancipación y la de la tiranía, resulta fundamental detenerse en su potencial transformador. La búsqueda de leyes capaz de explicar el devenir histórico lleva a Ramos Mejía a desentrañar en el instinto patriótico de la multitud el sentimiento de la independencia.

La nacionalidad (...) no se indica en Francia sino bajo el reinado de Enrique IV. Se afirma de una manera vigorosa durante la revolución francesa, de donde sale por el choque y el roce violento de esas multitudes bulliciosas y sanguinarias para difundirse por toda la Europa con las guerras de la república y del imperio, que despiertan ese sentimiento en otros países donde apenas existía. Lo propio ha sucedido entre nosotros con la revolución de la independencia, y las multitudes que de ella surgieron fueron la amorce de ese sentimiento, *que es un instinto como el materno y el alimenticio más bien*, en toda organización política en su principio. (p. 334)

En el momento de la independencia, donde idea de la Argentina se encuentra aún indefinida, Ramos Mejía encuentra en la multitud, en la *masa innominada*, el germen de la nacionalidad. En ese sentido, el sentimiento nacional resulta un componente instintivo, natural, pre racional. Responsables las multitudes de haberlo “despertado”, en ellas reside para el autor la clave de la nacionalidad argentina. No obstante, como veremos, este mismo potencial puede comportar una amenaza si no logra ser adecuadamente encauzado.

La creación de una raza nueva en tanto proyecto a futuro, pero también como destino inevitable, refuerza su concepción evolucionista de la historia.

Percíbese en la historia argentina como dos fuerzas e influencias poderosas que partiendo de los litorales y del interior, con cierta unidad de dirección en la corriente, afluyen no de ahora, sino de mucho tiempo atrás, hacia este inmenso centro de la Capital fenicia y heterogénea todavía, pero futuro crisol donde se funde el bronce, tal vez con demasiada precipitación, de la gran estatua del porvenir: la raza nueva. (Ramos Mejía, 1899, p. 288)

No obstante, así como Rojas determina la falta de tradición en Argentina y la necesidad de crearla y cultivarla, de un modo similar Ramos Mejía considera que, a diferencia de Europa, donde el alma nacional

surge del inconsciente acarreo de ideas y sentimientos que trae al cerebro la tradición no interrumpida que se ha ido formando por influjos seculares y que dan a sus actos cierta unidad en el tiempo, imprimiéndoles en las diversas épocas de su vida cierta analogía de euritmia moral (p. 321)

En Argentina, si existe algo así como la tradición, ha sido interrumpida o *adormecida* por la inmigración. Es decir, la evolución de su curso natural ha sido contrariado.

El evolucionismo presente en el pensamiento de Ingenieros también lo lleva a concebir la formación de la nacionalidad como destino inevitable. Mediante la noción de nacionalidad natural, el autor da cuenta de la necesidad de que los grupos humanos hayan devenido en grupos nacionales.

En el mundo social las condiciones de la lucha por la vida son modificadas por el incremento de un factor propio de la especie humana: la capacidad de producir artificialmente sus medios de subsistencia. Ese hecho engendra otro no menos general: *la asociación de los hombres para la lucha por la vida, que lleva,*

naturalmente, a la formación de nacionalidades. De la familia a la tribu, de esta a la raza, de esta a la nacionalidad, se observa un proceso continuo de expansión y unificación. (Ingenieros, 1946, p. 73)

La forma nacional, en tanto estructura material, es la responsable de la conformación de sentimientos nacionales entre los hombres que la integran. Por lo tanto, si para Rojas existe un alma nacional que atraviesa una “historia interna”, al margen de los azarosos sucesos históricos, para Ingenieros “un tipo de sociedad definido, que tiene sus instituciones y sus costumbres propias, tendrá, pues, necesariamente, su mentalidad propia” (p. 27). Es decir, modos homogéneos de vivir, determinadas instituciones y costumbres engendran necesariamente una mentalidad nacional homogénea, capaz de ser portada incluso por inmigrantes argentinizados y por “los descendientes de la nueva inmigración colonizadora, que son ardientemente argentinos y asimilan rápidamente los rasgos esenciales de la mentalidad nacional.” (p. 72)

Este tipo de caracterización da cuenta de una identidad construida, no esencial, aunque sí determinista, y ligada al grado de *evolución mental* de cada sociedad humana.

La importancia que Ingenieros atribuye a la cultura y las costumbres como elementos que conforman una determinada identidad nacional, que sería por ello histórica, dinámica y de algún modo contingente, convive con la influencia determinante que atribuye al ambiente en términos biológicos y naturales. Esto resulta particularmente destacable en su descripción de la formación de la *raza argentina* o *raza neo-latina*.

El estudio genético de la nacionalidad argentina y de los países que la rodean - examen de su capacidad económica, política e intelectual, y de las condiciones del medio en que se desenvuelven, favorables a la aclimatación de las razas blancas-, permite considerar al *Rio de la Plata como el centro de irradiación de una futura raza neo-latina que se está formando en la zona templada de Sud América.*” (Ingenieros, 1946, p. 74)

Es decir, para Ingenieros el surgimiento de la nacionalidad puede ser explicado mediante leyes sociales independientes de las formas políticas e histórica. En estas leyes intervienen factores tales como la cultura y el trabajo, pero también el medio, el clima, y las características de la raza.

Esta consonancia de intereses, de sentimientos y de ideales, en un grupo de hombres que trabaja y piensa en un medio físico particular, es la base de una *nacionalidad natural, independiente, por cierto, de las contingencias que presiden a la división de la especie humanas en estados políticos*. La sociología y la política hablan idiomas diferentes; hay estados políticos sin homogeneidad de sus componentes, como Austria, y hay naciones homogéneas que no constituyen estados, como Cataluña. (Ingenieros, 1946, p. 435)

De este modo, y a través de leyes que se limitan a describir cómo en la lucha por la vida las desigualdades étnicas implican distintos niveles de evolución, y con ello, de civilización, produciéndose una selección natural donde sobreviven los agregados sociales mejor adaptados, Ingenieros es capaz de brindar una explicación de la superioridad de la raza blanca en general y de la nueva raza argentina en particular, una variación de la raza europea adaptada al territorio.

Cada agregado social lucha con los que coexisten en el tiempo y lo limitan en el espacio; los más fuertes vencen a los débiles. (...) Esa situación de hecho engendra en los pueblos y en los gobiernos sentimientos colectivos que le corresponden rigurosamente, como la sombra al cuerpo que la proyecta. Por eso creemos que *la creciente capacidad económica de la nacionalidad argentina lleva en sí los factores que producirán su unidad de espíritu y de ideales, como el esqueleto da forma al cuerpo y actitud a la persona*. (Ingenieros, 1946, p. 73)

Para Ingenieros, no obstante, la mirada está puesta en el futuro, y no en una sustancia inmemorial e intrahistórica como la referida por Rojas. La nacionalidad es para el primer autor un proceso en formación; ya que es en el porvenir donde se realizará y consolidará la argentinidad, esto es, la nueva raza argentina, compuesta por razas europeas influidas por la naturaleza argentina. Rojas, por su parte, con una visión más decadentista y pesimista, manifiesta la urgencia (y no la inevitabilidad) de que los esfuerzos aboquen a rescatar del pasado y de la unión con generaciones anteriores los elementos que permitirán salvaguardar la identidad nacional.

La nacionalidad es para Ingenieros, por tanto, un producto fruto de la evolución natural y la combinación de distintos factores biológicos y materiales que la han moldeado y están produciendo, en este territorio, un resultado específico, distinto al de otros países de América. La noción de objetivo que encontramos en Ingenieros, no obstante, se encuentra completamente atravesada por una idea de inevitabilidad y por una fe ciega en que el porvenir de la Argentina se encuentra irremediabilmente ligado a la grandeza.

Una tradición argentina existe; no es la indígena, no es la colonial. Nació con la nacionalidad misma; se enriqueció por obra de nuestros pensadores; aletea sobre las nuevas generaciones. Será el punto de partida para la germinación de los ideales ulteriores. Todos los que sintieron y pensaron la argentinidad hablaron del porvenir. Ningún pensador argentino tuvo los ojos en la espalda ni pronunció la palabra "ayer". Todos miraron al frente y repitieron sin descanso: "mañana". ¿Qué raza posee una tradición más propia para su engrandecimiento? (Ingenieros, 1946, p. 465)

En las representaciones sociales de docentes y directivos también es posible observar concepciones de la identidad nacional en las que se yuxtaponen en relativa armonía elementos considerados esenciales, por un lado, y aspectos que dan cuenta de su carácter de construcción histórica.

En la siguiente cita se alude a una plena conciencia del componente histórico de la identidad nacional, cuyo objetivo fue producir *argentinidad* y reducir la complejidad fruto de la diversidad y heterogeneidad constitutiva de la Argentina de fines de siglo XIX.

Es tan vasto este territorio que la verdad que conformar una identidad nacional es complejo, en un momento, cuando hubo necesidad por esta conformación del Estado Nacional, había muchos rituales de argentinidad...lo escolar, el izamiento de la bandera, la bandera de ceremonia, había cuestiones, los festejos del 25 de mayo y del 9 de julio. Hoy está más complicado ese tema. (Directora escuela primaria estatal de gestión pública)

Esta función de la identidad nacional, no obstante, también aparece como deseable en la actualidad, en tanto permite unir y amalgamar la diversidad que sigue siendo un componente del “crisol de razas”.

Identidad nacional...y como este crisol de razas. Porque no somos, nuestra identidad nacional no es una, yo creo que es un crisol de razas que están todas unidas bajo la bandera argentina. Eso es nuestra identidad. (Directora escuela primaria estatal de gestión pública)

La noción de la identidad nacional como unión con generaciones anteriores presente en Rojas pervive en las representaciones sociales analizadas, al igual que la idea de una sustancia, de una esencia que atraviesa la historia y permite la trascendencia de la nación. Sin embargo, y tal como se aprecia en la siguiente cita, esta idea convive con la posibilidad de que esa identidad no sea prescripta ni estable sino reconfigurada conjunta y colectivamente.

Por un lado, de sentirme portadora de una historia, una historia que no empezó conmigo, que hay un montón de gente atrás y por otro lado de decir... con quienes me toca vivir ¿qué puedo construir en conjunto? más que una serie de valores y

decir "bueno los argentinos debemos ser..." o " el argentino es..." (Directora escuela primaria estatal de gestión pública)

En la identidad nacional convive entonces el pasado y la historia de las generaciones anteriores, pero al mismo la proyección y el objetivo de un futuro común en constante transformación. También resulta recurrente cierta noción de que la identidad nacional que permitió *argentinar* a la población en los momentos de conformación del Estado Nación comportaba elementos preestablecidos, mientras que la identidad nacional actual resulta más porosa, permeable, y capaz de reconfigurarse y extender sus límites.

Pero hoy por hoy, si bien se traza una idea de ciudadanía argentina, también se tiene esta idea de que yo soy parte, el ser ciudadano argentino hoy en el 2017 no es lo mismo que en 1917. Ser argentino es ser otra cosa y *sentirse parte de, y no solamente que yo me tengo que acoplar a un modelo*, sino que soy parte de esa construcción, de la construcción de lo colectivo. (Directora escuela primaria estatal de gestión pública)

Yo creo que es una construcción que se va haciendo a lo largo de la historia de cada uno ¿no? sumado a las historias de todos los que están con vos. La identidad nacional es algo que se construye día a día, me parece, que tiene que ver con todo lo que nos identifica, ¿no? Con las costumbres, con el pasado que hemos compartido, con el presente, con nuestros anhelos como sociedad, con, que se yo, con nuestros cursos diarios, cotidianos, con los hábitos, no sé me parece que es como un gran colectivo de identidad donde vamos todos, y bueno cada uno va aportando y se va formando eso que es la identidad. (Directora escuela primaria estatal de gestión pública)

Aquí la identidad nacional, sin ocultar su carácter de construcción, resulta un factor con una potencia capaz unir a quienes la portan en una *trama mayor*, resultando un criterio de inclusión antes que de separación.

Si me siento con cierto placer de decir “bueno, igual todos somos portadores y pertenecemos a una trama mayor (...) me parece como ciudadana, como directora y lo que aspiro también en mis alumnitos/alumnitas es que puedan sentirse, además de aspirar a una sociedad que sea colectiva, que puedan inscribirse en un texto mayor. (Directora escuela primaria estatal de gestión pública)

Este *texto mayor* alude en cierto sentido a una sustancia inmaterial y superior que se ubica por fuera de las existencias individuales y es capaz de brindar cohesión.

A modo de cierre

Uno de los rasgos específicos de las representaciones sociales es su capacidad de contener en sí mismas la contradicción y sostener, pese a ello, un núcleo representacional concreto. Esto se debe a que

...son a la vez estables y móviles, rígidas y flexibles. Estables y rígidas porque están determinadas por un núcleo central profundamente anclado en el sistema de valores compartido por los miembros del grupo; móviles y flexibles porque son alimentadas de las experiencias individuales e integran los datos de lo vivido y de la situación específica, la evolución de las relaciones y de las prácticas sociales en las que los individuos o los grupos están inscritos. (Abric, 1994, p. 27).

Hemos señalado, tanto en las representaciones sociales de docentes y directivos como en las nociones de identidad nacional presentes en los discursos políticos de los representantes de la élite política argentina de fines de siglo XIX y principios de siglo XX, la existencia de una caracterización ambigua entre la identidad nacional entendida como una esencia, por un lado, y como un objetivo por otro.

Sin embargo, resulta llamativo que, en última instancia, esta identidad siempre remite a algún tipo de elemento *previo*, sea la tradición, el territorio, el idioma; aspectos que conforman un nosotros en el que el componente nacional se encuentra en primer lugar. No obstante, la

amplitud de este nosotros y la extensión de los límites de la identidad nacional sí se presentan como variables.

De cualquier modo, nos interesa destacar la capacidad que tienen estas representaciones de contener elementos contradictorios, incoherentes y heterogéneos, y aun así ser experimentadas como claras y congruentes a los ojos de los agentes que las producen. Esto les permite interpretar y aprehender los acontecimientos de la vida diaria con la menor contrariedad posible. De ahí el carácter racional y al mismo tiempo irracional de las representaciones sociales, y la posibilidad de tolerar e integrar contradicciones que parecieran ilógicas (Abric, 1994).

Tener en cuenta este aspecto resulta fundamental para evitar la búsqueda de explicaciones o significados completamente transparentes en ellas. Recordemos que atravesamos un “doble momento analítico” (Pérez-Agote, 1993), en tanto, siguiendo la máxima giddesiana de la doble hermenéutica, constituimos en objeto de estudio, y, por lo tanto, reinterpretamos, sentidos y modos de concebir el mundo social que los sujetos han construido previamente.

Bibliografía

- Abric, J. (1994). *Prácticas sociales y representaciones*. México D.F: Ediciones Coyoacán.
- Balibar, E. (1988). La forma nación: historia e ideología. En E. Balibar e I. Wallerstein. *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- Balibar, E. (2005). Las identidades ambiguas y ¿Qué es una frontera? En Balibar, E. *Violencias, identidades y civilidad*. Barcelona: Ediciones Gedisa.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Carretero, M y Castorina, J. (2010). *La construcción del conocimiento histórico*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Castells, M. (1998). *La era de la información. Economía, Sociedad y cultura. Vol 2. El Poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cohen, N. (2009). *Representaciones de la diversidad: trabajo, escuela y juventud*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas.
- Cohen, N. (2014). Dominación y migraciones externas. *Boletín Onteaiken*, (17). <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin17/art-cohen.pdf>
- Cohen, N. y Gómez Rojas, G. (2003). Los objetivos, el marco conceptual y la estrategia teórico-metodológica triangulando en torno al problema de investigación. En S. Lago Martínez, G. Gómez Rojas y M. Mauro (Coord.), *En torno de las metodologías: abordajes cualitativos y cuantitativos* (pp. 113-128). Buenos Aires: Proa XXI editores.
- Corbin, J. y Strauss, A. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Devoto, F. (2003). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- Dubet, F. (1989). De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto. *Estudios Sociológicos*, 7(21), 519-545. <http://www.jstor.org/stable/40420036>
- Ferrás, G. (2017). *Ricardo Rojas: nacionalismo, inmigración y democracia*. Buenos Aires: Eudeba.
- García Fanlo, L. (2010). *Genealogía de la argentinidad*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- Grupo doce (2001). *Del fragmento a la situación. Nota sobre la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Altamira.
- Halperin Donghi, T. (1976). ¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria y aceleración del proceso modernizador: el caso argentino (1810-1914). *Jahrbuch Fur Geschichte Von Staat Wirtschaft und Geselischatt Latinamerikas*. 13, 437-489. http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/mcheca/Jahrbuch_fr_Geschichte_Lateina_merikas_Anuario_de_Historia_de_America_Latina_Para_qu_la_inmigracin_Ideolo_ga_y_poltica_inmigratoria_y_aceleracin_del_proceso_m.pdf
- Ingenieros, J. (1946). *Sociología Argentina*. Buenos aires: Editorial Losada.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici (comp.), *Psicología social II*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Moreno, M., Redondo, A., Morales, N. Jontef, E. y Torres Salazar, M. (2003). La enseñanza de metodología de la investigación: el caso de las unidades de análisis. En S. Lago Martínez, G. Gómez Rojas y M. Mauro (Coord.), *En torno de las metodologías: abordajes cualitativos y cuantitativos* (pp. 129-140). Buenos Aires: Proa XXI editores.
- moscovici, S. (1979). *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul.
- Nouzeilles, G. (2000). *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.

- Pacecca, M (2001). *Migrantes de ultramar, migrantes limítrofes. Políticas migratorias y procesos clasificatorios. Argentina, 1945-1970*. Informe final del concurso: Culturas identidades en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2000/pacecca.pdf>
- Pérez-Agote, A. (1993). Las paradojas de la nación. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (61), 7-21. <https://doi.org/10.2307/40183615>
- Pulfer, D. (2011). *Rojas: educación y cuestión nacional en el Centenario*. Buenos Aires: UNIPE.
- Ramos Mejía, J. (1899). *Las multitudes argentinas*. Buenos Aires: Felix Lajouane Editor.
- Rojas, R. (2011). *La restauración nacionalista: informe sobre educación*. Buenos Aires: UNIPE.
- Romero, L. (2004). *La Argentina en la escuela*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Terán, O. (1987). *Positivismo y nación*. Buenos Aires: Puntosur.
- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1880-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

LA IDENTIDAD NACIONAL EN DISPUTA.

IMAGINARIOS SOCIO-ANTROPOLÓGICOS DEL ESTALLIDO SOCIAL EN CHILE. ¹

Andrea Aravena Reyes²

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” (18 de octubre de 2019). 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.

¹ El presente capítulo fue publicado en esta misma colección en el volumen *Tratamiento de la política y lo político a través de los Imaginarios Sociales*, sin embargo, por su relación con el objetivo del libro, los editores hemos decidido incluirlo también aquí.

² andrea.aravena@udec.cl

Introducción

El presente capítulo tiene por objeto analizar antecedentes que ayuden a comprender: 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 de salida de la crisis. Específicamente, abordaremos la reflexión a partir de la teoría de los imaginarios sociales, recurriendo a las nociones de identidad nacional, comunidad imaginada y estructura simbólica de ajuste, en busca de una respuesta plausible a la pregunta ¿Cuáles fueron los imaginarios sociales que se elaboraron en Chile en torno al “estallido social” del 18 de octubre de 2019? Trabajaremos en torno a tres alternativas posibles de imaginarios radicales, esto es, núcleos irreductibles de imaginarios y representaciones. Finalmente, interpretaremos 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 de 2020, y 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 neoliberales, el Chile de las últimas décadas ha vivido una profunda alteración de las subjetividades sociales, el desperfilamiento de la democracia representativa (Rosanvallon, 2007), instalación de incertidumbres e inseguridad social generalizada (Castel, 2010; Robles, 2000), y de 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 90. Junto a un descrédito profundo de que aquellos cambios y anhelos puedan realizarse desde o con los partidos y sistema político imperante (Güell y 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 y 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), 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 del sistema político y económico imperante, 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 del todo.

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 año 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), considerando los esquemas socialmente contruidos 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 cambio 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).

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 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 -heteronómica-, 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 virtud de este fenómeno, los imaginarios sociales están dotados de una historicidad y 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 político y 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).

“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 (*Idem*, 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” (*Idem*, 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, entonces, 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 el marco del llamado “estallido social” del 18-O, diferentes imaginarios radicales de la nación 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 mencionar aquellos contextos que permiten dotarlos de significado e interpretación.

Neoliberalismo, gubernamentalidad y estallido social

Hace un tiempo ya, 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 un contexto 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 neoliberal 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 (11 de septiembre de 1973 a 11 de marzo 1990), caracterizada por el autoritarismo político, la represión, la falta de libertades civiles y políticas y la instauración de un modelo de gubernamentalidad neoliberal 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 “gobernabilidad” 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 seno 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”. Éste, 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, descontento 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 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 una nueva 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 aprobó 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 las 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 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” (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 ellos mismos, hasta que la estructura pierde legitimidad (Giddens, 1984). 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 del orden estructural que afecta a un conjunto de pilares instituidos sobre los cuales ha estado básicamente configurada la anterior estructura simbólica de ajuste de la sociedad chilena (1920 en adelante aprox.), generando expectativas de cambios en ellos (Aravena y Baeza, 2015). Para efectos de este trabajo, coincidiremos con Baeza en que dicha crisis ha afectado a lo menos 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-, en lo que se ha observado como descrédito de la política, los políticos y las instituciones políticas.
- b) El mercado capitalista, con sus particulares formas economicistas y neoliberales de enfrentar cuestiones sociales.
- c) El individuo, como concreción subjetiva fundamental y como sujeto de derechos en sociedades liberales y en tanto promesa de la Modernidad misma, que no se sienten parte de 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.

A la luz de los acontecimientos desplegados a partir del 18-O, postulamos, además, 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 la integración social, toda vez que no ha sido entendida como un derecho, ni la gratuidad de la misma 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 políticamente y jurídicamente plausible en el Estado de derecho.

i) 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 derrumbre 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 Mega Visión, 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 de 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 tácito 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 de las instituciones frente a situaciones de injusticia efectivas y se hace un llamado, especialmente hacia La Moneda (palacio de gobierno), interpelando directamente 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 todes los chilenos y las chilenas...póngase los pantalones Presidente....o váyase de La Moneda” (TVN.....#buenosdíastvn: 22 octubre de 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 de control de los cuerpos (Foucault, 2006). 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”. 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, interpelan 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 llamada 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. En este caso estaríamos ante un escenario propicio al plebiscito y a la modificación de la constitución en las dos modalidades propuestas por el ejecutivo.

Escenario 3. Una 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 supuesto, 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 prestadoras 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 por lo tanto se replantee su matriz productiva, capaz de construir un modelo donde la solidaridad, la cooperación y la civilidad se impongan por 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 del año 2020, fue ratificada en un plebiscito nacional en el que casi el 80% de los votantes se inclinó por aprobar la fórmula de una nueva constitución bajo la modalidad de una “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 de la pandemia

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 de 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 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, teniendo 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 trajeron nuevas significaciones y representaciones, con cambios en todas las esferas de la vida personal y colectiva. Con la llegada del Covid-19, 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 paradójal 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, la pandemia, como nuevo “hecho social” total, trajo consigo una nueva crisis del orden simbólico constituyéndose en una amenaza a la vida de las personas. A la crisis social y política se ha sumado el efecto devastador de la pandemia que no ha hecho sino evidenciar la precariedad del sistema y la ausencia de un proyecto común de nación en el que todos y todas se sientan representados. La crisis económica y social actual, sumada a décadas de desigualdad estructural y ausencia de derechos económicos y sociales garantizados, ha evidenciado las razones que llevaron al estallido social. Pese a que el pasado 25 de octubre permitió recordar que la nación es un “plebiscito cotidiano”, en el que día a día la comunidad elige su pertenencia a un proyecto común, un eventual imaginario compartido de la nación se ha vuelto más difuso, y la búsqueda de la identidad mancomunada de pertenencia ha quedado supeditada al control de la población, atrapada en un abismo de confrontaciones.

Agradecimientos:

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”. Investigación en curso (2020-2021).

Proyecto Fondecyt 11130738 "Construcción imaginario social de la desconfianza y su relación con el descontento en el Chile actual".

Bibliografía

- 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*, N° 53, pp. 147-157.
- (2017). Imaginarios sociales y construcción intersubjetiva de alteridad. La prensa escrita y la cuestión mapuche en Chile. *Cultura representaciones sociales*, vol.12, n.23, pp.7-29.
- Aravena, A. y Silva, F. (2009). “Imaginarios sociales dominantes de la alteridad en la configuración de los límites etno-nacionales de la identidad chilena”. *Sociedad Hoy* 17: 39-50, 2do Sem. 2009 ISSN 0717-3512.
- Baeza, M. A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social*. Santiago, RIL.
- (2003). *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*. Concepción: Sello Editorial Universidad de Concepción.
- (2008). *Mundo real, mundo imaginario social*. Santiago: RIL.
- (2015). *Hacer mundo*. Santiago: RIL.
- (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". En *Zona Erógena*. N° 35, Buenos Aires.
- (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Delannoï, G. (1993). *Destin Commun et destin communautaire. De l'utilité de distinguer et de définir nation et nationalisme*. Institut de Ciénces politiques i Socials. Barcelona.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 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). "1-Definiciones" y "5 -¿Qué es una nación?". *Naciones y nacionalismo*. Buenos Aires: Alianza, 13-20 y 77-88.
- 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.

PARTE II
IMAGINARIOS Y FRONTERAS

#PIGMENTOCRACIA: ENTRE LA VISIBILIDAD Y EL OCULTAMIENTO

Diego Martínez Soto¹

Resumen

El seguimiento del *hashtag* #Pigmentocracia en Twitter permite identificar que la permanencia del constructo imaginario mestizo ha creado una exacerbada narrativa racista y clasista por los usuarios, evidenciando una problemática histórica de visibilidad y ocultamiento de la discriminación y el racismo en torno al color de piel en México. Las interpretaciones de dicha narrativa se han construido a partir de la producción de marcos interpretativos referentes a las ideas, supuestos, estereotipos o estigmas de lo mestizo con los que la sociedad mexicana ha construido y constituido la identidad e imaginario nacional.

Dichas interpretaciones se relacionan a la producción y reproducción histórica dada por estructuras que los validan, como pueden ser las instituciones gubernamentales, medios de comunicación o líderes de opinión. En este sentido y basado en la estructura de los medios y audiencias dadas por Stuart Hall, la producción de las narrativas está a los servicios de los grupos dominantes. Por esta razón, este capítulo identifica cómo el *hashtag* #Pigmentocracia articula la permanencia del imaginario mestizo entre los usuarios de Twitter en México, que visibiliza y oculta la discriminación y el racismo en torno al color de piel.

Twitter es un espacio donde convergen discusiones que presentan verborragias en torno a interpretaciones discursivas de sujetos, organizaciones o estructuras, permite visualizar cómo en la actualidad se siguen reforzando y legitimando los marcos administrativos sociales de las emociones y de los imaginarios que articulan la dinámica entre la visibilidad y el ocultamiento, con la que los usuarios reflejan las construcciones sociales del mestizo.

¹ Universidad Iberoamericana. dsthisto@outlook.com

Introducción

Este capítulo versa alrededor del *hashtag* #Pigmentocracia en Twitter, que ha permitido identificar la permanencia del imaginario mestizo detonando narrativas racistas y clasistas en los usuarios, que ejemplifican una problemática histórica de visibilidad y ocultamiento en torno a la discriminación por color de piel en México. Las interpretaciones de dicha narrativa se han construido a partir de la producción de marcos interpretativos referentes a las ideas, supuestos, estereotipos o estigmas del mestizo con los que la sociedad mexicana ha construido y constituido su identidad nacional.

Dichas interpretaciones se relacionan con la producción y reproducción histórica dada por estructuras que los validan, como pueden ser las instituciones gubernamentales, medios de comunicación o líderes de opinión. En este sentido y basado en la estructura de los medios y audiencias por Stuart Hall, la producción de las narrativas está al servicio de los grupos dominantes. Por esta razón este artículo busca identificar cómo el *hashtag* #Pigmentocracia articula la permanencia del imaginario mestizo entre los usuarios de Twitter en México, que visibiliza y oculta la discriminación en torno al color de piel.

Twitter al ser un espacio donde convergen discusiones que presentan verborragias en torno a interpretaciones discursivas de sujetos, organizaciones o estructuras, permite visualizar cómo en la actualidad se siguen reforzando y legitimando los marcos administrativos sociales de las emociones y de los imaginarios que articulan la dinámica entre la visibilidad y el ocultamiento, entre silencio y discurso, con los que los usuarios reflejan las construcciones sociales del mestizo que actualmente determinan las dinámicas discriminatorias, específicamente en torno a la idea de *pigmetocracia*, las cuales en su mayoría siguen alineadas a las históricas estructuras de poder pese a la llegada de una línea narrativa diferenciada, como la que ofrece el gobierno federal mexicano autodenominado 4T.

“La palabra mestizaje significa mezclar las lágrimas con la sangre que corre.
¿Qué puede esperarse de semejante brebaje?”

Doce cuentos peregrinos de Gabriel García Márquez.

Imaginario social y la conformación de una sociedad mexicana mestiza

Los imaginarios son una facultad cognitiva articuladora de sentido, que funcionan como esquemas de significación a partir de los cuales entendemos nuestra realidad (Randazzo, 2012). En este sentido, los imaginarios resultan ser la codificación que elabora la sociedad para nombrar y darle sentido a su realidad. Por esta razón el “imaginario se constituye como elemento de cultura y matriz que ordena y expresa la memoria colectiva mediada por valoraciones ideológicas, auto-representaciones e imágenes identitarias”. (Ugas, 2017, p.49) En este sentido, resulta pertinente abordar los imaginarios desde la perspectiva del sociólogo Cornelius Castoriadis el cual los definirá como aquellas representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social, mejor nombradas como *significaciones sociales imaginarias*, que articulan a la sociedad, su horizonte y sus necesidades (Pintos, 1995).

Castoriadis parte de la idea de que una sociedad solo existe en tanto tenga una estructura simbólica constituida por sus miembros. Toma la premisa de que el ser humano se relaciona con la realidad exterior a través de símbolos, los cuales le permiten crear un horizonte propio de significaciones que además de estructurar las condiciones materiales de sostenimiento y reproducción de la vida, desarrollan los procesos organizacionales de dichas significaciones, ya que, estas dinámicas de ordenamiento definen las especificidades históricas de una sociedad como *esa* sociedad y no como *otra*. (Cabrera, 2004)

En este sentido, nos dice Mónica Moreno que dentro del contexto nacional mexicano es el imaginario mestizo, basado en la estructura simbólica de la existencia de una mezcla racial y cultural, la que define la identidad nacional mexicana. (Moreno, 2010)

Bajo este planteamiento, el concepto de mestizaje definido como la mezcla biológica y cultural de los españoles con los pueblos indígenas de América Latina, articulan las significaciones imaginarias que establecen a partir de la raza las condiciones de posibilidad y representatividad de diferenciarse entre españoles e indígenas, dando como resultado la materialización del imaginario social mestizo que dentro del proceso histórico nacional materializa al sujeto de la identidad nacional mexicana como mestizo o mestiza. Desde los imaginarios esto refiere a que la sociedad es el producto de la capacidad instituyente de los

sujetos, constituidos en un socio-imaginario, traducido en significaciones como las creencias, prácticas, estilos, organizaciones, etc.

En este sentido, la sociedad mexicana definió su horizonte a partir del concepto de mestizo, el cual se posiciona como una estructura homogenizada y racialmente indiferenciada, que como menciona Baeza parte de su propio horizonte de significaciones para *ser* (Baeza, 2008, p. 62). Es decir, significaciones imaginarias sociales mestizas, fundadas en lo imaginario social de la mezcla racial, que establece las condiciones de posibilidad, representatividad y homogeneidad de la sociedad mexicana, dando como resultado la existencia de la identidad nacional mexicana, que se articula en las instituciones, las cuales reproducen y validan dichas estructuras.

Con esto, se determina desde la perspectiva castoridiana que, los imaginarios sociales son esquemas de significación para entender la realidad, materializados y visibilizados en las instituciones.

Estas formas, creadas por cada sociedad, hacen que exista un mundo en el cual esta sociedad se inscribe y se da un lugar. Mediante ellas es como se constituye un sistema de normas, de instituciones en el sentido más amplio del término, de valores, de orientaciones, de finalidades de la vida tanto colectiva como individual. En el núcleo de estas formas se encuentran cada vez las significaciones imaginarias sociales, creadas por esta sociedad, y que sus instituciones encarnan. (Castoriadis, 1997, p.195)

Instituido e instituyente: La nación y lo mestizo

Partiendo de definición castoridiana de *imaginario social*, la sociedad existe solo si ésta se instituye y es instituida, razón por la cual resulta fundamental entender la diferencia de estas dos estructuras imaginarias, ya que, sin ellas, es difícil comprender el valor de nación y por ende de lo mestizo, ejes fundamentales para el supuesto de partida.

[...] las costumbres, las normas, las técnicas, no pueden ser explicadas por factores exteriores a las colectividades humanas. Ningún factor natural, biológico o lógico puede dar cuenta de ellos. A lo sumo, pueden constituir las condiciones necesarias para esta innovación (la mayoría de las veces, exteriores y triviales), pero nunca

serán suficientes. Debemos, pues, admitir que existe en las colectividades humanas un poder de creación, una *vis formandi*, que llamo el imaginario social instituyente. (Castoriadis, 2001, p. 70)

A lo mencionado anteriormente por Castoriadis, el *imaginario social instituyente* es la capacidad creadora que tienen las colectividades humanas, articulándose a través de lo que llama *imaginario radical o central*, el cual puede ser individual o colectivo (Barrueta, 2014). Explicado de otra forma, el ser humano genera procesos conscientes frente a la realidad, la aprende y aprehende, para poderle dar una explicación clara, lógica y razonable, conformando así sus ideas frente al mundo. Dicho proceso que le da sentido a la realidad lo hace desde el horizonte directo, es decir, lo presente en la realidad, aquello que es tangible o percibido por los sentidos; y el horizonte indirecto que permite generar realidades representadas o no tangibles.

Bajo esta perspectiva, el *imaginario radical*, es la capacidad individual o colectiva de la conciencia para crear símbolos y representaciones con el objetivo de economizar o sintetizar la realidad; es creador de objetos, actos e individuos, perteneciendo por ende al ser socio-histórico que actúa en cierto tiempo y espacio, es decir la base del imaginario social y de la comprensión de la realidad, pero que no ha logrado instituirse en la sociedad.

Así, para Castoriadis, el *imaginario instituyente* crea la forma de la institución siendo este el poder de creación de las colectividades. Es decir, es la fuente creadora de *significaciones imaginarias sociales*, las cuales no son otra cosa que la cohesión de una inmensa red de representaciones simbólicas -los *Imaginarios radicales*- plausibles que determinada colectividad confiere de un fuerte simbolismo que le permite ser a la realidad y que serán funcionales en tanto se consoliden, o sea, pasen a ser instituidos.

[...] significaciones que no se refieren ni a la realidad ni a la lógica: por ese motivo las llamo significaciones imaginarias sociales. De modo que Dios, el Dios de las religiones monoteístas, es una significación imaginaria social, sostenida por múltiples instituciones como, por ejemplo, la Iglesia. Pero también son significaciones los dioses de las religiones politeístas, o los héroes fundadores, los

totems, tabúes, los fetiches, etcétera. Cuando hablamos del Estado, se trata de una institución animada por significaciones imaginarias. Del mismo modo, el capital, la mercancía (el jeroglífico social de Marx), el interés, etc. (Castoriadis, 2001, p. 72)

Con esta premisa, cuando el *imaginario social instituyente* llega a un cierto estado de consenso y cohesión se consolida, dando lugar a lo instituido, o sea instituciones, las cuales son estructuras animadas por las significaciones imaginarias sociales, que determinan a cada sociedad o mejor dicho a las culturas en específico (Castoriadis, 2001).

Todo nos lleva a que, viendo al *imaginario social instituyente* como creador de *significaciones sociales imaginarias*, este se consolida y legitima a través de las instituciones, abandona su condición de instituyente para transformarse en un *imaginario social instituido*. Esto es, cuando el incesante y desorganizado movimiento del *imaginario instituyente* termina por construir un *imaginario instituido*, el primero pierde su capacidad de creación y de radicalidad y el segundo garantiza la continuidad de la sociedad reproduciendo y repitiendo las formas creadas por el primero. (Barrueta, 2014, p. 81)

De modo que, si nos basamos en lo que ejemplifica el sociólogo, puedo decir que, para entender nuestra construcción imaginaria del mestizo y la nación mexicana, la estructura sería la siguiente: *el mestizo es una significación del imaginario social (funciona como imaginario instituyente), sostenido por múltiples instituciones, siendo una de ellas la Nación.*

Es importante dejar en claro que las *significaciones sociales imaginarias* adquieren una gran importancia unificadora para los conjuntos sociales dentro del *imaginario instituido* (Baeza, 2008). Por ende, para que el *imaginario social instituyente* pase a ser un *imaginario social instituido*, es decir se creen las instituciones, necesita asegurar un mínimo de cohesión, consenso y plausibilidad, situación que nos regresa a la existencia de la sociedad y por ende a la cultura, la cual entonces tampoco existirá sin dicha colectividad.

La condición básica de existencia de ésta (sociedad) es no sólo la presencia de un conglomerado de seres humanos, sino la cooperación mutua entre ellos, posibilitada por una comunicación intensa, la cual supone necesariamente una relación intersubjetiva que materialice ese espíritu gregario o esa tendencia natural a la cooperación (Baeza, 2008, p. 100).

En este sentido, en la misma línea castoridiana desde Baczko (1991), se puede decir, que el *imaginario instituido* es la creación de un sistema de creencias y prácticas -cultura- que unen a una misma comunidad -*ethos* y *cosmovisión*-, es decir crea instituciones, las cuales generan y regulan la vida social.

El imaginario instituyente se subordina al imaginario instituido. Las instituciones creadas desde lo instituyente tienden a burocratizarse, se hacen rígidas y construyen un orden social que, desde los elementos culturales que lo legitiman (*ethos* y *cosmovisión*), se pretenderá siempre como inamovible, imperecedero, estático, a veces metafísico, eterno. (Barrueta, 2014, p. 96)

Con esto podemos decir que lo que caracteriza al *imaginario instituido* es la capacidad de generar continuidad, permanencia y legitimidad de ciertas significaciones sociales a través del consenso y la cohesión materializados en instituciones. Con esta lógica y en el marco del proyecto propuesto, una institución que emana desde la teoría social de los imaginarios castoridianos que estructura la vida social, produciendo valores, normas y por ende un sistema de representación e identificación que fija y que traduce a la sociedad es: la nación. En estricto sentido Baczko (1991) señala que el imaginario de nación se apoya en esa idea de la identidad colectiva, histórica y socialmente constituida desde los símbolos hasta las creencias, mitos fundacionales y otros discursos constitutivos de lo nacional, que permiten que se generen procesos de cohesión y homogenización.

Designar su identidad colectiva es, por consiguiente, marcar su territorio y las fronteras de éste, definir sus relaciones con los otros, formar imágenes de amigos y enemigos, de rivales y aliados; del mismo modo significa conservar y modelar los recursos del pasado, así como proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas. Los modos de funcionamiento específicos de este tipo de representaciones en una colectividad se reflejan particularmente en la colaboración de los medios de producción y difusión, así como de su transmisión de una generación a otra. (Baczko 1991, p. 28)

La nación como institución, indica no solamente a los individuos su pertenencia a una misma sociedad, sino que además definen los medios inteligibles de sus relaciones con esta, así como sus divisiones internas y los procesos institucionales. De esta manera, el *imaginario*

social instituido de nación se muestra para Castoriadis como la estructura imaginaria más sólida, pues constituye, cobra peso y se materializa como la institución que ubica a la colectividad como existente, como sustancia finita y duradera, que responde a la pregunta por su ser y por su identidad refiriéndolas a unos símbolos que la unen (Castoriadis, 2007).

El *imaginario social instituido de nación* desempeña su papel de identificación mediante la estructura de una historia en común, la cual actúa como “una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva, y en especial del ejercicio del poder” (Baczko, 1991, p. 28).

Con esta construcción el *imaginario social instituido de nación mexicana* parte del *imaginario social instituyente de mestizo* -constituido históricamente-, el cual desde la estructura castoridiana tiene un origen histórico-social que actúa como un *magma de significaciones imaginarias sociales*, las cuales construyen dicho imaginario mestizo, explicando por qué los mexicanos nos concebimos en un *ethos* mestizo.

El valor y el uso de esta extensa construcción teórica radica también en el entendimiento de que la comunicación no es una simple transmisión de mensajes, sino un proceso simbólico a través del cual se construye y se mantiene una cultura y una identidad, siendo en la actualidad las redes sociales digitales el espacio donde esta dinámica puede ser visibilizada, ya que al funcionar con aparente autonomía, podrían gestarse como un nicho de nuevas estructuras imaginarias o evidenciar la permanencia de las ya instituidas, a través de la disputa por la interpretación de los discursos que en estos espacios se elaboran.

Nación e Identidad: una nación mestiza

“El imaginario hechiza a los grupos de sensibilización. Organiza las leyendas de una prensa que fabrica a los buenos y a los malos, a los «ídolos» y a los «grupúsculos»”.

Michel de Certeau.

Partiendo de la estructura que hace Baczko, el cual toma claramente como base teórica a Castoriadis, el imaginario social define las identidades colectivas construyendo sistemas propios de referencia, con los que regula la acción social. Por esta razón, considera a la nación al igual que Castoriadis como el imaginario instituido más significativo, puesto que además de generar cohesión, permite que *las significaciones sociales imaginarias* se reproduzcan

estructurando una identidad colectiva basada en “esquemas de interpretación y de valoración, que provocan la adhesión a la misma estructura de lo nacional como un sistema de valores que intervienen en los procesos de interiorización de los individuos, moldea sus conductas, cautiva energías y los conduce a una acción común” (Baczko, 1991, p. 30).

Imaginario de nación, indudablemente, posee una pulsión intersubjetiva, en un contexto histórico y cultural, que se difunde a partir de los discursos, símbolos y prácticas sociales desde la escuela y los medios de comunicación como esquema interpretativo de cohesión social y base del comportamiento socialmente aceptado. (Cegarra, 2012, p.8)

Así entonces, para el caso de esta investigación, el imaginario instituido de nación es el más importante para entender cómo se articula el imaginario instituyente mestizo repercutiendo en la falta de visibilidad del problema de la pigmentocracia nacional. Partiendo de la definición que nos da Stuart Hall sobre nación, ésta es siempre una comunidad simbólica y es bajo esa dimensión que explica su poder para generar identidad y lealtad, es decir como señalamos anteriormente cohesión, consenso y por ende homogeneidad del imaginario social. (Hall, 2017)

[...] la nación como un mundo de significados que construye identificación precisamente porque nos ayuda a imaginarnos compartiendo, de algún modo, una narrativa colectiva general; de tal manera que nuestra vida rutinaria y cotidiana se conecta con un gran destino nacional que existía antes que nosotros y que nos sobrevivirá (Hall, 2017, p. 121).

De esta forma, la importancia *del imaginario instituido de nación* radica en que como dijimos anteriormente tiene la capacidad de establecer un sistema de creencias y prácticas, a la cuales podemos denominar como cultura, que cohesionan a una misma comunidad. Esto quiere decir que establecen su *ethos* y *cosmovisión*, dando como resultado un imaginario sumamente poderoso de identidad cultural y política.

En este sentido, la articulación de los imaginarios de nación de Baczko y la noción de Hall, puede ser resumida con el concepto nación de Benedict Anderson, pues la concibe como una comunidad política imaginada inherentemente limitada y soberana “donde aún los miembros

de la nación más pequeña no conocerían jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán, ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993, p. 23).

Así, tomando la estructura de Anderson (1993) la nación es una institución que parte de tres líneas imaginarias fundamentales, que nos permiten comprender como dirige su estructura imaginaria y como ésta toma sentido en la construcción social y cultural:

1. Se imagina limitada: las fronteras son finitas, espacio- tiempo específico.
2. Se imagina soberana: basada en la legitimidad del mismo, donde exista la libertad de elegir quienes son.
3. Se imagina como comunidad:

Más allá de cualquier desigualdad y explotación que en efecto pueda prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas. (Anderson, 1993, p. 25)

Esta estructura *imaginaria de nación* recae entonces en: la identidad. La cual pensada desde la modernidad aparece ligada directamente a la autonomía y la capacidad de autodeterminación -se imagina soberana-; pero además se conforma tal cual lo mencionamos, como “el conjunto de creencias compartidas por una sociedad -imaginada como comunidad- que implica una visión de sí misma como ‘nosotros’, es decir, una auto-representación de ‘nosotros mismos’ como estos y no otros” (Cabrera, 2004, p. 2).

La identidad que estructura el imaginario de nación es siempre específica, ya que se cimienta en marcas de similitud y diferencia, donde los eventos históricos o del pasado son la base de las *significaciones sociales imaginarias* que la integran, encontrando sus raíces en esta herencia lejana de representaciones del poder expresadas en emblemas, leyendas, imágenes y conceptos. (Hall, 2017, p. 121)

Designar su identidad colectiva es, por consiguiente, marcar su territorio y las fronteras de éste, definir sus relaciones con los otros, formar imágenes de amigos y enemigos, de rivales y aliados; del mismo modo significa conservar y modelar los recursos del pasado, así como proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas. Los modos de funcionamiento específicos de este tipo de representaciones en una colectividad se reflejan particularmente en la colaboración de los medios de producción y difusión, así como de su transmisión de una generación a otra. (Baczko, 1991, p. 28)

Con esta basta estructura teórica, parafraseando a Baczko (1991) podemos decir que, del imaginario social mestizo instituido en el imaginario de nación mexicana resulta una referencia específica dentro del vasto sistema simbólico, que produjo la colectividad mexicana y a través de la cual podemos ver cómo esta se percibe, se divide y elabora sus finalidades.

La identidad como construcción imaginaria sustentada en el imaginario de nación, se traduce en:

[...] la configuración de un discurso de uso social que se pretende a sí mismo como herramienta demostrativa del carácter de propiedad simbólica con los cuales se recubren diferentes tipos de objeto materiales o inmateriales. De modo que lo imaginario social encuentra su razón de ser al interior del proceso identitario en los términos de una contribución al necesario posicionamiento espacio-temporal de individuos y grupos. (Baeza, 2008, pp. 368-367)

La nación mexicana moderna y el mestizo: el origen del imaginario mexicano

El análisis teórico anterior permite señalar que con el imaginario social mestizo instituido en el imaginario de nación mexicana, la sociedad designó su identidad y elaboró una representación de sí misma; marcando la distribución de los papeles y las posiciones sociales; las cuales podemos ver expresadas e impuestas en ciertas creencias comunes -que en nuestro caso se refleja en las redes sociales digitales-, las cuales se fijaron especialmente en modelos formadores para sus ciudadanos.

Sin embargo, la aseveración anterior no se entiende sin saber desde dónde se parte contextualmente para decir que la institución de nación mexicana se forjó en los entramados del imaginario social mestizo y la carga de *significaciones sociales imaginarias* que este articula.

La conformación de la nación mexicana moderna desde la construcción del imaginario toma sentido y relación directamente con una necesidad de homogeneizar a los mexicanos y dirigirlos en el camino de un bien común, por y para todos.

El origen de esta dinámica parte del cambio que ejecuta el levantamiento armado de los sectores populares de 1910 en México, nombrado por la historia como Revolución Mexicana. Dicho movimiento estribó en la búsqueda por eliminar el gobierno cuasi dictatorial de Porfirio Díaz, caracterizado tanto por el abuso a las minorías como a las comunidades indígenas con la idea clara de Occidentalizar o “Europizar” a la nación mexicana bajo el discurso positivista de la época basado en el orden y el progreso.

No cabe duda que la Revolución Mexicana generó uno de los cambios más importantes dentro de la estructura política, sin embargo, el cambio que a nosotros nos interesa y el cual creemos es el más importante, se da en torno a las estructuras sociales, específicamente lo que respecta a las ideas que se tenían sobre el aspecto racial -la explicación de las ideas raciales anteriores a la revolución se explicarán más adelante con el concepto de pigmentocracia-, ya que dicho movimiento demandó nuevos marcos para explicar las dinámicas sociales, pues evidenció que la nación no tenía una estructura homogénea y que por ende se encontraba en disputa.

El proyecto mestizo que celebraba la mezcla racial, nace como la base estructural de la nueva nación mexicana, dando inicio con la llegada a la presidencia de Álvaro Obregón, que dará cierre al proceso revolucionario, llevando a cabo como plan maestro la pacificación del país, razón por la cual piensa en la creación de una estructura que le permita homogeneizar a la sociedad y así entonces darle cabida al nacimiento de la nación moderna mexicana.

Si pensamos desde Anderson y los tres puntos para la conformación de una nación, Obregón en su proyecto gubernamental cumple de golpe los dos primeros, declarando en primera instancia a México una nación soberana, libre e independiente al reconocer la constitución de 1917 y por otro lado validando y reconociendo su existencia como nación con la

aprobación de los Estados Unidos definiendo los límites territoriales y comerciales mexicanos en 1923.

Sin embargo, Obregón entendía que tenía que generarse una estructura que diera cabida a la justicia social y económica con la que se sintieran identificados todos los sectores sociales, o sea, se generara comunidad –punto tres de Anderson para la conformación de una nación imaginada-, así que designa para dicho trabajo a José Vasconcelos colocándolo en el antiguo Ministerio de Instrucción Pública que se dedicaba específicamente a la educación. Con plena libertad de acción en el cargo, Vasconcelos decide darle forma y fundar la Secretaría de Educación Pública basada en un proyecto federal de educación en 1921.

La estructura que utilizó el también filósofo y escritor mexicano para la formación de su proyecto se dio bajo la consigna de la consolidación de una “raza cósmica”, a través de las llamadas misiones culturales, y una amplia inversión en diversas expresiones artísticas entre las que destacan el muralismo mexicano, la revisión y reestructuración de la historia de México, entre otras acciones que tenían como tarea comunicar a la nueva nación su valiosa composición mestiza. (Telles y Martínez, 2019)

Vasconcelos logró bajo la estructura del mestizaje la consolidación de la identidad nacional dentro del imaginario de una nación naturalmente mestiza, que promovió una política social basada en la asimilación e integración de los pueblos indígenas y de los mestizos rurales.

En la misma línea, para 1930 el imaginario del mestizo toma más fuerza con el indigenista Manuel Gamio, el cual gestó el primer movimiento intelectual para eliminar el ideario científico acerca de lo blanco y resaltado la idea de las mezclas de razas como procesos positivos.

Con los movimientos de Vasconcelos y Gamio se concretará como dice Federico Navarrete, “la idea de construir una gran patria racialmente unificada, orgullosa de sus raíces, pero con la mirada firmemente plantada en un futuro de progreso y modernidad, siendo así la gran misión de los gobiernos revolucionarios de la primera mitad del siglo xx” (Navarrete, 2014).

La situación que gesta a la llamada “raza cósmica” o sea a los mestizos, no sería entonces un producto esencialmente ligado a una mezcla racial y tampoco cultural, “sino de un cambio político y social que creó una nueva identidad” (Navarrete, 2014, p.130). Lo que sucedió fue que, la sociedad mexicana se encontraba en una necesidad intrínseca de unidad e identidad

tras el movimiento revolucionario, además de la re-estructuración y conformación de la nación mexicana, aspectos que permitieron que se introdujera con facilidad la estructura del mestizo, generando así que se adoptara una idea aspiracional al ascenso social, la participación y desarrollo económico.

En esta visión, lo nacional o mestizo buscaba remplazar las identidades étnico-raciales previas. Sus narrativas presentaban a los mexicanos sujetos nacionales como meta-razas que fusionaron la sangre o cultura blanca, indígena y (en algunos casos) negra. A partir de entonces, los mestizos o las personas con mezclas de raza serían considerados el prototipo ideal del ciudadano mexicano. La identidad mestiza sería preferida por muchos pobladores, incluso por aquellos que son vistos, y a menudo se auto identifican, como indígenas, negros o mulatos. (Telles y Martínez, 2019)

A todo esto y en concordancia con lo que dice Navarrete, el mestizaje no fue la culminación natural de un proceso de 300 años, sino un fenómeno radicalmente nuevo, producto de modernización capitalista y de la consolidación nacional, que implicó el cambio de idiomas, de cultura y de ideología política de la mayoría de la población, así como de la definición de una nueva identidad nacional. (Navarrete, 2014)

Bajo esta perspectiva, la ideología del mestizaje ha dado como consecuencia que se enfatice la clase y la forma de tratar a las razas como un epifenómeno de clase o como una distracción de la división y la lucha de clases. Esta situación puede ser corroborada por los estudios actuales de movilidad en América Latina, los cuales tienden a ignorar la influencia de la raza, con argumentos teóricos o de disponibilidad de datos para corroborar este tipo de aseveraciones. (Telles y Martínez, 2019)

Para la época, el imaginario mestizo funcionó para los intereses de las élites, sin embargo, cabe mencionar, que para los años ochenta con la llegada del neoliberalismo y la lógica de la globalización, los países se comenzaron a ver envueltos en presiones y escrutinios ligados al monitoreo y evaluación de los derechos humanos por parte de organismos internacionales, así como a las presiones del mercado. En ese contexto de democratización, gran parte de los países de América Latina, forjaron una nueva idea de identidad, dignidad y de participación de los afrodescendientes e indígenas, aspecto que detonaría con la idea de multiculturalismo

que reconoce, respeta y respalda la diversidad étnica de las regiones y sus beneficios para la sociedad nacional, aspecto reflejado al menos en los discursos oficiales.

En el caso mexicano se daría con el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el cual como sabemos surgiría tras la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. El movimiento exigía sustancialmente la destitución del presidente en turno -Carlos Salinas de Gortari-, pero sobre todo la reivindicación de los derechos indígenas, su participación y valor dentro de la sociedad mexicana.

Lo interesante es que, pese a este movimiento, el imaginario mestizo en México permeó y permea hasta nuestros días acentuando sobre todo este llamado multiculturalismo diría Hale es considerado una nueva forma de mestizaje, “dado que el Estado continúa proporcionando una narrativa para la diferenciación étnico-racial, a pesar de las acciones y sentimientos de las minorías étnico-raciales” (Hale, 2002).

Pigmentocracia: una articulación entre raza y clase

El imaginario mestizo, se estructura bajo una connotación racial teniendo origen esencialmente en la búsqueda de unificar la diferencia racial existente en la historia nacional mexicana, siendo estas diferencias las que en estricto sentido desde la colonia habían gestado disputas internas que no permitían el pleno desarrollo de lo nacional.

La disputa racial se escenifica durante el México colonial pues allí surge un sistema de clasificación social al cual se le denominó castas, donde las mezclas más blancas ocupaban los escalones más altos dentro de la estratificación socioeconómica. Es decir, la clasificación iba en detalle con el color de piel, siendo así que blanco era europeo, el amarillo; asiático, el negro; africano y el indígena americano y australiano.

Dicha clasificación dio pie al surgimiento de una falsa jerarquía, blanca, después amarilla, indígena y finalmente negra. Esta clasificación fue la que se intentó eliminar con el proyecto de la construcción identitaria de la nación por la vía del ya mencionado mestizaje, que sustancialmente buscaba eliminar la llamada pigmentocracia. (Wade, 2007)

La pigmentocracia es el concepto de donde se desprende el fenómeno central de este capítulo, por esta razón tomo su definición de la construcción dada por Lipschütz, (1975) cuyo planteamiento señala que la pigmentocracia refiere al establecimiento de una relación entre

poder y color de la piel y otros rasgos fenotípicos, como legitimación del dominio de personas de piel blanca sobre personas de piel oscura y que representan el eje central de la estratificación social en varios países de América Latina. El pigmento, más que cualquier otro carácter físico, sirve de símbolo para el grupo social combatiente; este necesita siempre sus ‘colores’ –y la naturaleza los ofrece a veces bondadosamente, y con esto mismo parece justificar las pretensiones sociales del grupo. (Lipstchütz, 1975, p.72)

En estricto sentido el color de piel ligado a la estructura de clase social fueron los elementos centrales en la justificación de la explotación y opresión a la que fueron sometidas las poblaciones indígenas durante la conquista, el desarrollo de la colonia e incluso al México independiente previo a la Revolución Mexicana.

De una manera análoga, la pigmentocracia en México es un sistema en el que las tonalidades de la piel son percibidas a partir de intervenciones sociales y culturales, así como vinculadas a un cierto nivel socioeconómico. En este sistema, la clase y la tonalidad de la piel, aunque no son lo mismo, funcionan como dispositivos de poder auto-reproducibles e interdependientes. (Vargas, 2015)

Desde el punto de vista de Lipschütz el concepto se cruza necesariamente en dos líneas fundamentales, por un lado la raza y por otro la clase, aspecto que en teoría desaparecería con la estructura del imaginario mestizo, el cual más bien funcionó como una categoría intercambiable, la cual hace evidente que las construcciones ideológicas y de imaginario en torno al color de piel se transformarían según las necesidades de la estructura de poder, haciendo que dicha problemática se ignorara y fuera poco visibilizada.

Actualmente el concepto de pigmentocracia se ha puesto en discusión a partir de la investigación que desarrolló Edward Telles y su texto “Pigmentocracias, Etnicidad, raza y color en América Latina” o mejor conocido como el proyecto PERLA, ya que creó una tabla cromática para que las personas se auto identificaran cromáticamente y compararan dicha auto identificación con su estructura socioeconómica.

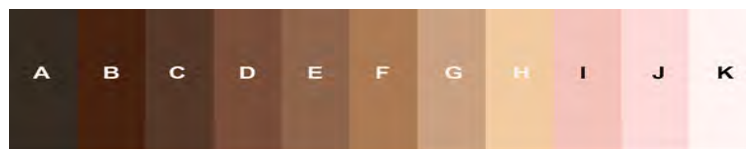


Tabla cromática: 11 colores de piel según el proyecto PERLA. Fuente: Telles, 2019

La discusión y crítica recaía sobre todo en torno a lo limitado que podría ser definir un *pantone* con solo 11 colores de piel, sin embargo, los resultados del estudio fueron sumamente relevantes, ya que, en sustancia las personas que se definía como mestizas para el caso mexicano lo hacían sin importar el *pantone*.

Asimismo, con la misma tabla cromática el estudio “Por mi raza hablará la desigualdad” realizado por Oxfam México y los programas de investigación “Desigualdades México 2018” y “Color de piel” de El Colegio de México (COLMEX), dieron como resultado que en México las personas se autodefinan como mestizas, de color de piel intermedio (según la tabla cromática colores E, F, G y H). Sin embargo, se encontró que, de acuerdo a la misma escala, las personas con color de piel más oscura tenían estructuras socioeconómicas menores a las personas que se auto identificaban más blancas, dichos datos empatan con PERLA y con estudio de movilidad social gubernamentales mexicanos como la Encuesta de Movilidad social 2015 y 2017, la Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017 y los censos poblacionales 2010 y 2020.

Si bien existe una discusión en torno al uso de la tabla, esta permite ver que para el caso mexicano no importa el color de piel pues la mayoría se considera mestizo, pero que a la hora de evaluarlo y compararlo con las capacidades socioeconómicas se visualiza una articulación entre raza y clase, que en esencia se define como pigmentocracia, y que se ejemplifica en un sinnúmero de estudios.

Por esta razón, es importante hablar de dicha articulación entre raza y clase en México, por lo cual me baso en primera instancia en la forma en que Stuart Hall explica a la raza como el eje central de un sistema jerárquico que genera diferencias, es un modo de organizar y clasificar significativamente el mundo (Hall, 2017, p. 46). Hall señala que es a partir de las diferencias, la forma en que una sociedad permite generar justamente identidad, determinando en esencia un ellos y un nosotros, en un primer punto funcionalista basado en la biología, pero que al socializarse se vuelve una definición sociohistórica y cultural.

El problema de pasar de una concepción genética o biológica de la clasificación y la identificación racial a una sociohistórica o cultural reside, como Appiah lúcidamente comprendió, en qué hacer con la huella biológica que aún hoy permanece en el discurso sobre la raza. (Hall, 2017, p. 48)

Aterrizando la problemática desde Hall, la raza es entonces una significación imaginaria de la sociedad, que hace referencia a hechos que no están genéticamente establecidos, pero con los cuales desde el discurso se inscribe en las prácticas y el funcionamiento de las relaciones de poder que organizan, regulan las prácticas sociales y sus interacciones diarias.

Lo que vemos tanto en la periferia como en el centro del sistema es que las diferencias se han ligado al género, al sexo y a la clase, además de haberse etnizado y racializado en tanto condición de funcionamiento del mercado mundial. (Hall, 2017, p. 109)

Dicho lo anterior, la raza para consolidarse como imaginario y materializarse en discurso, depende de las formas en las que el enorme espectro de diferencias que existen en el mundo material actúan. Pensando la base del espectro material como estructura económica, el primer lineamiento de legitimidad y diferencia por el que intersecciona la raza es la clase social, aspecto que puede ser explicado de manera histórica. Lo cual nos regresa a la estructura que menciona Lipstchutz donde la estructura de poder, históricamente se ha servido de las cualidades mecánicas, físicas y químicas de las cosas, para hacerlas actuar como medios poderosos sobre otras cosas en el acuerdo de su propio fin. (Liptchütz, 1975)

Es a partir de esta estructura de la diferencia que se da la articulación entre raza y clase que define Hall desde la perspectiva teórica de la hegemonía que plantea Gramsci, en la cual nos dice:

“La estructuración étnica y racial de la fuerza laboral, al igual que su composición en términos de género, puede ofrecer una cortapisa a las tendencias “globales” del desarrollo capitalista racionalmente concebidas. Y, sin embargo, estas distinciones se han mantenido, y, en efecto, han sido desarrolladas y refinadas, en la expansión del modo capitalista. Han contribuido los medios para generar las formas diferenciadas de explotación de los distintos sectores de una fuerza laboral fracturada. En ese contexto, sus efectos económicos, políticos y sociales han sido profundos. Podríamos avanzar mucho más en el camino para entender cómo funciona el régimen del capital por medio de la diferenciación y la diferencia, en vez de la similitud y la identidad, si tomásemos más en serio esta cuestión de la composición cultural, social, nacional, étnica y de género de las formas laborales históricamente distintas y específicas. (Hall, 2010, p. 281)”

En este sentido Hall, menciona que, si bien las estructuras cambian en el espacio tiempo, en términos teóricos, lo que se debe notar es la manera en que persisten estas formas específicas y diferenciadas de incorporación en cuanto a raza y clase y cómo han sido asociadas consistentemente con la aparición de rasgos sociales racistas, clasistas, étnicamente segmentados y otras características similares.

El hashtag #Pigmentocracia: un análisis retórico del discurso en Twitter

Consecuentemente, el rasgo peculiar de la sociedad mexicana actual es la práctica de un explícito “racismo silenciado” u oculto. Es un racismo ejecutado a través de bromas y expresiones cotidianas, supuestamente inofensivas, y frecuentemente justificadas por formar parte de la tradición de la “cultura popular” (Moreno y Saldívar, 2015; Moreno, 2010).

Lo “silencioso” u oculto en este caso es la normalización y una legitimización simbólica de discriminación y racismo, aunque esto deja intactas las actitudes y prácticas discriminatorias concretas, por no decir que probablemente solo las fortalece a través de su normalización. (Tipa, 2019, p.34)

El pasado 7 de agosto de 2019, la jefa de Gobierno de la Ciudad de México anunció que el evento deportivo/automovilístico llamado el Gran Premio de México de la Formula 1 continuará realizándose hasta el año 2022. Siendo el mensaje central que, dicho evento ya no será realizado con la inversión gubernamental y ahora será plenamente el sector privado quien dará los recursos para el evento. Tras dicho anuncio, el programa televisivo del canal Foro TV –Televisa- Punto y Contrapunto especializado en debates de temas políticos y sociales, en su emisión del 8 de agosto puso el tema en su mesa.

En dicho programa se encontraban su titular Genaro Lozano, Martín Vivanco, abogado y analista; Ana Villagrán, concejal de la alcaldía de Cuauhtémoc de la Ciudad de México; Orlando Reyes, concejal de la alcaldía Iztapalapa de la Ciudad de México y Estefanía Veloz, activista feminista y panelista.

La controversia daría inicio y detonaría con el comentario realizado por esta última panelista -Estefanía Veloz- la cual, al tomar la palabra en la mesa y externar su opinión sobre la F1, comentó:

“Los boletos cuestan 10 mil pesos. Es una actividad *fifi* por los boletos que cuestan hasta 30 mil pesos. Más allá que sea un tema clasista, es un tema de la pigmentocracia. Entrás al lugar y todo el mundo es güerito, de ojo verde.

La F1 es un evento para que se congregate la clase alta, que puede costearse eso, y la ciudad servirá para facilitar el camino y que puedan llegar en sus carros de lujo... Yo sí creo que, si es un tema de *pigmetocracia* durísimo, pensando en ella y concediendo la narrativa de la derrama, que se haga con su dinero y que ellos los costeen es una buena posición del estado.” Estos comentarios generaron una exacerbada y álgida discusión en los medios de comunicación, en especial en la red social Twitter. Detonando el *hashtag* #Pigmentocracia, sin olvidar los ataques directos a la panelista por el público en general, líderes de opinión, políticos, entre otros. Los *tweets* que detonarían el tema serían los realizados por Chumel Torres y José Antonio Meade.

Metodología

Para el caso de este estudio se decidió tomar la metodología de análisis del discurso propuesta por Víctor Gutiérrez-Sanz (2016) nombrada *Retórica de los discursos digitales*. La metodología está basada en el análisis de los perfiles que emiten los discursos, partiendo de entender la construcción de la persona retórica digital o *Ethos digital*,² permitiendo ver el carácter e intencionalidad que emite dicho perfil situado en la virtualidad, ya que muchas veces los usuarios crean personajes dentro de las redes sociales sobre todo para el proceso de interacción y participación. La persona retórica digital tiene una relación directa con el concepto clásico de *ethos* y que en Twitter está condicionada por la actitud y la apariencia digital de un determinado usuario. (Gutiérrez, 2016, p. 75)

Posteriormente eso se confronta con el análisis discursivo, aspecto central del análisis, el cual parte de analizar la utilización de tropos como herramientas capaces de construir un discurso complejo y en muy poco espacio que terminan como argumentos. El análisis de dichos tropos retóricos permite visualizar cómo las estructuras mentales se correlacionan intrínsecamente

² Ethos se puede definir como la imagen que el orador construye y proyecta de sí mismo en su discurso, imagen que contribuye a asegurar su autoridad y proyecta de sí mismo en su discurso, imagen que contribuye a asegurar su autoridad, su eficacia y su credibilidad. (Soledad Montero, 2012, p. 228)

con la construcción interpretativa de la realidad social, por esta razón se analiza el uso de metáforas, sinécdoque, metonimias e ironías, ya que permite para el caso de Twitter que lo usuarios de manera consciente o inconsciente asignen significados en un mensaje complejo en espacios cortos.

La muestra que decidimos utilizar se basó en los *tweets* con mayor flujo tras un análisis de redes el cual nos arrojó los puntos nodales más importantes de la discusión del #Pigmentocracia, por esta razón se analiza a Chumel Torres, José Antonio Meade, Estefanía Veloz y Oxfam México.

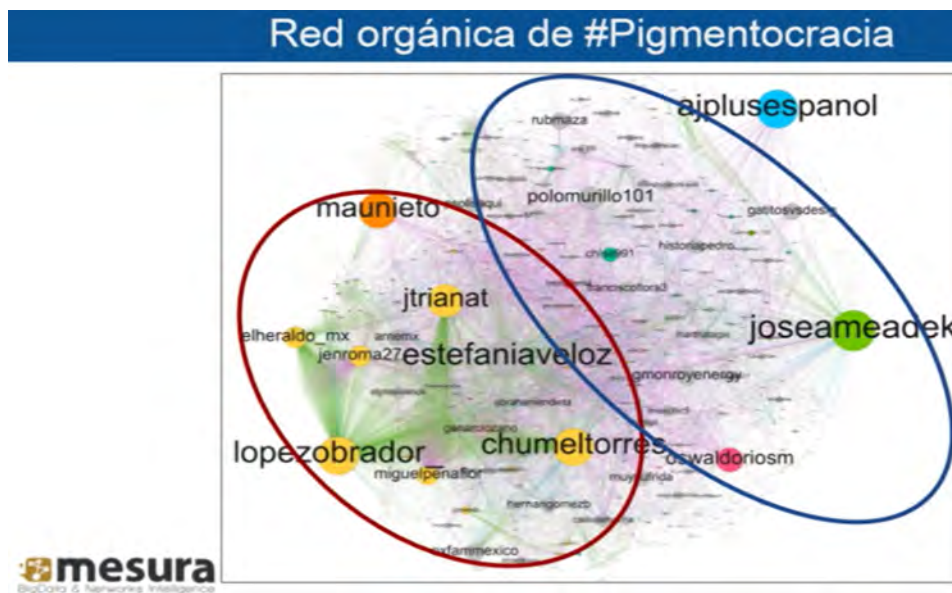


Gráfico de redes obtenido de Mesura. Fuente: Aristegui Noticias, (2019).

(Re)Construcción del Ethos problemático que lleva a la visibilidad y el ocultamiento de la pigmentocracia en el discurso de Twitter

Ethos digital: Imagen digital, estatus y marco de interés

Al analizar cómo está construido el *Ethos digital* nos permite visualizar la capacidad de impacto de sus narrativas, pero sobre todo las características que estas pueden tener en tanto, las formas en que publica cada perfil, a qué público se dirigen, cuál es construcción personal, perspectiva política y social.

IMAGINARIOS SOCIALES E IDENTIDADES



Perfil	Características	Flujo y niveles de impacto	Dinámica durante el #Pigmentocracia	Ethos digital
 <p>Chumel Torres - @ChumelTorres</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Creador de contenido y comediante. • Crítica política y social • Nombre formal. • Autodefinido como el "Príncipe de los nerds". • No usa #y en ocasiones etiqueta personas o instituciones. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tiene 2.9 millones de seguidores. • El 27 de abril de 2020 reflejó en sus últimos cinco tweets que su nivel de impacto osciló entre los 1,000y 13,000 "me gusta"; así como 1,200 y 13,500 re-tweets o compartidos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tuvo uno de los tweets con mayor polémica con 13,300 re-teewts y 20,000 "me gusta". • Interaccionó con público en general. • Su narrativa colocó al # en tendencia. 	<ul style="list-style-type: none"> • Es irónico. • Realiza constantes críticas. • Busca a través de la crítica y la confrontación mantener y subir el flujo informativo e interactividad • Busca ser tendencia. • Perfil con estructura de marca, está enfocado en crear contenido con intenciones de viralidad.
 <p>Estefania Veloz - @Estefaniaveloz</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Perfil profesional y personal. • Autodefinida como "Chicana, feminista, activista, abortista y socialista" • Nombre formal. • Usa pocas veces #, realiza etiquetas a personas e instituciones. • Participa como interlocutora, realiza pocas publicaciones personales. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tiene 66,500 de seguidores. • El 27 de abril del 2020 reflejó en sus últimos cinco tweets, que su impacto osciló entre los 40 y llegó hasta los 1,500 "me gusta"; así como entre 40 y 600 re-tweets o compartidos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Fue la figura central del fenómeno, gran parte de las publicaciones cuentan con su nombre o etiqueta de perfil. • Contesto a los tweets de Chumel Torres y José Antonio Meade. • Tuvo un flujo de dichas contestaciones de 800 "me gusta y 200 re-tweets. 	<ul style="list-style-type: none"> • De posición crítica y contestataria. • Muy apegada a las demandas sociales. • Imagen virtual de activista. • Poca búsqueda de flujo, pero al estar en confrontaciones, la encontramos muchas veces con flujos altos. • Usa narrativas de medios de comunicación, académicos y líderes de opinión.

Tabla 1: Data de Twitter y análisis del perfil. Fuente: propia



Perfil	Características	Flujo y niveles de impacto	Dinámica durante el #Pigmentocracia	Ethos digital
 <p>José A. Meade - @JoseAmeadeK</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Político y ex funcionario público. • Nombre formal. • Autodefinido como "Padre, Esposo, Licenciado en Derecho y Economía" • Perfil que busca neutralidad. (Atiende a que fue ex candidato a la presidencia). • Uso de # y etiquetas. • Contenido político y económico. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tiene 1.5 millones de seguidores. • El 27 de abril del 2020 reflejó en sus últimos cinco tweets que su impacto osciló entre 1,000 y 11,000 "me gusta" y re-tweets con muchas variaciones que llegan hasta los 13,000. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tuvo uno de los tweets con mayor polémica con 60,000 "me gusta" y 12,000 re-tweets. • Realizó una interpretación errónea del concepto de pigmentocracia, penando que apelaba a una condición médica que el padece. (Vitiligo) 	<ul style="list-style-type: none"> • Es formal y neutral. • Crítico, argumentativo, usa hipertextualidad. – Links, imágenes y videos- • Evita confrontaciones y controversias. • Su narrativa es desligada de alguna postura política o partidista. • Utiliza fuentes académicas y mediáticas.
 <p>Oxfam México - @oxfamMexico</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Uso profesional e institucional del perfil. • Autodefinida como "...parte de un movimiento global para poner fin a la injusticia de la pobreza y acabar con la desigualdad". • Usa # y etiqueta a instituciones. • Habla de sus temas de interés. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tiene 126,400 de seguidores. • El 27 de abril del 2020 reflejó en sus últimos cinco tweets, que su impacto osciló entre los 5 a 20 "me gusta"; así como 3 y 12 re-tweets. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tiene un estudio especializado en pigmentocracia en conjunto con El Colegio de México. • Se pronunció con un tweet que tuvo un flujo de 1,500 "me gusta" y 500 re-tweets. • Tuvo interacción con Chumel Torres, José A. Meade y Estefania Veloz. 	<ul style="list-style-type: none"> • Institucional y formal. • Crítica pero argumentativa. • Uso de hipertextualidad. • Utiliza fuentes mediáticas y académicas. • Uso de Twitter como extensión de su trabajo institucional. • Pronuncia muchas posturas propias frente a temas de interés público y particular.

Tabla 2: Data de Twitter y análisis del perfil. Fuente: propia

El ethos discursivo: argumentación y tropologización, un juego entre la visibilidad y el ocultamiento frente al hashtag #Pigmentocracia

Analizar la estructura discursiva basada en los tropos y la argumentación podremos visualizar los marcos ideológicos de cada uno de los perfiles analizados y ver cómo juegan entre la visibilidad y ocultamiento del discurso sobre la pigmentocracia, pero sobre todo poder notar si esta estructura dialéctica permite ver la permanencia del imaginario mestizo.

Chumel Torres

El 9 de agosto del 2019, tras la polémica que surgió con el comentario realizado por Estefanía Veloz sobre la pigmentocracia, Chumel Torres se pronunció con el siguiente *tweet*:

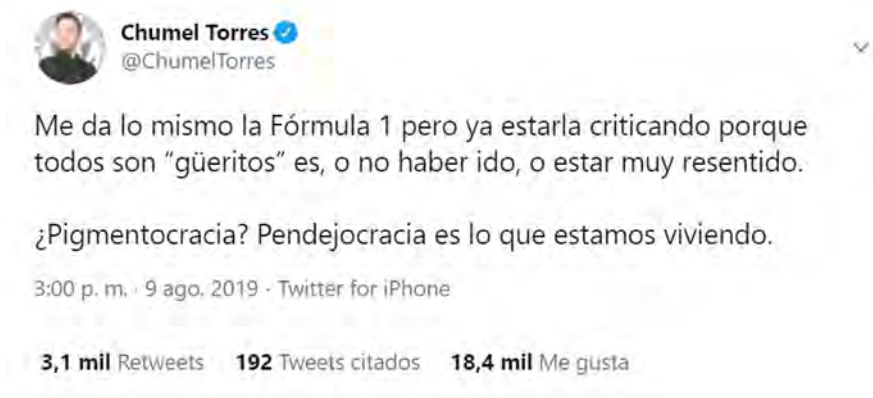


Figura 1: captura de pantalla del *tweet* del usuario @ChumelTorres. Fuente: Twitter

En este breve mensaje Chumel argumenta que criticar un evento como la Fórmula 1 desde un espectro racial (denominarlos *güeritos*) como él lo interpreta, resulta un aspecto de resentimiento por aquellos que lo hacen. Su postura es retadora frente a la situación y el argumento arroja poca visibilidad de la problemática, incredulidad y descalificación.

Trata de decir en este *tweet* puntos muy claros: 1) Poner en tela de juicio la existencia de la pigmentocracia poniéndolo en signos de interrogación; 2) Abre un espectro de polarización al hablar de resentimiento; 3) Cierra con una narrativa que apela a la ignorancia de quienes enuncian dicha problemática. Pare ello, se hace de una interrogación retórica y un ejemplo ilustrativo.

En primera instancia la pregunta retórica en torno a la pigmentocracia, nos lleva a que para él no existe dicha problemática, es decir la oculta, y por otro lado señala que si la enuncias recaes en un grupo de resentidos, el uso de esta palabra que según la RAE refiere a una persona que se siente maltratada por la sociedad o por la vida en general, es una vez más un refuerzo de la no existencia de la problemática.

Así pues, Chumel cierra su argumentación con el uso de una metonimia en la que dice que más bien es “pendejocracia”, es completamente un discurso descalificativo del fenómeno, siendo esta la palabra que puede englobar todo el *tweet*, pues en ella se refleja el cómo ve al fenómeno y a sus enunciantes.

Si bien, el no interactúa en las respuestas es importante verlas para saber cómo está siendo tomado su discurso. En primera instancia tiene una respuesta de Estefanía Veloz que apela a señalar la poca información que Chumel tiene sobre el tema, colocando una captura de pantalla del estudio que presentó el Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México, con el título: “Presenta INEGI estudio que relaciona color de piel con calificación laboral”.



Figura 2: captura de pantalla del *tweet* del usuario @EstefaniaVeloz. Fuente Twitter.

En esta confrontación vemos las dos tendencias, por un lado, el ocultamiento (negación y descalificación) y por otro la visibilidad reforzada con datos tangibles, de nivel institucional e incluso académico. Este aspecto es importante, porque pese a este *tweet* que además contiene información, los usuarios comentan a favor de la narrativa de Chumel y muy poco a favor de la narrativa de Veloz, aspecto que nos arroja información relevante, ya que entonces los usuarios dirigen su entendimiento en relación al usuario que emite el mensaje y después el mensaje por sí mismo.

Analizando discursivamente las respuestas podemos encontrar que hay más narrativas a favor que en contra y en algunas se refleja el imaginario mestizo argumentado con imágenes que apelan a estructuras biológicas homogeneizantes con la búsqueda de dejar claro la no existencia de la diferencia, el ejemplo lo tenemos con este *tweet* de la usuaria @Dubenkovg y la imagen que agrega.



Figura 3: captura de pantalla del *tweet* del usuario @Dubenkovg más detalle. Fuente: Twitter

Discursivamente las respuestas utilizan la ironía, cargada constantemente de palabras como resentidos, ignorantes, frustrados, acomplejados entre otros calificativos, muchos de ellos apelan a la falta de identidad de las personas que enuncian la existencia del fenómeno pigmentocrático. Con estas palabras también se busca desacreditar la situación, incluso la interpretación del mismo se desvirtúa y se fija en el evento referido (Formula 1) dando como resultado que la imagen de Hamilton funcione a manera de sinécdoque ocultando por completo el verdadero significado del concepto y el fenómeno. Estos dos ejemplos los podemos ver en la siguiente imagen.



Figura 4: captura de pantalla del *tweet* del usuario @Nukesito y @carolita_7. Fuente: Twitter

José Antonio Meade

El tweet con más polémico del fenómeno lo publicó José Antonio Meade el 10 de agosto del 2019, pues en esta retórica digital que construyó a base de la neutralidad tras su candidatura a la presidencia de México, realizó una interpretación errónea frente al *hashtag* #Pigmentocracia, diciendo:



Figura 5: captura de pantalla del *tweet* usuario @JoseAMeadeK. Fuente: Twitter

El político padece de una enfermedad de la piel llamada vitiligo que altera la pigmentación de la piel, siendo este su primer argumento centrado en un dato médico sobre el porcentaje poblacional con dicho padecimiento, para desacreditar o señalar lo erróneo e incluso ofensivo uso del concepto de pigmentocracia.

Cierra su argumento con la búsqueda de referir la poca sensibilidad e incluso ignorancia de aquellos que limitan la problemática al color de piel y sobre todo a la enfermedad con una construcción metafórica del personaje Leono de los *Thundercats*, con el cual el político es comparado.



Figura 6: Meade meme. Fuente: Sopitas

Lo que vemos aquí en primera instancia es el desconocimiento de un político que cuenta con dos carreras universitarias, las cuales están plenamente relacionadas con el concepto y el fenómeno pigmentocrático. Un aspecto a destacar en la dinámica de este *tweet* es su interacción con los usuarios, si bien el no responde a ninguno, podemos ver muchos mensajes con capturas de pantalla del significado del concepto, links y hasta videos que lo explican. Podríamos interpretar con esto que quizá las personas son conscientes de la problemática, sin embargo, de nuevo se visualiza que las descargas argumentativas se dirigen al usuario y el tema a discutir resulta solo una excusa para la participación. Eso se puede ver porque pese al gran uso de hipertextualidad que tienen las respuestas con datos, links, videos e imágenes son periodistas, académicos u otros líderes de opinión los que los emiten, como muestra el ejemplo, del post del periodista Andrés Páez.



Figura 7: captura de pantalla del *tweet* del usuario @andrespaezi. Fuente: Twitter

En este sentido, el *tweet* en un inicio tuvo más de 16 mil interacciones de las cuales gran parte se enfoca en ataques contra el político, y es allí donde se presentan retóricas discriminatorias e incluso racistas usando imágenes que lo comparan con el personaje de caricatura antes mencionada o el dulce “Duvalin” que presenta dos colores, refiriendo metafóricamente la enfermedad de piel que sufre. Vale la pena señalar que muchos de estos *tweets* los hacen usuarios con cuentas de alto nivel de impacto como la de la periodista Ángeles Niño (@moverseesvivir), con más de 6 mil seguidores.



Figura 8: captura de pantalla del *tweet* @ELJUCX. Fuente: Twitter



Figura 9: captura del *tweet* de @moveresvivir. Fuente Twitter

Asimismo, volvemos a encontrar retóricas contra la pigmentocracia refiriendo palabras como resentidos y acomplejados, así como negando la existencia del fenómeno. En la misma línea incluso hay narrativas que hacen referencia a lo mestizo como parte de nuestra construcción mexicana, aspecto que denota de nuevo la construcción del imaginario mestizo.



Figura 10: captura de pantalla del *tweet* del usuario @agustincadena4. Fuente: Twitter

Pese a que su *tweet* alimentó la discusión en torno a los medios y las redes sociales, colocando así al *hashtag* #Pigmentocracia en tendencia, al ser un político de alto rango la discusión también se desvió en relación a su desempeño como servidor público, abriendo otras discusiones que, si bien no pierde la visibilidad del fenómeno, sí logró atenuarlo.

Estefanía Veloz

Ella es el centro de la discusión sobre el *hashtag* #Pigmentocracia, ya que como dijimos realizó un comentario en la televisión abierta. En este sentido su participación no fue directa en Twitter con alguna publicación, más bien participó en las discusiones de otros nodos centrales como Chumel o Meade.

Como se señaló su perfil es etiquetado constantemente cuando se hace uso del *hashtag* #Pigmentocracia, esto hace que se encuentre en casi todas las narrativas que gesta. Sin embargo, ella también participó en las discusiones y sobre todo con la misma intensidad que se pronunció en la televisión, buscando evidenciar, sustentar y argumentar su postulado sobre el problema pigmentocrático nacional.

El primer *tweet* con el que participa es la respuesta que le da a José Antonio Meade antes señalado, contestado lo siguiente:

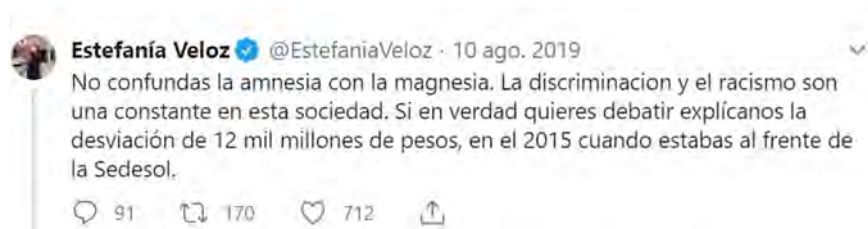


Figura 11: captura de pantalla del *tweet* del usuario @EstefaniaVeloz. Fuente: Twitter

Abre el *tweet* con una metonimia, que busca evidenciar el error realizado por el político, apelando sobre todo a que ignora el fenómeno de discriminación y racismo, razón por la cual le enuncia que dicha problemática es una constante en nuestro país. Cierra el *tweet* con una aseveración que, al igual que muchos usuarios lo confrontaron con aspectos de su administración pública durante su puesto en una secretaría de estado, refiriéndolo como corrupto.

El *tweet* tiene un flujo de 721 me gusta y 163 *retweets*. Un aspecto interesante es que tiene 92 comentarios, los cuales la mayoría son de ataques contra la activista y panelista, pidiéndole que se calle y haciendo alusión a que ella es una persona privilegiada y no tendría por qué hablar de racismo o clasismo.

Por otro lado, analizamos el *tweet* con el que responde a la publicación de Chumel. En este *tweet*, utiliza un discurso plenamente argumentativo usando hipertexto por medio de una imagen que señala un estudio por parte de una institución de gobierno, en primera instancia

busca respaldar sus comentarios en televisión, pero en segunda evidenciar la ignorancia de la aseveración que realiza el también comediante.



Figura 12: captura de pantalla del *tweet* del usuario @EstefaniaVeloz. Fuente: Twitter

Un aspecto que resalta del *tweet* son los comentarios que recibe, con una interacción y flujo de 800 me gusta ,160 *retweets* y más de 180 comentarios podemos visualizar algunos aspectos interesantes de la construcción discursiva que deriva. Como se mencionó gran parte de las narrativas que vemos en los comentarios son ataques contra la activista, esto puede ser interpretado en que los usuarios están a favor de Chumel Torres no creyendo en la existencia del fenómeno pigmentocrático, pero además que no es de su interés, pues pese a la información incluso la institución es atacada y se ven los datos con incredulidad, como lo vemos en la figura 13.



Figura 13: captura de pantalla del *tweet* del usuario @IvanDArezzo. Fuente: Twitter



Figura 14: captura de pantalla del *tweet* del usuario @mrzappbrannigan. Fuente: Twitter



Figura15: captura de pantalla del *tweet* del usuario @luisantgarcia: Fuente Twitter

Es interesante ver que a manera de metáfora la figura 15 utiliza una imagen que juega entre el racismo y la preferencia política. Muchos de los comentarios se articulan en esta estructura narrativa, tal cual lo muestra la figura 14. Los usuarios usan la fotografía de la panelista para desacreditar sus comentarios y ejemplificar conceptos como acomplejados, resentidos, ignorantes y frustrados, los cuales ya habíamos visto a lo largo de los *tweets* y comentarios con los otros interlocutores. Por ejemplo, en el caso de la figura 16 se utiliza el hipertexto a manera de ironía para decir que el uso de términos como pigmentocracia lo único que hacen es justificar los complejos personales.



Figura 16: captura de pantalla del *tweet* del usuario @beto_aguisa. Fuente: Twitter

Si bien el ocultamiento o la no visibilidad la podemos interpretar como la permanencia del imaginario mestizo, también encontramos narrativas y discursos que lo hacen tangible. Existe una constante réplica de un discurso homogeneizante en el que se apela a la descripción de

la sociedad mexicana como morena en su totalidad. La limitante interpretativa se queda en tanto el color de piel, es lo único a lo que las personas refieren.



Figura 17: captura de pantalla del *tweet* del usuario @sdemucha. Fuente: Twitter



Figura 18: captura de pantalla del *tweet* del usuario @LuisHMartines11. Fuente: Twitter

Algunos comentarios apelan al clasismo de manera directa, con el uso retórico de la ironía se hace referencia a estereotipos y estigmas de las clases medias bajas. El *tweet* de la figura 19, realiza un juego entre la generalización y el señalamiento. El proceso interpretativo de muchos de los usuarios atiende a dicha estructura globalizada donde los estratos parecerían inamovibles y todos los morenos por ser morenos son pobres y los blancos por ser blancos ricos.

La narrativa es muy clara en este sentido y el discurso del usuario @ProyestoArgelia tiene una arista interpretativa sobre lo identitario, dando un uso simbólico de la bandera nacional da referencia en su *tweet* a su color de piel, esto nos lleva de inmediato a la construcción imaginaria de nación y su correlación identitaria sobre lo mestizo como representativo de lo mexicano.



Figura 19 captura de pantalla del *tweet* del usuario @ProyectoArgelia. Fuente: Twitter

En resumen, Estefanía Veloz hace un uso discursivo argumentativo como respaldo a su aseveraciones y de crítica a las aseveraciones de los incrédulos, el poco uso de figuras retóricas y la referencia hipertextual nos permite ver un proceso más objetivo que los anteriores interlocutores, sin embargo, la interpretación de los usuarios en su mayoría resulta de incredulidad, ataques y verborragias que de cierta forma permiten ver la falta de visibilidad de la problemática en algunos casos, pero que con la forma en que se pronuncian también hacen visible la carga de racismo y clasismo que acarrea la sociedad mexicana.

Oxfam México

Como dijimos es una organización que se dedica al combate contra la desigualdad, en su caso, las publicaciones son cuidadas y buscan generar conciencia, pero sobre todo visibilidad de las problemáticas sociales. Ellos utilizando la narrativa gestada por el *hashtag* #Pigmentocracia publicaron un *tweet* hipertextual, en el que agregan el estudio más reciente sobre la desigualdad nacional realizado en conjunto con El Colegio de México.

Hacen uso de la ironía y metonimia como figuras retóricas que les permite una réplica discursiva a lo comentado por Chumel Torres, diciendo: “José dice que los *güeritos* no tienen privilegios y que no hay pigmentocracia. José tiene una opinión desinformada”, a esto le agregan un link como refuerzo argumentativo que lleva al estudio “Por mi raza hablara la

desigualdad” y etiqueta el *tweet* realizado por Torres, para darle más fuerza discursiva al descrédito y claramente evidenciar la perspectiva errónea.



Figura 20: captura de pantalla del *tweet* del usuario @oxfamMexico. Fuente: Twitter

Hacen uso del nombre José, dando referencia al político Meade, pero también a Chumel cuyo nombre de pila es José, esto pone a los dos *tweets* más controversiales en la palestra del debate, buscando eliminar su discurso con argumentos académicos. Los argumentos de Oxfam buscan eliminar la volatilidad de las narrativas que generaron los discursos de los interlocutores mencionados, aterrizando la conversación en datos concretos.

No podemos dejar de lado que pese a que tuvo un impacto de 1500 me gusta y 500 *retweets*, Chumel realizó una contra narrativa a lo mencionado por la organización, la cual también sustentó con hipertextualidad, siendo además el primer comentario tras la publicación.



Figura 21: captura de pantalla del *tweet* del usuario @ChumelTorres. Fuente: Twitter

No se puede dejar de lado que al ser el primer comentario esto, generó revuelo en las más de 130 interacciones que tuvo el *tweet*, dando como resultado que la discusión se desviara sobre el argumento dado por Chumel, haciendo referencia a las malas prácticas de la organización. Pese a que Oxfam publica argumentos académicos la interpretación es velada y se oculta con una contra narrativa que refiere a prácticas igual de graves, haciendo que los usuarios pongan más atención a esto. Con ello podemos interpretar que existe poca visibilidad y mucha incredulidad frente al fenómeno pese a la publicación del estudio que respalda la existencia de la pigmentiocracia. Una forma de demostrar el mayor impacto de la narrativa de Chumel es ver el flujo de la réplica la cual llegó a los 3.3 mil me gusta, 435 *retweets* y casi 300 comentarios.

Muchos de los argumentos que encontramos resultan de experiencias personales o referencias a las normas establecidas, muchas de estas normas valen la pena de ser señaladas basadas en la estructura del imaginario mestizo, pues como dijimos se sustenta en la creación imaginaria de nación. Con las Figuras 22 y 23 podemos ejemplificar esto, ya que además hacen referencia a que todos tenemos las mismas oportunidades y que el color de piel no es una limitante. Por el contrario, apelan a la creación de división social y resentimiento. Si pensamos en la estructura identitaria y de nación que planteamos, una base es la homogeneidad o cohesión, al visualizar las publicaciones de estas figuras existe una idea clara de la existencia de homogeneidad en la sociedad mexicana.



Figura 22: captura de pantalla del *tweet* del usuario @LordSinSentido. Fuente: Twitter



Figura 23: captura de pantalla del *tweet* del usuario @Ozpaez. Fuente: Twitter

Por ejemplo, analizando la Figura 24 la cual también es respuesta a la publicación de Oxfam se desacredita la existencia de la pigmentocracia con el argumento del multiculturalismo. Dicho argumento nacido como mencionamos también en la estructura de lo nacional en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, según el estudio de Edwar Telles es un refuerzo del imaginario mestizo. (Telles y Martínez, 2019, p. 41)



Figura 24: captura de pantalla del *tweet* del usuario @joe-drk. Fuente: Twitter

Conclusiones

El análisis teórico y empírico realizado nos permite reforzar la idea de que las redes sociales digitales, están caracterizadas por la inmediatez, su aparente transparencia y autonomía, pero nos genera preguntas sobre si realmente han transformado las formas en que se construyen las interpretaciones discursivas.

Nuestro análisis en este sentido demuestra que dichas interpretaciones apelan a la verdad o a la verosimilitud detonando por ende en líneas polarizantes. Por esta razón, los discursos se construyen a partir de la producción de marcos interpretativos legítimos, esto es, las ideas, los supuestos y los estereotipos con los que la sociedad establece las interpretaciones de los acontecimientos, donde dichas interpretaciones se relacionan con la producción hecha históricamente a través de un conjunto de “marcos” validados y construidos muchas veces a partir de los imaginarios sociales, provenientes sobre todo de instituciones como gobiernos,

medios de comunicación, escuelas, iglesia y en nuestro caso de estudio de líderes de opinión (Signa Lab, 2019). Estos marcos desarrollan las llamadas “políticas de visibilidad”. (Reguillo, 2007)

Lo que hacen dichas “políticas de visibilidad” es delimitar los sentimientos con los que comprendemos la realidad, o sea, “las políticas crean un marco administrativo social de las emociones, modulando la dinámica entre la visibilidad y ocultamiento, entre silencio y discurso, con los que los usuarios dirigen o no su comprensión de las cosas” (Signa Lab, 2019). Dichos marcos mediados en el caso de nuestro estudio por los líderes de opinión, ejemplificado y muy evidenciado en la dinámica que sucede con el *tweet* de Oxfam y la forma en que su narrativa construida en un eje argumentativo objetivo es eliminada por una contra narrativa proveniente de un líder de opinión como Chumel Torres.

En este sentido, en el caso de Twitter y el fenómeno del *hashtag* #Pigmentocracia podemos ver que resulta un espacio en el cual convergen discusiones que presenta verborragias en torno a interpretaciones discursivas de dicho fenómeno, que si bien apelan a la verdad o la verosimilitud que concibe cada usuario, dichos usuarios y sus respectivos comentarios enfrentan y analizan el tema en dos niveles, siendo el primero su afinidad por el emisor en este caso son los líderes de opinión y segundo la discusión.

Es decir, la mayoría de los argumentos que vemos parten del supuesto y la interpretación dada por los líderes de opinión y no por el tema en sí, aspecto que nos permite rescatar el concepto de *Personal influence* de Katz y Lazarsfeld (1965), que hoy toma relevancia para el estudio de Twitter.

Si partimos de esta lógica, el resultado de esto es la exacerbación de las emociones imposibilitando el diálogo y sobre todo acotando las voces y las opciones para abordar el tema, detonando en dos líneas muy claras, la primera como nos dice Juris Tipa que juega en lo oculto:

El rasgo peculiar de la sociedad mexicana actual es la práctica de un explícito “racismo silenciado” u oculto. Es un racismo ejecutado a través de bromas y expresiones cotidianas, supuestamente inofensivas, y frecuentemente justificadas por formar parte de la tradición de la “cultura popular” (Moreno y Saldívar, 2015; Moreno, 2010). Lo “silencioso” u oculto en este caso es la normalización y una legitimización simbólica de discriminación y racismo,

aunque esto deja intactas las actitudes y prácticas discriminatorias concretas, por no decir que probablemente solo las fortalece a través de su normalización. (Tipa, 2019, p.34)

Este ocultamiento o discriminación silenciada es visible cuando la argumentación además de tener una narrativa racista bajo la ironía o la metáfora es acompañada de conceptos como acomplejado, resentido, frustrado e ignorante o el uso de adjetivos como *prieto* y *güerito*, justamente atendiendo a la idea justificada de expresiones cotidianas, inofensivas e incluso frecuentes, que como dijimos atienden a la base identitaria generada por el imaginario social mestizo, donde la homogenización no da pie a la existencia de diferencias entre la ciudadanía mexicana.

Por el otro lado, la segunda línea que actúa es en tanto la visibilidad, entendiendo que el análisis discursivo y argumentativo nos permite ver que, Twitter puede ser definido como un espacio que ofrece las condiciones de posibilidad de ejercer pronunciamientos abiertamente racistas y clasistas. Dichas descargas de pensamiento que se dan en la plataforma permiten describir los marcos de referencia imaginarios que condicionan la interpretación de los discursos en la plataforma.

Si lo pensamos desde Goffman (2009) y el establecimiento social, Twitter, aparentemente autónomo se encuentra rodeado de barreras establecidas para la percepción, evidenciado en los mensajes multimodales que emiten los usuarios, los cuales son el reflejo elocutivo de un procedimiento retórico destinado a la reproducción de las estructuras incrustadas en los imaginarios sociales, como lo mestizo.

Conjuntando las dos estructuras, Twitter es un espacio donde se refuerza la producción social de sentido, que por un lado atiende a la reproducción de estructuras dominantes en la búsqueda del silencio y el ocultamiento de los fenómenos racistas y clasistas como la pigmentocracia, pero por otro, las características de la plataforma nos llevan a visualizar y develar que la reproducción de estos marcos también funcionan como develamiento de una serie de estructuras imaginarias sociales que evidencian a una sociedad claramente racista y clasista, que ejecuta juicios y valores, atrincherados en el imaginario social mestizo perteneciente a los supuesto identitarios provenientes de la estructura nacional.

Bibliografía

- Anderson, B. (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. fce.
- Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión.
- Baeza, M. (2008), *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda*, Ril editores.
- Barrueta, L. (2014) *La cultura como concepto semiótico: Algunas reflexiones metodológicas útiles al pensamiento sociológico*, Ediciones Eón.
- Cabrera, D. (2004) “Imaginario social, comunicación e identidad colectiva”. Extraído de http://www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/143_cabrera
- Castoriadis C. (2001) *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, fce.
- Castoriadis, C. (1997), *El avance de la insignificancia*, Eudeba.
- Castoriadis, C. (2007) *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets. Edición digital.
- Cegarra, J. (2012). *Fundamentos Teórico Epistemológicos de los Imaginarios Sociales*, Cinta moebio 43: 1-13, www.moebio.uchile.cl/43/cegarra.html
- Certeau, M. de (1999) *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, uia.
- Hale, C. (2002). “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”. *Journal of Latin American Studies*, núm 34.
- Hall, S. (2010) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales. Universidad Javeriana.
- Hall, S. (2017) *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Traficante de Sueños editores.
- Leal, Fernando. (2017). “¿Qué función cumple la argumentación en la metodología de la investigación en ciencias sociales?”. *Espiral*, v. 24, n. 70, p. 9-49.
- Lipschütz, A. (1975), *El problema racial de la conquista de América*. Siglo xxi.

- Moreno, M. 2010. “Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México.” En Elisabeth Cunin (ed.), *Mestizaje, diferencia y nación*. INAH-UNAM-CEMCA, pp. 129-170.
- Moreno, M. y Saldívar, E. 2015. “We are not Racists, we are Mexicans”: Privilege, nationalism and post-race ideology in Mexico. *Critical Sociology*, 41(4-5). Siglo xxi.
- Navarrete F., (2017), “Pigmentomanía”. *Horizontal*, en: <https://horizontal.mx/pigmentomania-primera-entrega>
- Pintos, J. 1995. *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Fe y Secularidad.
- Randazzo, F. (2012). “Los imaginarios sociales como herramienta”. *Imagonautas, Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*.
- Signa_lab, (2019). “Democracia, Libertad de Expresión y Esfera Digital. Análisis de tendencias y topologías en Twitter: El caso de la #REDAMLOVE”. en https://signalab.iteso.mx/informes/informe_redamlove.html
- Signa_lab, (2019). “México 2019: La disputa por la interpretación. Zonas de activación digital desde la polarización”, en https://signalab.iteso.mx/informes/informe_disputa-polarizacion_01.html
- Solares, B. (2011). “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, unam, Vol. 56, No 211.
- Soledad, A. (2012) “Los usos del ethos. Abordajes discursivos, sociológicos y políticos”, en *Rétor*. Asociación Argentina de Retórica.
- Telles, A. y Martínez, R. (COORD) (2019), *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Tipa, J. (2019). “Jóvenes y Discriminación fenotipizada en la publicidad comercial y política en México”. *VITAM Revista de Investigación de Humanidades*. (enero-abril)
- Ugas, G. 2007. *La educada ignorancia: Un modo de ser del pensamiento*. tapecs.

Vargas, S. (2015) “México: la pigmentocracia perfecta”. *Horizontal*, junio 2, 2015.

Wade, P. (2007). “Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica”. En M. De la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Envión.

PERCEPCIONES SOBRE LA FRONTERA MÉXICO-BELICE.

IMAGINARIOS EN EL SECTOR FRONTERIZO CHETUMAL-COROZAL

Diana Noemí Rendón¹

Resumen

Las franjas fronterizas son por excelencia zonas de contacto entre dos o más grupos sociales. La complejidad de la frontera México-Belice se manifiesta en diferentes esferas de la vida cotidiana: encuentros, convivencia, lazos afectivos, intercambio de ideas, desencuentros, conflictos, etc., que crean miradas–espejo en donde los grupos que convergen en el mismo espacio social pueden reconocerse a sí mismos y diferenciarse de otros; ese es el juego de la identidad, tema central en esta investigación. Para llegar a comprenderlo es necesario estudiar la perspectiva de los habitantes de las propias comunidades locales.

Este escrito tiene por objetivo exponer una parte de los resultados de una investigación más amplia sobre las ciudades de Chetumal, México y Corozal, Belice. Aquí se abordan los imaginarios bajo los cuales los propios habitantes han construido su realidad fronteriza, es decir, se habla de una frontera como espacio habitado.

Palabras clave: *frontera México-Belice; frontera imaginada; identidad en fronteras: imaginarios fronterizos.*

Introducción

Las fronteras, sirven como límites geopolíticos funcionales para los Estados-nación y tienen además otras características y funciones: son zonas de contacto en las cuales convergen diferentes elementos sociales, culturales, simbólicos, afectivos e identitarios. Muchas veces los límites de tipo sociocultural son más perceptibles a simple vista, pues se pueden notar las diferencias culturales que existen de uno otro lado de la línea. Sin embargo, los límites simbólicos son más difíciles de distinguir, en ocasiones ni siquiera son perceptibles por los no residentes y sólo los conocen los que forman parte de la comunidad.

¹ Universidad de Quintana Roo. dianrendon@gmail.com

En esta investigación sobre imaginarios en la frontera México- Belice, se parte de la idea de que las fronteras pueden considerarse como un espacio social construido, funcionando también como zonas de contacto entre dos o más sociedades, lo que hace que en ella se creen límites culturales, materiales, imaginarios y simbólicos. Para Alejandro Grimson las fronteras son espacios de condensación de procesos socioculturales, interfaces tangibles de los estados nacionales [que] unen y separan de modos diversos, tanto en términos materiales como simbólicos. Hay fronteras que solo figuran en mapas y otras que tienen muros de acero, fronteras dónde la nacionalidad es una noción difusa y otras dónde constituye la categoría central de identificación e interacción. Esa diversidad, a la vez se encuentra sujeta a procesos y tendencias (Grimson, 2005, p.3).

Así, las fronteras como límites geográficos dividen y separan a los grupos sociales pero como espacio social construido es un espacio de interacción social y cultural en el que puede haber identificaciones, conflictos o negociaciones materiales o simbólicas que se expresan en el imaginario, las iconografías y las representaciones sociales. En este capítulo se aborda los imaginarios bajo los cuales los propios habitantes de la frontera México-Belice han construido su realidad fronteriza, es decir, se habla de una frontera como espacio habitado. Se expone desde el punto de vista de los habitantes de las localidades de Chetumal y Corozal su percepción de la frontera, de habitarla y de evocarla, a través de sus percepciones, deseos, o de la ciudad imaginada, desde la perspectiva de Armando Silva.

En un primer punto a manera de contextualización se hablará de las características generales de la frontera México-Belice, así como la dinámica histórica de población que nos hará comprender el espacio en el que se están construyendo estos imaginarios fronterizos.

Después se expondrá cómo se aborda el termino imaginario para esta investigación de acuerdo a los planteamientos de Imaginarios Sociales propuestos por Cornelius Castoriadis (2007) y cómo se vinculan con los imaginarios espaciales de Alicia Lindon y Daniel Hiernaux (2012), así como los imaginarios urbanos de Armando Silva (2006), pues recordemos que en este escrito, al estar hablando de la frontera como una categoría territorial y social, es necesario hablar del espacio apropiado. Además se mencionará puntualmente cual fue la metodología utilizada para la recolección de datos empíricos.

En un tercer momento, se expondrán los datos obtenidos durante el curso de la investigación y se mencionarán cuales son los imaginarios hallados en este espacio geográfico, los cuales forman parte del vivir cotidiano de esta frontera y cómo se relaciona con la construcción de una identidad fronteriza propia, que se diferencia de quienes están del otro lado del límite territorial.

La frontera México-Belice comparte lazos históricos y todo tipo de relaciones sociales, lo que le da esa característica de un espacio social construido. Entonces, el discurso identitario se basará en las diferencias construidas desde las comunidades fronterizas, es decir desde los propios que habitan la frontera, los que la construyen y la significan apropiándola como un espacio social mediante símbolos y representaciones particulares y no se puede comparar o asimilar con el discurso oficial de identidad construido desde los Estados nacionales.

Es necesario tener en cuenta la realidad social y cultural que se ha construido históricamente en la frontera estudiada, para esto, a continuación se expone el contexto histórico en el que la frontera México-Belice ha sido constituida poblacionalmente.

¿Quiénes habitan la frontera México-Belice?

Estudiar la construcción de la identidad en los espacios de cualquier frontera es una actividad compleja, pues debido al proceso histórico de poblamiento de las regiones fronterizas, las dinámicas sociales incluyen numerosos elementos culturales. Esto significa que las poblaciones fronterizas no son homogéneas.

En el caso de la frontera México-Belice, Quintana Roo (el estado que hace colindancia internacional) y Belice poseen historias propias, contadas cada una en un ritmo temporal distinto, y escrita en de manera diferente a las demás historias del resto de México o de Centroamérica. En Quintana Roo, cada hecho social es contado de manera particular, pues la historia de luchas sociales en la península de Yucatán dio lugar a la conformación de su territorio.

Por su parte Belice fue colonia inglesa, dedicada principalmente a la explotación de recursos forestales (caoba, palo de tinte, chicle) y productos agrícolas (azúcar). Las migraciones de diversas partes del mundo han configurado su estructura poblacional. Logró su independencia hasta los años 1980, muy tardíamente comparado con el resto de las colonias

británicas en el Caribe. Shoman (2010) menciona tres oleadas migratorias de gran magnitud, las cuales han repercutido en todas las esferas de la sociedad beliceña.

La franja fronteriza de México fue poblada en la segunda mitad del siglo XIX por mayas y mestizos del norte de la península de Yucatán que migraron al sur a causa de Guerra de Castas (Careaga, 2010), y en el siglo pasado por personas de diversas partes del país que llegaron a establecerse atraídas por el reparto de tierras nacionales. El objetivo de la política de poblamiento para el Río Hondo (frontera natural entre estos dos territorios) fue ubicar campesinos sin tierras, y alcanzar el mínimo de población para convertir al territorio de Quintana Roo en entidad federativa. (Chenaut, 1989; Careaga e Higuera, 2010; Camal-Cheluja y Arriaga-Rodríguez, 2014).

En la ribera del Río Hondo en el lado mexicano, los desplazamientos poblacionales sucedieron a lo largo del siglo XX, cuando se hacen repartos de tierras y se crean los ejidos en Quintana Roo. En Belice, el límite territorial fue poblado, además de refugiados de la guerra de Castas de Yucatán (Shoman 2010), por personas de diferentes orígenes y partes del mundo que se establecieron por motivos laborales; fueron los llamados *indentured labourers* (Paz, 1979). Por ejemplo, chinos e indios orientales arribaron a Belice como trabajadores agrícolas (Haylock, 1993). Sin duda, el acontecimiento que más influyó en el poblamiento de esta región fronteriza, y que también marcó la historia de la península de Yucatán fue la Guerra de Castas² y el desplazamiento de población maya y mestiza hacia el sur de la península. Debido a esta migración del norte de la península de Yucatán hacia el sur del actual Quintana Roo y la constante interacción fronteriza cotidiana, las relaciones de parentesco que describe Ortega (2012), fueron habituales entre las comunidades de Payo Obispo (ahora Chetumal) y Corozal (frontera norte de Belice).

² Inicia el 8 de julio de 1847 por mayas yucatecos en contra de los mestizos en Yucatán. En los años siguientes, los mayas rebeldes emigraron más al sur, ubicándose en Bacalar, y en los márgenes del Río Hondo. Explica Dachary (1993), que parte de la población mexicana que huía de la guerra se asentó en la zona de la bahía de Corozal y fundaron Punta Consejo y otros poblaron Ambergris y fundaron San Pedro. Esas comunidades conformaron un grupo de aldeas que se conoce con el nombre de los “pueblos mexicanos” (p. 29). Shoman (2010) observa que, para el caso de Belice, que este desplazamiento de mayas y mestizos yucatecos hizo que la colonia británica creciera demográficamente y dinamizó el norte de su territorio. a la vez que ayudó a que se poblase su frontera norte.

Al llevarse a cabo esta migración del norte de la Península de Yucatán hacia el sur, hay diversos elementos culturales compartidos entre los habitantes de la frontera México- Belice, particularmente entre las ciudades fronterizas de Chetumal y Corozal , mismos que han sido documentados históricamente (Vallarta, 2001). Entre estos elementos se encuentran sistemas de creencias, fiestas, ritos, ceremonias, celebraciones, ideologías y cosmovisiones, bailes, música, deportes y entretenimientos artísticos, entre otros. Estas poblaciones se fueron mezclando en algunos aspectos, sin embargo en otros los grupos conservaron sus creencias y prácticas culturales específicas, por lo que aunque la identidad puede ser compartida, también funciona como un proceso de diferenciación frente a los otros, que aún perdura.

Entre los aspectos más relevantes, sin duda, está el caso de la lengua. Al convivir cotidianamente grupos anglo, hispano y maya parlantes, el elemento lingüístico fue un factor determinante para la construcción o redefinición de la identidad de los habitantes de la frontera México-Honduras Británica. También resaltan la arquitectura anglocaribeña de las casas de madera —al puro estilo colonial inglés, y en la gastronomía sincretismos de sabores y mezcla de productos entre las dos naciones, surgió así una nueva cocina fronteriza.

De esta manera, el tratar de hablar de *una identidad* en esta frontera se complejiza. La cultura crea sujetos sociales, los cuales con ella se identifican al establecer clasificaciones que van agrupando a los similares y por consiguiente, también a lo «diferente». A partir de considerar la cultura como una organización de representaciones, la identidad va de la mano con la cultura considerando que: “la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros” (Giménez, 1997, p.12). Al interactuar con los otros, las representaciones sociales sirven para tener referentes mínimos y comunes para la comprensión del mundo social (Moscovici, 1979). Por esto, están íntimamente relacionadas con los imaginarios sociales (Castoriadis, 2007). Así, la frontera como territorio crea sus propios sistemas clasificatorios sociales, identitarios e imaginarios como espacio habitado (Hiernaux y Lindón, 2007), y a su vez, los principales centros urbanos de esta frontera también se viven de diferente manera (Silva, 2006).

La utilidad de los imaginarios en el estudio de las fronteras

Se ha mencionado que la frontera, además de ser un espacio geográfico también es un espacio vivido y por consecuencia, un espacio apropiado. Al establecer que en las fronteras se crean identidades, sentimientos de pertenencia, relaciones cotidianas entre dos o más grupos sociales, provocan un imaginario colectivo que se puede entender como un dominio donde se encuentra la creación de significaciones y de imágenes que sostienen a la sociedad y que a su vez este proceso que crea imágenes nos permite indagar cómo en el transcurso de una historia personal o grupal se interioriza y se manifiesta para ser guía del vivir cotidiano (Castoriadis, 2007, p.187). Es necesario aclarar que el imaginario se da siempre en un contexto histórico social específico. Las imágenes creadas en una sociedad determinada propician las construcciones sociales con las que se representa al otro, llevándose a cabo por la interacción que se tiene con aquellos ajenos a la identidad grupal a la que se pertenece, por lo que al nombrarlos como diferentes el grupo se construye a sí mismo, a partir de las diferencias.

Castoriadis establece que el imaginario es un fenómeno de carácter individual y colectivo, un conjunto de imágenes mentales acumuladas por los individuos en su socialización que dependen siempre del contexto histórico y cultural. Cuando estas significaciones imaginarias se legitiman y se materializan se puede hablar de un imaginario social instituido (García-Rodríguez, 2019). Para Castoriadis estas significaciones imaginarias sociales, que conforman el imaginario social instituido “instauran las condiciones y las orientaciones comunes de lo factible y lo representable, de lo real y lo verdadero. De lo que es considerado objetivo las significaciones imaginarias sociales son las que hacen posible que los sujetos existan como sujetos y singularmente como una determinada forma de ser sujetos” (Hurtado, 2008, p.90, citado en García-Rodríguez, 2019). De ahí la importancia en su estudio, pues por medio del imaginario se crean modos específicos de vivir y se instituye por medio de representaciones de los otros, es decir, de la diferencia.

García-Rodríguez (2019) hace un esfuerzo de síntesis para crear una definición donde consensan diversas características de los imaginarios sociales en la que concluye que “representan esquemas , marcos, matrices de sentido, que permiten a los sujetos crear, construir/deconstruir, resignificar, conocer; no son la sumatoria de imaginarios individuales;

necesitan reconocimiento colectivo; tienen un carácter incompleto, dinámico y móvil, atributos reales así no se pueden anclar al espacio o al tiempo concretos; son formas creativas de vivenciar el futuro construyendo nuevas maneras de vivir” (p. 34). Además tienen otras características como el ser flexibles y transformables, socializantes porque son las comunidades quienes los vivencian en la cotidianidad los legitiman, nacen del ajuste entre lo real y lo posible, y remiten al aspecto representativo y verbalizado además de aspectos emocionales y afectivos (García-Rodríguez 2019, p.35).

Por su parte, Riffo (2016) analiza la postura de diversos estudiosos de los imaginarios sociales y menciona que las relaciones humanas, en determinadas situaciones dependen de gran medida de las construcciones mentales que un individuo se ha fabricado y le han fabricado [...] los imaginarios sociales tienen la capacidad de intervenir en las diversas estructuras sociales, incluso éstos tienen una fuerza capaz de unificar a la sociedad, gracias al poderoso universo simbólico” (p. 3).

De esta manera, el estudio de los imaginarios sociales es de gran utilidad y necesario para el análisis de las dinámicas fronterizas, de la creación de identidades y de la apropiación de un territorio tomando en cuenta que no se crean de manera aislada, sino que siempre se producen de acuerdo al contexto sociohistórico y dependen de las transformaciones sociales que los atraviesen. Al hablar de las fronteras como espacios vividos, y como espacios con contextos socioculturales e históricos específicos, se crean imágenes únicas que crean imaginarios específicos propios de cada contexto.

El estudio de los imaginarios se ha convertido en multidisciplinario, en este caso al darle gran peso al espacio (físico y como constructo social) la geografía humana hace referencia al concepto de imaginarios espaciales. Hiernaux y Lindón (2007) retoman la siguiente definición “el imaginario geográfico es un conjunto de imágenes «mentales» relacionadas entre sí, que confieren —sea para un individuo o un grupo— un significado y una coherencia relativa a una localización, una distribución o la interacción de fenómenos en el espacio. El imaginario contribuye a organizar las concepciones, las percepciones, y las prácticas espaciales” (p. 159; ver también Debarbieux, 2003, p. 489).

En tanto que la frontera como elemento imaginado tiene una gran carga simbólica, aquí se recurre al uso de los imaginarios espaciales y territoriales, utilizados desde la perspectiva geográfica y de acuerdo a un análisis de Hiernaux y Lindón (2012) es un terreno aun poco explorado desde esa disciplina. Estos autores explican que las imágenes forman parte de la relación de los humanos con su entorno, con su espacio pues “en torno a la imagen se tejen los vínculos sociales, se crean identificaciones, se configuran aspiraciones, adquieren rostro las alteridades, se dicta qué consumir, se conocen lugares remotos o cercanos, se objetivan formas de apropiación de los espacios, entre muchas otras cuestiones” (p. 10), es decir, las imágenes forman parte importante de la vida cotidiana. Retomando a Castoriadis, ayudan a crear un soporte simbólico y significativo que ayuda a ordenar y representar el mundo social, el entorno vivido.

Empero, no son las imágenes en abstracto las que crean estas acciones, sino que será necesario “notar la diferencia entre una imagen como expresión gráfica y el entretelado de diversas imágenes, significados y valores, que orientan a las personas en su vida práctica, es decir, nuestro hacer en el mundo y nuestro ser en el mundo. Esto último es más que una imagen. Se trata de un imaginario social” (Hiernaux y Lindón, 2012, p.11).

En este sentido la geografía recurre entonces al uso de los imaginarios sociales desde el punto de vista espacial y se vincula así con las propuestas de Armando Silva para el estudio de cómo se viven y se perciben las ciudades, pues en “las imágenes que las personas construyen en su relación con el mundo exterior a sí mismas, siempre están relacionadas con el otro y con el entorno, y por lo mismo siempre son sociales y espaciales al mismo tiempo” (Silva, 2007, p. 16). Para Armando Silva (2007), el imaginario es “proceso psíquico perceptivo cuando lo entendemos motivado por el deseo y cuando lo que atendemos no es su representación ni su descarga satisfactoria sino una forma de aprehender el mundo” (p. 91); es decir, es una guía para la acción en el acto cotidiano de habitar. ¿Pero qué es lo que se habita? Necesariamente debe ser un espacio geográfico, en donde los imaginarios espaciales serán los que ayuden a despejar qué es precisamente lo que estamos buscando.

Como ya se ha señalado momentos atrás, el imaginario sirve como una guía en la vida cotidiana y ayuda a regular las acciones y comportamientos, así como a construir la idea del otro. Sin embargo, estas imágenes también repercuten en la autopercepción colectiva. De esta manera en los siguientes apartados haré una descripción etnográfica de las ciudades de Chetumal y Corozal. Enfatizo en la descripción de las ciudades porque es el territorio vivido, apropiado, construido, imaginado por los habitantes de este sector fronterizo.

Para Silva (en Restrepo, 1990), la importancia del vivir en la ciudad -en este caso de ciudades fronterizas-, habitarla, es parte fundamental de la construcción de identidades. Esto nos permite explicar: (*por qué*) los ciudadanos de una ciudad segmentan el espacio mediante proyecciones imaginarias que llevan, a cualquier ciudad a concebirse como espacio afectivo de un cierto uso privilegiado que hace que conocer la ciudad sea un modo de asumirla y mapas precisamente un modo de sentirla y de encantarla. (p. 37)

La propuesta de Silva abarca la relación simbólico-imaginaria de la ciudad; situando lo simbólico como construcción social, como el punto de vista de la estrategia narrativa del sujeto; es la focalización visual, el cómo se mira la ciudad; y por último es la enunciación de cómo el sujeto describe a quienes habitan la ciudad junto con él. Así pues, la ciudad es un espacio vivido y apropiado por sus habitantes, lo que dota a las personas de sentido de pertenencia a un lugar. En términos de Aguilar y Nieto (2002), se trata de «experiencia urbana» que “supone un cierto proceso de traducción o categorización de un conjunto de sensaciones, cogniciones, prácticas en términos que son socialmente reconocidos como pertinentes” (p. 168).

Así, bajo esta perspectiva y las propias voces de los habitantes se puede conocer el imaginario que guía su modo de vida fronterizo, la identidad manifestada a través de las iconografías en las ciudades y el uso del espacio público generando fronteras simbólicas dentro de la ciudad, los discursos, las opiniones y las representaciones sociales con las que ambos grupos pueden clasificar al otro como *diferente*.

Metodología

Para el caso de esta investigación, que forma parte de una más amplia, el primer paso fue identificar, definir y caracterizar las dinámicas sociales, el discurso, las iconografías, el

imaginario y las representaciones en el espacio geográfico que se estudió. Como se mencionó en párrafos anteriores, entender el contexto sociohistórico de la frontera México-Belice, ayudó a comprender las dinámicas fronterizas actuales y a poder llevar a cabo una especie de clasificación de esta frontera, tomando en cuenta que el espacio es un lugar vivido y apropiado.

Posteriormente se problematizó la intensa dinámica fronteriza, considerando las similitudes culturales que se han llevado a cabo en las oleadas de migraciones del norte de la península de Yucatán hacia el sur, ocurridas en la segunda mitad del siglo XIX por motivo de la Guerra de Castas y se analizó esta problemática bajo diferentes principios teóricos que permitieron un marco conceptual (Grimson 2012; Giménez 2009; Gotmann, 1979; Castoriadis 2007; Silva 2006; Moscovici, 1979) para crear un modelo de análisis (Rendón, 2020) que se pudiera aplicar en toda la frontera desde tres esferas analíticas: lo imaginado, lo vivido y lo representado.

La categoría analítica “imaginario social” que se utiliza en esta investigación parte de la propuesta de C. Castoriadis (2007), quien la define como ese dominio que se encuentra en la creación de significaciones y de imágenes que sostienen a la sociedad. Este concepto no representa, sino que articula y organiza, así que es intangible, pero se materializa y trasciende al proceso que crea imágenes y nos permite indagar cómo el transcurso de una historia personal y grupal se interioriza y se manifiesta para ser guía del vivir cotidiano.

Se complementa así con la teoría de Armando Silva en donde, los imaginarios “no son solo representaciones en abstracto y de naturaleza mental, sino que se «encarnan» o se «incorporan» en objetos ciudadanos que encontramos a la luz pública y de los cuales podemos deducir sentimientos sociales como miedo, amor rabia o ilusiones” (Silva, 2006).

En este punto se tiene en cuenta la relación entre la frontera como espacio social y la cultura como categoría binaria de alteridad e identidad como un elemento cohesionador de grupos, en la que forman parte para diferenciarse de algo. Debido a la extensión y a la complejidad social y cultural de toda la frontera México-Belice, despejar este discurso de cómo se va definiendo la identidad, resulta en un primer intento algo complicado. Además, debido a la extensión de esta frontera, y para fines de esta investigación, estoy considerando a Chetumal y Corozal como parte de un mismo sector fronterizo de acuerdo con Arriaga (2016), quien

propone sectorizar el territorio fronterizo para “identificar y diferenciar cada uno de los fragmentos en que puede ser dividida una zona de frontera” de acuerdo a sus características geográficas humanas. De esta manera, este autor propone que la frontera México-Belice puede ser dividida en cuatro sectores: Bahía de Chetumal-Mar Caribe, Chetumal-Corozal, ribera del Río Hondo y Arroyo Azul-Trifinio. En este capítulo se habla particularmente del sector fronterizo Chetumal-Corozal.

Para alcanzar los objetivos de toda la investigación, se recurrió al uso de herramientas metodológicas de carácter cualitativo, pues el análisis central será el del discurso y este no puede ser medido o caracterizado de manera estrictamente estadística. Es necesario mencionar que en la mayor parte de la investigación se recurrió al método etnográfico para la obtención de la información, el cual consiste en las estancias en la comunidad de estudio, la descripción densa de las características de la comunidad y en la observación-participante, ya que de esta manera se facilita entender —desde la perspectiva del propio actor social— los procesos de construcción de identidad y pertenencia; sin embargo, dentro del método etnográfico han habido cambios y se han creado diferentes estrategias o propuestas para hacer etnografía. En este caso, se recurrió a la modalidad denominada *etnografía multilocal*.

El contexto en el que surge el término “etnografía multilocal”, acuñado por George E. Marcus hacia finales del siglo pasado, fue justamente una respuesta ante el cambio acelerado que se dio en el sistema mundo en la década de 1980, con el avance desmesurado del capitalismo, las migraciones cada vez mayores, el avance de la tecnología, entre otros. Entonces ya no bastaba con hacer una etnografía en un solo sitio, estática y muy prolongada, había que ajustar a este ritmo de cambiante realidad las herramientas metodológicas, creando así la propuesta de etnografía multilocal. En este método, el investigador sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso. Esta clase de investigación define para sí un objeto de estudio que no puede ser abordado etnográficamente si permanece centrado en una sola localidad intensamente investigada (Marcus, 2001, p. 211).

Bajo esta lógica, el objeto de estudio es la construcción de la identidad en las comunidades localizadas en el sector fronterizo Chetumal-Corozal. Los *contornos* de esas localidades no han sido propiamente estudiados de manera profunda, pues tiene elementos conectados de forma compleja. En las etnografías multilocales, el método comparativo estará siempre presente y será de gran utilidad en investigaciones de análisis cultural para las cuales no haya una teoría específica desarrollada o un modelo descriptivo (Marcus, 2001, p. 16). Es por esto que se ha hallado este método como esencial en este estudio de frontera pues sirve también para repensar los conceptos de espacio y lugar.

Hablando propiamente del estudio de los imaginarios fronterizos, como instrumento metodológico se realizó un cuestionario con el fin de que se alcanzara una población distribuida en un área geográficamente más amplia, además permite guardar el anonimato del informante, estimulando de este modo la sinceridad del mismo. Las encuestas son utilizadas como una herramienta metodológica usada obtener información de personas mediante el diseño de un cuestionario con preguntas orientadas a temas específicos; esta fue la tercera herramienta utilizada en esta investigación para recuperar y analizar información. La opinión del encuestado es de suma utilidad para el estudio de los imaginarios y las representaciones, pues la gente opina lo primero que se le viene a la mente al leer la encuesta, reflejándose de inmediato el imaginario que tiene interiorizado con el cual representa siempre al otro, al diferente al, el cual construye en un proceso muy complejo que incluye los símbolos, los sentimientos, los juicios de valor, los imaginarios, entre otros elementos culturales interiorizados.

En esta investigación, las encuestas se realizaron a 100 personas residentes en Chetumal y en Corozal, de las cuales 46 fueron hombres y 54 fueron mujeres, de entre 18 a 60 años. La información recabada nos permite explicar el panorama del imaginario, la identidad y las representaciones sociales con las que los habitantes de Chetumal y Corozal se perciben, se imaginan, se conciben, se representan y se diferencian unos de otros. Recordemos que estas tres categorías, al ser parte de un constructo mental no pueden ser medidas estrictamente bajo ninguna estadística, pues son cambiantes y su construcción es la combinación de muchos elementos que obedecen a un orden mental y social.

En este escrito se muestran los datos empíricos obtenidos en trabajo de campo, analizando las prácticas sociales transfronterizas, los discursos con los que los habitantes del sector fronterizo Chetumal-Corozal construyen la imagen “del otro”, del vecino, del extranjero. Como se ha explicado, la frontera México-Belice es dinámicamente intensa en los aspectos económicos, administrativos, políticos; además también sucede en áreas como la social y la afectiva. Estas dos últimas ocurren de manera espontánea y cotidiana que para el habitante fronterizo suelen pasar desapercibidas, sin embargo es necesario pensarlas y analizarlas como un recurso explicativo a una pregunta mucho más amplia que en ocasiones es muy difícil responder ¿Quiénes son los habitantes de la frontera urbana³? ¿En qué grupos están representados? ¿Cómo se les reconoce y cómo se definen a sí mismos en relación con el otro? Como ya se ha mencionado, Chetumal y Corozal nos son comunidades espejo, por lo tanto, no se asumen explícitamente como localidades fronterizas hermanas, sino próximas a límite internacional, cuya referencia siempre es el Río Hondo. La encuesta permitió detectar que los residentes de Chetumal y Corozal imaginan a la localidad que habitan y cómo lo representan y cómo lo asumen como la frontera con otro país.

La frontera imaginada

Retomando a Silva (2006) el espacio imaginado puede predefinir el mismo uso del entorno físico que se habita. Una ciudad imaginada es la misma que se vive todos los días, sólo que sus habitantes destacan ciertos aspectos de esta; es la que construyen de modo colectivo los ciudadanos en sus deseos, recuerdos y voluntades. Las ciudades imaginadas nacen y se nutren de la imaginación ciudadana y ello constituye otra manera de hacer ciudad. Conocer este imaginario socioespacial nos ayudará a comprender ciertas acciones que se llevan a cabo en la cotidianidad ocurridas en espacios específicos de la ciudad, en este caso, el modo de vida fronterizo. La frontera México-Belice en su totalidad es muy extensa y tiene como límite natural el Río Hondo. Sin embargo, las localidades de Corozal y Chetumal no se encuentran

³ La frontera México-Belice en su extensión, es caracterizada por ser una frontera fluvial al ser dividida por el cauce de un río, y además una frontera rural, pues las poblaciones que se ubican en el linde o ribera del Río Hondo son comunidades pequeñas, alejadas de los centros urbanos cuya economía se basa además del intercambio fronterizo, en mayor parte de la agricultura. Llamaré entonces *frontera urbana* a las localidades fronterizas estudiadas porque se encuentran tierra adentro, distanciadas del linde fronterizo.

ubicadas en la ribera. No están frente a frente separadas por el cauce del río y a pesar de ello, ambas ciudades están construidas frente al mismo mar, bañadas por la misma agua *verdiazul*, y comparten elementos que llegan a ambas orillas de la bahía de Chetumal, como las olas del mar que comparten.

En este sector estudiado, las localidades que lo conforman están tierra adentro, un tanto alejadas de los límites oficiales y naturales, sin embargo ambas localidades por su modo de vida y conformación siguen siendo fronterizas. En este caso, la frontera es difusa, las comunidades no se ven en espejo, pero están siempre en contacto y tienen conocimiento de la existencia del otro. Así, a frontera se convierte en un lugar imaginado y representado. Para caracterizar este espacio imaginado aplicamos un cuestionario en las localidades fronterizas de Chetumal y Corozal. Algunas de las preguntas de ese cuestionario fueron las siguientes: qué tan presente tienen la frontera en su vida diaria; qué piensan al evocar la frontera; con qué color representan la frontera según sus recuerdos, sentimientos e imágenes.

La ciudad de Chetumal forma parte del extremo sur de la península de Yucatán, ubicada en el municipio de Othón P. Blanco. Es el centro político-administrativo del estado de Quintana Roo. Es también una ciudad fronteriza, clasificada por el SNIM como un centro urbano grande. La población total hacia el 2010 era de 151 243 habitantes, de los cuales 74,273 eran hombres y 76,940 mujeres (INEGI, 2010). Tiene una superficie de 18, 760 km². El clima es subhúmedo, con temperaturas promedio de 27°C durante todo el año. En cuanto a la comunicación y transporte, la ciudad dispone de un aeropuerto y una estación de autobuses foránea con conexión a diversos puntos del país. Además cuenta con diversos paraderos de camiones y vagonetas que conectan a la ciudad capital con diversos puntos del estado de Quintana Roo, principalmente con comunidades de los municipios del sur y comunidades regadas a lo largo de la ribera del Río Hondo. Asimismo posee un muelle que conecta por medio de navegación con la turística isla de San Pedro. Por vía terrestre se puede acceder por dos carreteras federales que conectan con el resto del territorio nacional.

Al ser una ciudad fronteriza, Chetumal es sede de instituciones aduanales y migratorias, las cuales operan con mayor intensidad en el poblado de Subteniente López, en donde se ubica el puente fronterizo por el que viajeros procedentes y con rumbo a Belice deben cruzar y registrar su tránsito. En el aspecto económico, la actividad productiva en la ciudad es

dominada por el sector terciario, principalmente por servicios gubernamentales y comercio. En poblados alrededor de la ciudad, las actividades económicas dominantes son la agricultura y la explotación forestal. Para que Chetumal llegara a tener estas características sociodemográficas, tuvo que pasar por un extenso proceso histórico lleno de cambios desde su fundación en 1898.

Por su parte, la localidad beliceña de Corozal se ubica a unos 17 km de la frontera con México. Forma parte del distrito norte del mismo nombre, y es el punto con mayor densidad poblacional más cercano a la frontera. Hacia el 2010, *Corozal Town*, contaba con 10, 301 habitantes, según el SIB. Por su cercanía, Corozal tiene un el clima similar al de su vecina Chetumal. Es una pequeña ciudad con grandes tintes rurales, que basa su economía en actividades agrícolas como el cultivo de caña de azúcar, en servicios administrativos y en el comercio de la *zona libre*. El lugar con más actividad es el centro de la localidad, sobre todo entre semana cuando la gente de las aldeas acude a realizar distintos trámites oficiales o realizar compras. En el centro de la ciudad se encuentra el parque, bancos, un museo, varias tiendas de comida y de artículos de origen chino, una gasolinera, dos escuelas de educación básica, iglesias de distintas religiones, el centro de salud, mercado, estación de autobuses

En la estructura económica, Corozal tuvo tradición agrícola; ahí los terrenos fueron destinados a la siembra de maíz, tomate, *makal* (tubérculo de la región), además del elemento más importante y característico de la región: la caña de azúcar. Esta última impulsó a la economía local (y nacional) con exportaciones a Estados Unidos. Otra actividad laboral importante fue el comercio de Palo de Tinte, planta oriunda de la región que se exportaba hacia Inglaterra. También hubo explotación del árbol del Chicozapote para obtener la resina destinada a la fabricación de chicle. Al ser una economía primaria, los habitantes se empelaban en el campo y en ranchos ganaderos ubicados en la periferia del poblado.

Aquí se exponen la percepción y el imaginario de la frontera en su totalidad, desde el punto de vista de los habitantes del sector fronterizo Chetumal-Corozal, cómo viven y se apropian del espacio que habitan; finalmente, analiza mediante la metodología de Armando Silva (2006), la manera en la que los habitantes de Chetumal y Corozal construyen sus respectivas identidades como poblaciones fronterizas.

Las ciudades de Chetumal y Corozal están alejadas entre sí por 30 km., aproximadamente, y separados por la línea internacional delimitada en 1893. Aun así, en el sector a estudiar (Chetumal-Corozal) es común que los beliceños acudan a México cotidianamente por consumo, educación o en su tiempo libre. El contacto entre los grupos sociales es constante. Las conexiones son tangibles por lo que los gobiernos de ambos países han creado acuerdos para facilitar el cruce de la frontera, incluso recientemente se ha creado un acuerdo mediante el cual los ciudadanos chetumaleños pueden visitar Belice sin necesidad de visa. Las dinámicas son intensas.

La frontera para los chetumaleños

En el caso de Chetumal, la mayoría de los encuestados (92.9%) refirió que, en efecto, tenía presente a su ciudad como una ciudad fronteriza, que colinda con Belice. Asimismo los encuestados ubicaron la frontera como parte de su imaginario espacial, parte de su entorno cotidiano; espacio en donde se encuentra la ciudad que habitan.

Por otra parte, sobre la imagen de la frontera reflejada en lugares específicos, 94.6% refirió la Zona Libre de Belice. Como es *la frontera* cotidiana, la que todo habitante de Chetumal conoce pues es una opción viable para la compra de productos a precios bajos como perfumes, licores, cigarros, accesorios, juguetes, enseres domésticos, etc. La Zona Libre está ubicada a 100 metros del Río Hondo, aproximadamente. Para llegar al lugar desde Chetumal basta con tomar un autobús que cobra 15 pesos mexicanos. Estos autobuses hacen parada en el puente binacional; de ahí, los ciudadanos mexicanos cruzan a pie para ingresar a dicha zona comercial, sin ningún tipo de registro ni revisión de documentos. Si el visitante mexicano decide viajar en auto particular, sólo debe pagar una cuota de \$15 pesos mexicanos para entrar a la *Zona*.

Otro lugar que relacionan los chetumaleños con la imagen de frontera es el Río Hondo (69.6% de los encuestados); elemento geográfico que sirve como límite natural, entre los territorios de los dos países. El Río Hondo es referencia obligada en la construcción del imaginario social de esta frontera: es un espacio natural en cuyas márgenes fueron construidas identidades culturales y nacionales y que además históricamente ha tenido un

papel sumamente importante como vía de comunicación, transporte y enlace entre las poblaciones dispersos a lo largo de su cauce.

Además de la Zona Libre y el Río Hondo, los chetumaleños tienen en su imaginario de la frontera otros sitios y prácticas sociales: la aduana (64.3%), los puentes internacionales (50%) ubicados en el poblado de Subteniente López y la actividad del contrabando (35.7%). Estos elementos están interrelacionados, pues forman parte del sistema de comercio transfronterizo que da vida a este sector de la frontera.

La Aduana es un punto de control administrativo para las mercancías que ingresan y salen de México por esta frontera. Por ejemplo, aunque los chetumaleños no hay restricciones fiscales excesivas, deben pasar obligatoriamente por las revisiones aleatorias que realizan los agentes aduanales mexicanos. Este acto administrativo rutinario hace que los chetumaleños tengan presente a la Aduana cada vez que piensan en la frontera y que además tengan precaución en el paso excedente de mercancías.

En los dos puentes internacionales que comunican a México y Belice operan los puntos de inspección aduanal. Debido a los intentos por regular el comercio binacional que cruza por esos puentes, el gobierno nacional mexicano realiza cierres o restricciones de cruce por el puente internacional más antiguo. Estas medidas suelen generar protestas e inconformidad de los chetumaleños que acostumbran viajar a la Zona Libre para realizar compras o jugar apuestas en alguno de los cinco casinos que ahí funcionan. Incluso los habitantes del poblado de Subteniente López (que es el poblado ubicado a orillas del Río Hondo, donde se ubica el centro de control fronterizo) han realizado manifestaciones de protesta por acciones que ellos consideran dañan sus actividades comerciales o laborales; existen familias residentes en Subteniente López que trabajan como cargadores para los pequeños mayoristas mexicanos llegados de ciudades de Tabasco, Campeche Yucatán o el norte de Quintana Roo que adquieren mercancía en la Zona Libre.

En la frontera de México con Belice, como suele suceder en cualquier frontera del mundo, el contrabando es una actividad común. El contrabando ocurre con mayor intensidad y en ciertos puntos que en otros, sin embargo, es una actividad ilegal que ha existido desde los orígenes de esta región de frontera. En la actualidad, los intercambios ilegales de productos incluyen comestibles y abarrotes, tractores, maquinaria, incluso artículos ilícitos como armas

y droga. Los habitantes de Chetumal saben que estas actividades ilegales ocurren en la frontera; están enterados por las noticias publicadas en medios de comunicación locales o por rumores, por eso las tienen presente y lo reflejan en el imaginario de la frontera. Además de las revisiones aduanales que pasan cuando retornan de la *Zona*.

Es interesante que de entre las personas encuestadas en Chetumal ninguna mencionó al Ejército como institución que opera en la frontera, o a la seguridad nacional como un factor amenazante o importante al pensar en la frontera. Si recordamos que un imaginario es un constructo mental, una guía articuladora y organizadora de las acciones cotidianas de las personas, entonces la frontera esté representada en los puentes fronterizos, que conducen a la zona libre, y en donde, a pesar de la aduana, existe contrabando, pero el Ejército no tiene tanta presencia o lo perciben como un elemento pasivo.

Sin embargo, en ese imaginario no hay referencia a la forma o extensión de la frontera. Los chetumaleños reducen la imagen que tienen de la frontera al espacio que conocen, al lugar intermedio entre el lugar que viven y los lugares que frecuentan del otro lado del Río Hondo –los casinos y las tiendas en la Zona Libre. Por el contrario, para las personas que habitan en los poblados de la Ribera del Río Hondo, la frontera es un espacio más extenso, el cual tienen que recorrer frecuentemente para realizar compras o trámites administrativos en Chetumal. Para los Chetumaleños, la frontera que está a lo largo del Río Hondo existe, pero no la evocan, tal vez porque pocas personas visitan las comunidades del Río Hondo. La parte de la frontera en el Río Hondo, a la que hemos identificado como “sector ribera del Río Hondo”, no es frontera vivida para los chetumaleños, por lo tanto, no es referencia para la construcción de su imaginario de la frontera. Explicado en términos de Jean Nogué (2012):

la comunicación con nuestro entorno ocurre por causa de nuestra capacidad de interiorizar y de expresar nuestra relación con el medio sin necesidad de que exista un receptor de forma explícita, ya que los simbolismos, los imaginarios y las evocaciones que se desprenden de un paisaje determinado, adoptan unas significaciones personales que son procesadas e interpretadas sin requerir de la presencia explícita de un receptor que las interprete. (p. 130)

En la encuesta que se aplicó a personas residentes de Chetumal, se les solicitó representar a la frontera con algún color. Según Armando Silva, este ejercicio permite identificar aspectos de la percepción de los espacios de sus habitantes. Para este autor, “los colores han sido un componente fundamental de nuestra percepción del mundo. Los asociamos a sensaciones, estímulos, calores de gusto e información” (Rodríguez, 2014, p. 16). Así pues, nuestra encuesta descubrió que para los habitantes de Chetumal, la frontera con Belice está representada con los siguientes colores:

Gris: 26%

Verde: 25%

Café: 21%

Figura 1. La frontera imaginada en Chetumal⁴



Fuente: Diana Rendón, 2018

⁴ En esta fotografía se pueden dar cuenta de las tonalidades del imaginario fronterizo. Fue tomada desde el puente fronterizo en dónde se observa el gris de las embarcaciones de la Marina Mexicana, en contraste con la verde vegetación y las aguas cafés del Río Hondo.

La frontera para los corozaleños

Por otro lado, el resultado de la encuesta aplicada a los habitantes de Corozal, nos descubre otros elementos en la frontera imaginada a pesar de que forma parte del mismo espacio geográfico. En este caso la cercanía de Corozal con México está presente en la cotidianidad de sus pobladores (así lo manifestaron el 95.2% de encuestados). La frontera forma parte de su imaginario social, pues puede ser representada por medio de imágenes mentales, ser evocada y guiar cierto tipo de acciones colectivas en la vida diaria.

A la solicitud de pensar la frontera y expresar las primeras imágenes mentales que les surgieran, los corozaleños respondieron, en su mayoría, el intercambio económico con México (66.7%). Esa referencia refleja las actividades acciones cotidianas de los corozaleños, quienes suelen viajar a Chetumal para realizar compras diversas, adquirir servicios médicos, educativos o bancarios, que son escasos o inexistentes en su ciudad. El comercio fronterizo es fomentado por el valor del dólar beliceño⁵, y su realización diaria genera beneficios económicos a la economía chetumaleña, principalmente. Debido a lo anterior, el gobierno nacional de México ha mantenido acuerdos con su contraparte beliceña para facilitar el cruce de consumidores de aquel país. Cada fin de semana pueden verse decenas de beliceños en las tiendas y centros comerciales de Chetumal. Para los habitantes de Corozal, debido a la cercanía de su ciudad con Chetumal, resulta más atractivo cruzar la frontera para realizar compras que viajar a la ciudad capital de su país.

La segunda imagen que dijeron tener los corozaleños sobre la frontera es el contrabando (54.8%). Como ya se ha referido páginas atrás, el contrabando es una acción cotidiana en toda la región fronteriza de México con Belice, de manera que también está presente en el imaginario espacial de sus habitantes. Sin embargo, en el caso de Belice, las leyes locales prohíben a sus ciudadanos pasar cierto tipo de mercancías, como comestibles sin procesar, o exceder ciertas cantidades de alimentos procesados o abarrotes. En esta circunstancia, el contrabando de esas mercancías y su posterior comercialización en Corozal, o en los poblados regados en la franja fronteriza es una práctica común y muy lucrativa pues en su mayoría son productos de canasta básica o primera necesidad.

⁵ \$9 pesos mexicanos por un dólar beliceño, al tipo de cambio de mediados de 2019

El tercer elemento que está presente en el imaginario de la frontera para los corozaleños es el puente fronterizo (50%). Como en el caso de los chetumaleños, para cruzar la frontera deben hacerlo por alguno de los dos puentes internacionales ubicados en Subteniente López, mejor conocida como Santa Elena. Para los habitantes de Corozal resulta más fácil cruzar por el puente debido a su cercanía, contrario a los habitantes fronterizos ribereños quienes cruzan el Río por medio de cayucos si es que no tienen como destino la ciudad de Chetumal. Finalmente, un dato interesante que arrojó la encuesta es el recuerdo del lazo familiar como parte del imaginario espacial fronterizo de los corozaleños. Las personas encuestadas mencionaron tener presente en su imaginario fronterizo la presencia de familiares del otro lado de la frontera (33.3%) personas que cruzaron y decidieron establecerse del otro lado o que tienen ascendencia maya-yucateca. Lo anterior se explica por las migraciones de personas de origen maya o de mestizos originarios de la península de Yucatán hacia el norte de Belice, y al hecho de que Corozal no ha presentado crecimiento demográfico acelerado como ocurrió en la frontera del lado mexicano. De esta forma, Corozal conserva aún cierto aspecto de pueblo rural, en donde sus habitantes han vivido por varias generaciones, y en donde muchas personas pueden reconocerse como descendientes de mexicanos viviendo entre beliceños.

Finalmente, en cuanto a la relación de esos elementos con colores, la encuesta arrojó los siguientes resultados:

Azul: 57%

Verde: 33%

Figura 2. La frontera imaginada en Corozal⁶



⁶ El recorrido que hacen los Corozaleños para llegar a la frontera con México esta impregnado de color verde propio de la vegetación local. No se ve nada más que el camino. No hay casas, no hay construcciones, solo el camino de asfalto en donde se dirigen por vía terrestre al cruce legal para acceder al país del norte. En su recorrido solo pueden recordar el color verde y el azul del cielo. De esta manera no se hace referencia imaginaria a las aguas marrones de la frontera natural: El Río Hondo.

Proyecciones imaginarias de las localidades fronterizas

Entender la ciudad imaginada por sus propios habitantes es la pauta necesaria para comprender la identidad que éstos construyen al vivir, evocar, y apropiarse la ciudad y la pertenencia con la que ellos pueden construir las representaciones sociales de las personas ajenas a su cotidianidad- la construcción del *Chetumal* y *el Corozal imaginado* se realizó mediante dos aspectos específicos: los imaginarios topofilicos y los imaginarios topofóbicos (según Hiernaux y Lindón, 2007). Los imaginarios topofilicos se refieren a una construcción imaginaria que tiene que ver con los gustos y agrados que los habitantes sienten por la ciudad que habitan; estos imaginarios son construidos por las personas a partir de lugares reales o fantasiosos, a circunstancias históricas, perspectivas visuales o paisajísticas y en las ventajas o comodidades que se tienen al vivir en determinada ciudad. Por otra parte, los imaginarios topofóbicos son construidos por el rechazo o desagrado a vivir en cierta ciudad; puede ser construido mediante características reales o fantasiosas de la ciudad, en donde muchas veces interviene el factor de la alteridad; se trata, pues, de una existencia negativa que tiene que ver con la segregación urbana (p. 163).

El entorno natural y urbanístico permite a los habitantes construir ideas que definen y distinguen a la ciudad de Chetumal, tanto en el sentido de “belleza” como de “fealdad” o “negatividad” de la ciudad. Ambos imaginarios los someteremos a un ejercicio de interpretación cromática como la realizada para el caso de la frontera.

Proyecciones imaginarias de Chetumal

*“pero la terquedad del hombre arraigado a su mar
y a la tierra, a los cuales amaba, logró al fin,
encruzarlos al progreso” (Hoy 1998)*

Chetumal es el centro político-administrativo más importante del estado de Quintana Roo. Entre selva y mar, desde su fundación ha sido testigo de múltiples migraciones de personas que la han escogido como el lugar dónde hacer sus vidas. Es una ciudad formada por migrantes, lo que repercute en su contexto y cotidianidad. Chetumal tenía en 2010 un total de 151, 243 habitantes, de estos 94, 501 nacieron en la ciudad; es decir eran chetumaleños de nacimiento (INEGI, 2010). El resto de los habitantes (54,535 personas) provenían de otros

estados, principalmente de Yucatán, Tabasco, Campeche, Veracruz, Chiapas, Puebla y Distrito Federal. Comparado con otras ciudades del estado, el crecimiento poblacional de Chetumal fue lento, por debajo del que ocurre en las ciudades del norte de la península como Cancún o Playa del Carmen, pero superior al que presenta la zona maya.

Entender la ciudad imaginada por sus propios habitantes es la pauta necesaria para comprender la identidad que estos construyen al vivir, evocar y apropiarse la ciudad y la pertenencia con la que ellos pueden construir las representaciones sociales de las personas ajenas a su cotidianidad. La construcción del Chetumal imaginado lo realizamos mediante dos aspectos específicos: los imaginarios topofílicos y los imaginarios topofóbicos (Hiernaux y Lindón, 2007).

A la pregunta ¿En dónde ubica geográficamente usted a Chetumal? Las respuestas fueron, en primer lugar (46.4 %), que Chetumal se encuentra en la frontera con Belice, en segundo lugar (42.9%), en la Bahía de Chetumal; y por último, en menor cantidad (10.7%), en el Río Hondo. La referencia de que Chetumal está ubicada en la frontera con Belice tiene que ver, como vimos en el apartado anterior, con que para el habitante de Chetumal, la frontera es un símbolo, un referente para la vida diaria, de las acciones y de la identidad de sus habitantes; de la distinción frente a los otros, o frente a los ajenos.

La segunda pregunta “¿cuáles son los elementos naturales que le recuerdan a Chetumal?” La mayoría de las repuestas (82.1%) coincidieron en que la bahía es el elemento natural que distingue a la ciudad. Ese espacio acuático hace pensar y recordar a la ciudad. Un dato importante es que diversas actividades cotidianas y recreativas, las realizan los chetumaleños a lo largo de la bahía.

Otro elemento que aparecen en las respuestas (67.9%) es el manatí, un animal marino propio de la región. La bahía de Chetumal es conocida como “el santuario del manatí”, porque es un área de apareamiento de esta especie de mamífero acuático. Por esta razón era común ver algunos ejemplares refugiándose en la bahía. Debido a la reducción en la población, este animal, es raro avistarlos en la bahía, sin embargo, la gente aún los añora, haciéndolos un elemento referente de la ciudad a pesar de que ya no es tan común verlos nadar cerca de la orilla.

La tercera pregunta pretendió identificar los rasgos o características que más aprecias los habitantes de Chetumal. La respuesta más frecuente (76.8%) fue la tranquilidad de la ciudad. A los habitantes les gusta que Chetumal sea una ciudad tranquila y su punto de referencia es el resto de ciudades o centros urbanos del estado. Para ellos, las ciudades turísticas del norte de Quintana Roo se caracterizan por el caos vial, la sobrepoblación, el ruido urbano y la extensión de la mancha urbana. “Acá en el sur la vida es más tranquila” —fue alguna justificación de la respuesta— lo cual tiene conforme o satisfecha a la gente, al menos en su imaginario. Además de la tranquilidad, otro rasgo apreciado por los chetumaleños es que su ciudad está frente al mar (67.9%). Este elemento está siempre presente en el imaginario, la identidad, los recuerdos, los sentimientos y añoranzas al evocar Chetumal. La vida cotidiana gira en torno al mar, a pesar de que no es una ciudad propiamente marítima (pues no tiene actividad pesquera ni turismo de playa), los habitantes de esta ciudad integran el mar a su diario vivir. Disfrutan por ejemplo, salir a caminar en familia, en pareja o en soledad y correr al boulevard, acuden a los parques que se encuentran frente al mar y el mayor punto de reunión nocturno es en los restaurantes y bares que se encuentran sobre toda la costera.

A continuación se le pidió a los encuestados que relacionaran los elementos naturales y los aspectos de aprecio por la ciudad con un color cualquiera. De esta forma, el Chetumal evocado, recordado e imaginado es el azul turquesa (39%); otros dijeron el verde (35%). Estos colores están relacionados con los elementos naturales que se ubican a lo largo de toda la bahía: Las aguas verdeazules del mar y los manglares.

También se les solicitó que señalaran lo que no les agrada, lo que no les gusta de Chetumal (imaginarios topofóbicos). La respuesta más frecuente (64.3%) fue el desagrado por el mal funcionamiento de los servicios urbanos: calles y vialidades repletos de baches, fallas en el alumbrado público colonias de la periferia sin pavimentar, etcétera. Otra imagen negativa que tienen los chetumaleños de su ciudad es la evidente contaminación de la bahía (53.6%), lo cual tiene un significado especial pues, como vimos anteriormente, el imaginario cromático positivo de la ciudad es el azul y el verde turquesa, que hacen referencia al mar Caribe. De esta forma, la notoria contaminación de la bahía se refleja en el imaginario negativo de la ciudad. Así se explica también por qué el mar en Chetumal es solamente para mirar y por qué ningún habitante oriundo se *baña* en sus aguas. Los colores elegidos para

relacionar estas dos imágenes negativas fueron el gris (26%), el negro y el café (19%, cada uno).

Otra pregunta que se le hizo a los encuestados fue cuál es la frase que representa a Chetumal. Las respuestas incluyeron frases construidas y utilizadas publicitariamente por varias administraciones municipales, sobre todo para la promoción turística de la ciudad. Así pues, la frase más frecuente (42.9%) fue “*Chetumal, aquí inicia México*”. Esta expresión se ha hecho popular entre la población pues en la Fuente del Pesador, lugar emblemático de la ciudad, fueron instaladas enormes letras de colores con estas palabras, lo que ha convertido ese pequeño espacio en un parador turístico de la ciudad. Chetumal no recibe turismo de masas como ocurre en otros puntos del estado, por lo que esa expresión refuerza en el imaginario local la idea de que en esta esquina del país comienza todo el territorio mexicano y es un aspecto que resalta del lugar.

La segunda frase con la que los chetumaleños identifican su ciudad (25%) es “*Chetumal, Caribe mexicano*”. Esta expresión también ha sido ofrecida para promover el turismo hacia el sur del estado con la idea del exotismo caribeño de Quintana Roo. Sin embargo, aunque está presente en toda la publicidad turística de la ciudad, no es verdaderamente una frase con la que la mayoría de los chetumaleños se sientan representados ni identificados.

La tercera frase más señalada en las respuestas (23.2%) es “*Chetumal de buena madera*”. Esta expresión hace referencia directa al pasado de la ciudad como lugar de comercialización de madera y la arquitectura de principio del siglo XX. La gente de mayor edad es la que sigue refiriendo esta frase, cargada del imaginario de un pasado nostálgico, en la que el comercio de caoba y cedro movían la economía de la ciudad, porque era el material con el que eran construidas las casas en Chetumal, en el estilo arquitectónico importado del caribe inglés.

Figura 3. Elementos imaginarios de Chetumal.



Fotografías: Diana Rendón

Proyecciones imaginarias de Corozal

*This place, is coming like a ghost town
 No job to be found in this country
 Can't go on no more
 The people're getting angry
 This place is coming like a ghost town..*

The Specials

Corozal es una pequeña localidad ubicada al norte de Belice, frente al mar y frente a la frontera con México. Al igual que con Chetumal, por su condición geográfica, sus habitantes han construido imágenes mentales con las que representan y evocan su entorno social vivido. Tales imágenes son utilizadas por los corozaleños como guía de su actuar cotidiano. Aquí en Corozal también se buscó identificar los imaginarios topofílicos y topofóbicos de los corozaleños y se realizó una encuesta como en Chetumal. Se inició pidiendo a los encuestados que representaran su ciudad con lugares específicos de Corozal y con elementos del entorno natural.

A la pregunta ¿Dónde está ubicado el poblado de Corozal? la respuesta más frecuente (45.2%) fue la frontera con México. La cercanía con México es parte de su imaginario y significativa en su vida cotidiana. Como ya se mencionó, los habitantes de Corozal viajan con frecuencia a Chetumal por diferentes motivos por lo menos una vez por semana.

Otras repuestas de los encuestados fueron que Corozal está cerca del mar, otros que el poblado está frente a la bahía de Chetumal. Un dato interesante es que en esta localidad, las personas sí se meten a nadar en las aguas de la bahía, contrario a lo que pasa en Chetumal, en donde las aguas solamente son apreciadas visualmente. En Corozal la bahía se vive, sus aguas reciben a los pobladores y visitantes, los refresca, los recrea, no sólo es un elemento paisajístico como en Chetumal. En cuanto a los elementos naturales con que los corozaleños (92.9%) asocian inmediatamente están: su poblado, la bahía y la caña de azúcar (66.7%). Como ya se ha mencionado la frontera norte de Belice se ha caracterizado por su economía basada en la industria azucarera, y a pesar de que en Corozal está ubicado el ingenio azucarero o los cañaverales, la actividad azucarera es uno de referentes principales que los lugareños tienen de su poblado.

Por otra parte, los imaginarios topofílicos, esos elementos positivos evocados por de los habitantes de Corozal son expresados de la siguiente manera. Según las personas encuestadas, 87.6% refiere que Corozal es bello porque está frente al mar, además porque es tranquilo (81%) y seguro (33,1%), comparado con otras poblaciones de Belice. Este poblado (ya se ha mencionado páginas atrás) conserva un aire rural, pintoresco de pueblo caribeño, de tranquilidad en las calles, mismo que se refleja en el arraigo de la gente a su comunidad, incluso la gente refiere a Corozal como *The Town* (“El pueblo”). Finalmente, esas imágenes positivas de Corozal, los encuestados las asociaron con los colores azul (59%) y verde (33%); aunque no relacionaron ambos colores con el adjetivo turquesa.

En cuanto a los imaginarios topofóbicos las personas encuestadas de Corozal, señalaron en primer lugar (66.7%) los problemas infraestructura y servicios urbanos, por ejemplo calles sin pavimentación, sin señalamiento viales o nomenclatura, sin electricidad o alumbrado público, las avenidas principales repletas de baches, etcétera. Otro tema que disgusta a los corozaleños (66.7%) es la falta de espacios de diversión y recreación: al respecto, los encuestados expresaron su deseo de que en Corozal haya discotecas y algún centro comercial o cine. Por lo anterior, las carencias de infraestructura y servicios urbanos, así como la falta de espacios de diversión y esparcimiento permiten entender por qué las personas no residentes o visitantes en Corozal se refieran a este poblado como un pueblo pintoresco, mientras que para sus habitantes es un *ghost town*.

Aunque la seguridad es un aspecto positivo de Corozal, según sus habitantes, esta situación es en relación con otros lugares del país, particularmente con *Belize City*. Asimismo, los encuestados también reconocieron (59.5%) que la inseguridad en Corozal está aumentando, que la tranquilidad no es la misma que hace algunos años.

En síntesis, las personas encuestadas relacionaron dichas imágenes topofóbicas con los colores gris (40%) y negro. (19%). Por otro lado, en cuanto a los aspectos que según los corozaleños distinguen a su poblado del resto de Belice, son la ubicación geográfica del poblado (78.6%) la seguridad (59.5%) y su origen étnico (54.8%). Así pues, las personas encuestadas coincidieron, en su mayoría, que la principal diferencia de Corozal con respecto a las otras ciudades de Belice es la cercanía geográfica del poblado con México. Sin señalarlo directamente, los corozaleños se asumen como una comunidad fronteriza, y eso les da cierta

particularidad. Aunque en Belice existen otras ciudades más pobladas, —económica y políticamente más importantes, como Belmopán y *Belize city*— estas no tienen convivencia diaria con la ciudad de algún otro país, tal y como Corozal la tiene con Chetumal.

El segundo aspecto que distingue a Corozal del resto de ciudades y poblados de Belice, según las personas encuestadas, es la tranquilidad y la percepción positiva de seguridad que vive la comunidad. Por último, un dato interesante es que los corozaleños se saben diferentes socialmente al resto del país por su origen étnico, el cual definen como mestizo. Este es un elemento importante a resaltar en el imaginario de Corozal, pues indica que tiene muy presente la conexión que se tiene con México (a raíz de la Guerra de Castas y los desplazamientos de los mayas peninsulares a las tierras del sur ubicadas en territorio de Honduras Británica). Los habitantes tienen muy interiorizado su origen étnico, lo cual es una pieza clave en el estudio de la identidad de esta comunidad. En el cuarto capítulo de esta investigación profundizaremos más al respecto.

Así, la ciudad imaginada de Corozal desde el punto de vista de sus habitantes es:

Figura: 14. Elementos imaginarios de Corozal



Fuente: Fotografías de Rendón D.N., 2018

Consideraciones finales

Las fronteras promueven la construcción de la identidad de las comunidades locales, la cual difiere de la identidad nacional, pues estos espacios pueden ser considerados como una zona *liminal* (en términos de Turner)⁷ es decir, dónde no se es, pero tampoco se deja de ser; una zona en la que la cultura de una sociedad y otra convergen y a simple vista puede parecer que se fusionan. Sin embargo la percepción de los habitantes es lo que marca los límites tanto reales como metafóricos e imaginarios. Asimismo, sobre esa percepción, las comunidades fronterizas construyen su realidad social, así como su experiencia de vivir en un en la frontera.

La complejidad cultural de toda la franja fronteriza hace imposible generalizar de alguna manera estos hallazgos locales y situados a las representaciones entre países. Debido al poblamiento del sur de Quintana Roo, lugar donde llegaron migrantes de diversas partes del país y al poblamiento de todo Belice donde se establecieron personas de diferentes partes del mundo, trajeron consigo todo el sistema cultural que, como se ha explicado en toda esta tesis, media todos los elementos tanto reales y materiales, como simbólicos e imaginarios.

En este sentido no se puede hablar de una sola cultura fronteriza, no se puede generalizar o describir toda la frontera mediante este estudio; si bien puede haber ciertas convergencias en imaginarios, identidad y representaciones con los otros sectores, se debe tomar en cuenta su particularidad, su realidad y su dinámica fronteriza.

Aunque la mayor parte del tiempo se evoque a esta frontera sólo en términos comerciales, su complejidad social y cultural es evidente. En efecto, las regiones de frontera son espacios en donde la hay actividad económica y la política, pero al mismo tiempo las relaciones sociales y culturales se complejizan. En este caso, la intensidad de las relaciones e interacciones cotidianas que en ella ocurren como el parentesco, comercio y trabajo hacen que la gente esté

⁷ En *el proceso ritual* (1988), Turner establecía que: “La liminalidad, la marginalidad y la inferioridad estructural son condiciones en las que con frecuencia se generan mitos, símbolos, rituales, sistemas filosóficos y obras de arte. Estas formas culturales proporcionan a los hombres una serie de patrones o modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura, pero son también algo más que meras clasificaciones, ya que incitan a los hombres a la acción a la vez que a la reflexión. [...] Cada una de estas obras tiene un carácter multívoco, con múltiples significados, y es capaz de afectar a la gente a muchos niveles psicobiológicos simultáneamente” (1988, p.134).

en comunicación permanente con sus amistades y familiares que viven a otro lado del río, y que las personas y sus prácticas culturales estén en un constante diálogo.

La cultura crea sujetos sociales, los cuales con ella se identifican al establecer clasificaciones que van agrupando a los similares y por consiguiente, también a lo «diferente». A partir de considerar la cultura como una organización de representaciones, la identidad va de la mano con la cultura considerando que: “la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros” (Giménez, 1997, p.12). Al interactuar con los otros, las representaciones sociales sirven para tener referentes mínimos y comunes para la comprensión del mundo social (Moscovici, 1979). Por esto, están íntimamente relacionadas con los imaginarios sociales. De esta manera, la frontera como territorio crea sus propios sistemas clasificatorios sociales, identitarios e imaginarios. El imaginario fronterizo se construye de una manera única depende de cada contexto y es la guía del vivir cotidiano para estas poblaciones, de esta manera conocerlo puede ayudar a comprender desde otra perspectiva la forma de vida, así como las prácticas sociales y relaciones transfronterizas específicas entre estas dos localidades.

Bibliografía

- Aguilar, M., Nieto, R. y Cinco, M. (2002). Ciudad de presencias: dimensiones evaluativas y sensoriales en las evocaciones de la ciudad de México. En Abilio Vergara (coord.) *Imaginarios: horizontes plurales*, (pp. 165-194). Ciudad de México, México: buap-conaculta-inah.
- Arnaiz, E., Miranda, A., Hoy J., *et al.*, (1993) Estudio integral de la Frontera México-Belice Vol. III Monografías de Belice. Chetumal, México: cigrroo.
- Arriaga, J.C. (2016). La frontera norte de Belice: características geohistóricas y dinámicas transfronterizas. *Boletín de la afehc*, (70 julio-septiembre de 2016). Recuperado el 10 de mayo de 2018 de https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_bul_aff_id_70.html
- Camal T.L, y Arriaga R. J.C, (2014) Crecimiento y transformación urbana de Chetumal. Una interpretación desde la lógica de la élite política local 1974-2014. En A. Higuera (coord.) *Quintana Roo: cuatro décadas de vida independiente*. Chetumal, México: Gobierno del estado de Quintana Roo/sec
- Careaga L., Higuera A. (2010). *Quintana Roo. Historia breve*. Ciudad de México, México: fce
- Castoriadis C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Tusquets
- Chenaut V. (1989). *Migrantes y aventureros en la frontera sur de México*. Ciudad de México, México: cieras
- García-Rodríguez G (2019). *Aproximaciones al concepto de Imaginario Social*. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanidades*, 19 (37). 131-142
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9, (18 Julio-Diciembre). Recuperado de <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/viewFile/1441/891>

- (2009) Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*, 21, (41), 7-32.
- Grimson, A. (2005) Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur. En D. Mato, *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 127-142). Buenos Aires, Argentina: clacso
- Gottmann, J. (1973) *The Significance of Territory*. Virginia, EE.UU.: Virginia University Press
- Hiernaux, D., Lindón, A. (2007) Imaginarios urbanos en América Latina. Tradiciones y nuevas perspectivas. En A. Silva, *Imaginarios Urbanos en América Latina: urbanismos ciudadanos*. (pp 157-187) Barcelona, España: Fundación Antoni Tapies
- (2012) Renovadas intersecciones la espacialidad y lo imaginario. En D. Hiernaux, y A. Lindón, *Geografías de los imaginario*. (pp. 9-28), Ciudad de México, México: uam/Anthropos
- Haylock, D.(1993). Belice, hacia una autopercepción. En F. Gargallo y A. Santana (comp.) *Belice, sus fronteras y su destino*. (pp. 123-) Ciudad de México, México: unam
- Hoy, C. (1998). *Breve historia de Quintana Roo*. Ciudad de México, México: Gobierno del Estado de Quintana Roo/conaculta
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2010) *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010. Quintana Roo*. Recuperado el 20 de julio de 2018 de http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/qroo/23_principales_resultados_cp2010.pdf
- Marcus, G. (2001) Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades* (11) 111-127
- Moscovici, S. (1979) *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires, Argentina: Huemul.

- Nogué J. (2012) Intervención en imaginarios paisajísticos y creación de identidades territoriales. En D. Hiernaux, y A. Lindón, *Geografías de los imaginario*. (pp. 9-28), Ciudad de México, México: uam/Anthropos
- Ortega, A. (2012) *Una frontera en movimiento. Migración, fecundidad e identidad en el sur de Quintana Roo y Norte de Honduras Británica (Belice) 1900-1935*. Ciudad de México, México: inah/colmex
- Paz M.E, (1979) *Belice. El despertar de una nación*. Ciudad de México, México: Siglo XXI
- Rendón, D.N. (2020). *Identidad y representaciones en las dinámicas sociales del sector fronterizo Chetumal-Corozal*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Ciencias Sociales. Universidad de Quintana Roo, Chetumal.
- Restrepo, M. (1993) Simbología urbana en la propuesta de Armando Silva. *Signo y pensamiento* (22—29-42)
- Riffo, I. (2016). *Una reflexión para la comprensión de los imaginarios sociales*. Comunic@cción, V.7, N.1, enero-junio 2016. Bogotá.
- Rodríguez, C. (2014) ¿De qué color son las ciudades? Metodologías de apreciación cromática urbana. *Designia* 2 (2) 15-35
- Silva, A. (2006). *Imaginarios Urbanos*. (5a ed.). Bogotá, Colombia: Arango Editores.
- (2007) *Imaginarios Urbanos en América Latina: urbanismos ciudadanos*. Barcelona, España: Fundació Antoni Tapies
- Statistical Institute of Belize (2010) *Population section tables*. Recuperado de <http://sib.org.bz/statistics/population/>
- Shoman, A. (1993) La inmigración centroamericana en Belice: un choque cultural. En F. Gargallo y A. Santana (comp.) *Belice, sus fronteras y su destino*. (pp. 103—123) Ciudad de México, México: unam
- Vallarta, L.C. (2001) *Los payobispenses. Identidad, población y cultura en la frontera México-Belice*. Chetumal, México: conacyt/uqroo

LA VISIÓN DE UN “NOSOTROS”: LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO NACIONAL CHILENO A PARTIR DEL MITO DE LA “EXCEPCIONALIDAD” RACIAL DE CHILE

Carolina Andrea Fernández Esquivel¹

Resumen

Desde muy temprano, la república chilena se presentó al mundo como una nación excepcional. Los “chilenos”, herederos de una “raza guerrera” producto de la mezcla exclusiva entre el “mítico” indio araucano y el “godo” español, se imaginaban más blancos que el resto de las naciones latinoamericanas, principalmente de sus vecinos, Perú y Bolivia, países con una composición étnica predominantemente indígena, a los cuales enfrentó y venció en dos ocasiones durante el siglo XIX: en la Guerra contra la Confederación Perú-boliviana (1836-1839) y la Guerra del Pacífico (1879-1883).

El presente trabajo sostiene que la victoria del ejército chileno en la Guerra del Pacífico habría significado la materialización de la hegemonía de Chile en la región, consolidando un imaginario nacional que se basó en el mito de ser una nación excepcional, en contraste con Perú y Bolivia, con las que creía tener una distancia racial, cultural y material, lo que habría resultado determinante para el destino del conflicto. Mediante la revisión y análisis de editoriales y textos publicados en Chile tras el término de la Guerra del Pacífico, es que se establece la configuración de un discurso nacionalista que se centró en exaltar las cualidades raciales y morales de los chilenos por medio de la generación de un prototipo nacional: el *roto chileno*, como representante de los componentes primordiales del ser nacional y heredero de una raza única, la *raza chilena*, generando una distancia con una otredad que fue sistemáticamente cuestionada por la opinión pública de este país.

Introducción

En el relato hegemónico y en el sentido común, la Guerra del Pacífico fue uno de los episodios más relevantes en la historia de Chile. Una hazaña que fue interpretada como la victoria de una sociedad excepcional” al mitologizar la acción del ejército sobre sus pares

¹ fernandezesquivelcarolina@gmail.com

peruanos y bolivianos. Mito que fue alimentado por elementos ajenos a los acontecimientos desarrollados en el norte; como la supuesta virtud y estabilidad de sus instituciones, la complejidad de su geografía y la homogeneidad étnico-cultural de sus habitantes, generando una distancia entre Chile y las demás naciones latinoamericanas, principalmente de Perú y Bolivia, naciones a las que consideraba inferiores en términos de raza y fuerza, y a las que además había derrotado en dos ocasiones durante el transcurso del siglo XIX.

Sin embargo, esta interpretación del “nosotros” colectivo se configuró mucho antes de lo ocurrido en la Guerra del Pacífico. Fue durante el proceso de construcción del Estado-nación cuando se definieron cuáles serían los elementos esenciales que constituirían la imagen de la nación chilena. Conjugado representaciones procedentes del imaginario colonial-europeo, alimentado por ideas liberales con las cuales se construyó una imagen de nación homogénea, cultural y racialmente, a partir de la creencia de que los chilenos descendían de la mezcla exclusiva entre españoles y araucanos; y se les asignó una serie de rasgos biológicos, psíquicos, culturales y sociales que supuestamente diferenciaban a los chilenos del resto de las naciones de la región.

En un contexto en que el discurso racial² permeaba el imaginario político, social y cultural de la época y donde, además, existía una seria preocupación por el origen multiétnico de las sociedades americanas, ya que se creía que la etnicidad representaba un obstáculo para la configuración de una nación e identidad homogénea. De ahí que el proyecto de Estado-nación chilena se orientó en la configurando un nacionalismo “étnico-racial” que identificó a la nación con la raza (Subercaseaux, 2007, pág. 31), dando a entender que en Chile existía una raza distinta a las demás en América Latina, una “raza chilena”. Representación que dio sustento a la idea de homogeneidad en Chile, y a la que, además, se le asignó una serie de rasgos comunes (psíquicos, culturales, sociales) propios del ser nacional, internalizándose en el inconsciente colectivo otorgando sentido a una realidad, aunque esta careciera de veracidad.

² A mediados del siglo XIX, el concepto de raza era la base conceptual para entender no solo las diferencias fisiológicas, sino también las diferencias en cuanto a moralidad, inteligencia y civilización. Estas teorías usualmente dividían a la humanidad en cuatro o cinco razas, que eran tipos biológicos separados y permanentes, que lo habían sido durante por lo menos muchos miles de años. Las razas se distinguían por su anatomía, incluyendo el color de la piel y estaban claramente organizadas en una jerarquía, que situaba a los europeos en la cúspide de esta pirámide racial (Wade, 2014)

La visión de nosotros: el mito de la nación sin indios

Al conseguir la emancipación de la corona española, las nuevas naciones latinoamericanas se enfocaron en generar un proyecto identitario que las diferenciara del resto de sus pares regionales. La herencia colonial y las nuevas formas de inserción de la región en la economía capitalista determinaron la manera en cómo se integrarían las culturas indígenas y afroamericanas a las nuevas naciones latinoamericanas. La etnicidad fue un tema ampliamente debatido, y en la mayoría de los casos, se buscó encontrar la respuesta a qué hacer con las comunidades indígenas, para así definir cuál sería el papel que jugarían dentro de la sociedad nacional.

Luego del establecer un nuevo sistema jurídico y político, algunas de las naciones latinoamericanas intentaron reconocer a los indígenas como ciudadanos³, otras, en cambio, hicieron uso de una estructura de representación dialéctica y binaria, “civilización/barbarie” (Hall, 2019, pág. 62), para justificar y legitimar las primeras “limpiezas étnicas”, por medio de la sucesión de campañas de exterminio indígena mal llamadas “pacificación” o “conquista como parte del proceso de construcción del Estado-nación en América Latina.

En este sentido, es importante señalar que, para la segunda mitad del siglo XIX, el racismo científico constituyó parte esencial del imaginario social de la época. En él se planteaba la existencia de sociedades racialmente jerarquizadas, resultado de múltiples factores como raza y medio ambiente, en las que el Hombre europeo y blanco se encontraba en una escala superior -símbolo de civilización- respecto al indio y el negro -símbolo de la barbarie-; mientras que el mestizo era visto como el emblema de la degeneración de la “pureza de la sangre o de la raza”. Se proponía, además, que el progreso era señal del avance real de los pueblos, representando un camino por el cual las naciones debían evolucionar, para así alcanzar un estado civilizatorio propio de grandes naciones europeas, como Francia e Inglaterra, las que eran percibidas como principal modelo cultural de la época.

³ En Chile, Bernardo O’Higgins, considerado el libertador de Chile, intentó promover la igualdad de los indígenas por medio de la promulgación de un Bando Supremo en 1819, en el que declaró que los indígenas debían ser llamados ciudadanos chilenos: para él eran libres como todos los demás habitantes del país.

Asimismo, este tipo de argumentos reflejaba la diferencia, y evidenciaba la desventaja, con que se miraba a América Latina, ya que la región contaba con una población mayoritariamente mestiza, y en algunos países, como México, Bolivia y Guatemala, predominantemente indígena. De ahí la urgencia con que algunas naciones actuaron, adoptando una serie de políticas homogeneizadoras (promoción de inmigración europea, políticas de asimilación social, campañas de exterminio y reducción de poblaciones indígenas), que eliminaran, u ocultaran, cualquier signo de etnicidad al interior de la nación. En el caso particular de Chile, desde su origen estableció una relación contradictoria con los indígenas que habitaban el territorio nacional. Basados en la concepción de que era un país predominantemente blanco y homogéneo, es que el discurso oficial buscó anular cualquier signo de etnicidad presente en la población y en su lugar impuso un imaginario histórico que proyectó la existencia de una nación homogénea, con un origen étnico y cultural común, confiriendo sentido de unidad, identidad y proyección a una sociedad, que, en lo real, era culturalmente heterogénea.

La elite nacional, concebida como una especie de nobleza local (Cortés, 2014, pág. 59; Salazar & Pinto, 2010, pág. 32), estableció como punto de origen de la nación al movimiento independentista de 1810. Rechazando el pasado hispánico-colonial, pero no su herencia cultural y racial -ya que la elite se consideraba descendiente directa de los peninsulares que llegaron a colonizar el territorio-, y posicionó a los araucanos como base étnica de la nación. Históricamente, este grupo de poder continuamente ha vuelto a mirar a los indígenas de acuerdo con sus intereses y necesidades de legitimación; como los criollos, que durante la independencia tomaron la imagen del araucano e hicieron de la Guerra de Arauco una proyección de su propia lucha contra los españoles, identificándose con los mapuches que por siglos defendieron su libertad y territorio del dominio español (Pinto J. , 2009, pág. 176). Asimismo, esta proyección imaginaria idealizó la figura del araucano en base a la lectura del texto clásico *La Araucana* (1569), configurando un discurso que destacó la valentía e independencia de su gente, y la instrumentalizó, creando la idea de pertenencia y descendencia “natural” de los chilenos con este grupo étnico (Gallardo, 2001).

Al mismo tiempo, el proyecto de nación impuesto por la elite chilena concibió que los habitantes de este país eran mayoritariamente mestizos, producto de la mixtura exclusiva entre araucanos y españoles, conformando una sociedad racial y culturalmente homogénea. Idea que permitió, además, establecer un vínculo consanguíneo con las clases populares, las cuales no se encontraban realmente integradas a la comunidad nacional. Y es que a pesar de que en la Constitución Política de la República de Chile de 1833 se señala que la nación chilena “es la unión de todos los chilenos” y en ellos: “reside esencialmente la soberanía”⁴, lo cierto era que el mundo popular había estado marginado del proceso de construcción de la nación. Al respecto, los historiadores chilenos Julio Pinto y Verónica Valdivia, señalan que la gestión conservadora se caracterizó por desmovilizar y desactivar cualquier intervención plebeya en la política nacional. Redefiniendo los límites que se aplicarían al pueblo dentro de la comunidad nacional (Pinto y Valdivia, 2009, pág. 212).

De ahí que el “bajo pueblo”⁵, relegado a los últimos lugares dentro de la escala social -más abajo se encontraban indígenas y mulatos-, fue considerado por la elite chilena como uno de los responsables del atraso y subdesarrollo de la nación, siendo a menudo representados como sujetos “viciosos”, “ociosos” y “salvajes”, desprovistos de razonamiento y carentes de toda facultad política:

Estamos convencidos de que el origen de este mal procede, a más de las causas que expresa la Corte Suprema, de esa ignorancia semi-salvaje en que yace nuestra plebe, porque careciendo absolutamente de toda idea de moral, no estando acostumbrada a hacer uso de la razón, y no habiéndosele inspirado desde la infancia sentimientos de humanidad, se deja arrastrar por las pasiones más perniciosas. Una luz muy opaca de religión, y el deber de sufragar a sus necesidades, constituyen el fondo de toda su educación; así es, que no hay

⁴ Proyecto de Constitución provisoria para el Estado de Chile 1818, Santiago de Chile. Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional. <https://bcn.cl/>

⁵ Concepto acuñado por el historiador chileno Gabriel Salazar, quien sostiene que el bajo pueblo está constituido por el pueblo pobre y sin educación con dificultades para insertarse socialmente y cuyos contenidos de vida muchas veces pasan por la obediencia a las clases privilegiadas. Son la mano de obra agrícola y minera, inquilinos y peones, desarrollan también trabajos esporádicos y muchos de ellos tienen tendencia al vicio y carecen de expectativas. El bajo pueblo entonces conformaba el grupo mayoritario en la sociedad nacional y en este se fundían las razas blancas, indígenas y negras, reuniendo así a mestizos, zambos y mulatos. Salazar, Gabriel, *Historia de Chile y bajo pueblo* (Salazar, 1990).

vínculos que la liguen con las leyes, y apenas tiene sentimientos que le hagan percibir la inmensa distancia que media entre el bien y el mal⁶.

De esta forma, la elite nacional, en voz del periódico nacional *El Araucano*, consideraba que “los chilenos son por lo regular de un carácter esforzado”, sin embargo, “criándose” los de la “clase baja sin ninguna” educación, “no es extraño que la misma fuerza de su genio y el hábito de la independencia los haga feroces”⁷, para finalmente agregar, que el carácter inquieto del bajo pueblo representaba una seria amenaza para la consolidación del orden republicano. Es por ello que el disciplinamiento y represión se convirtieron en eficaces mecanismos de control social bajo la política represiva del régimen conservador que se caracterizó por aplicar medidas coercitivas como la justicia sumaria en los campos, la reposición de la pena de azote y la institución del presidio ambulante para la posterior realización de trabajos forzados (Illanes, 2008, pág. 30). Además, las autoridades no solo utilizaron estas acciones represivas en sectores populares, sino que también hicieron extensiva la práctica de censura y control a otros espacios públicos clausurando chinganas, ramadas y otros sitios de esparcimiento, al considerar que estos lugares eran focos de riñas, borracheras y grescas, que atentaban al orden y seguridad de la población.

El control social ejercido por el régimen conservador se orientó también en la formación e instrucción de la masa popular. La educación, utilizada como un instrumento disciplinario, representada también un método idóneo para el desarrollo político-social y económico del país y la construcción del buen ciudadano. De ahí que la sucesión de gobiernos conservadores comenzó a prestar más atención en el plan educacional que se impartiría a lo largo del país, principalmente en las clases populares a las cuales resultaba fundamental formar de acuerdo con las directrices que el Estado y la clase hegemónica buscaban imponer. En ese sentido, el ministro Diego Portales creía necesario contar con un plan educacional que mejorara la enseñanza y aumentara la cobertura, instalando escuelas en cada una de las ciudades del país, constituiría un método necesario para formar ciudadanos patriotas, así como también para modificar las costumbres y moralizar al bajo pueblo, aunque este resultara un proceso

⁶ Periódico *El Araucano*, 29 de enero de 1831.

⁷ Periódico *El Araucano*, Ibidem.

dilatado; mientras tanto, las milicias cívicas⁸ se encargarían del control efectivo de la población, evitando desmanes populares y la corrección de la “tendencia popular a la violencia, ociosidad y al vicio” (Pinto J. , 2011, pág. 413).

En resumen, la inclusión de los sectores populares a la nación fue un largo proceso de disciplinamiento y e ideologización de la masa popular. Mecanismos como el servicio militar en la Guardia Nacional, el disciplinamiento por medio de la pena de azotes, los trabajos forzados, así como la instalación de los aparatos del Estado en casi todo el territorio nacional, como la educación y la difusión de símbolos patrios, habrían instalado la idea de nación en sectores históricamente marginados por la clase dirigente. Sin embargo, la consolidación del proyecto nacional y la real instancia de vinculación con el mundo popular vino con la Guerra del Pacífico. Hecho que develó las potencialidades y tensiones que venían construyéndose desde hace décadas, poniendo en relieve “todo aquello que es capaz de reunir y potenciar cada sociedad en ese momento” (Zavaleta, 2008, pág. 47).

La configuración de un ethos nacional: el roto chileno

Los imaginarios sociales tienen el objetivo de generar adhesión a un sistema de valores e intereses determinados, moldeando conductas e intereses, conduciendo a los individuos a llevar a cabo una acción común, como, por ejemplo, la guerra (Baczko, 1991, pág. 30), por lo que el control, su reproducción, su difusión y dirección resultó fundamental para el destino de un conflicto como la Guerra del Pacífico, ya que de él dependía el impacto en las conductas, como en las actividades individuales y colectivas, que posibilitarían la cohesión y legitimación social en torno a la guerra.

Igualmente, el control de los imaginarios sociales es muy importante para consolidar la imagen de nación y legitimar el poder político de la clase dirigente. Y es que, para construir y legitimar un Estado, este debe contar con hechos, ideas, personajes, que proporcionen sentido y cohesión al grupo, contribuyendo a la formación de una conciencia e identidad

⁸ También llamada Guardia Nacional, fue una institución de origen colonial que durante el régimen conservador tuvo el rol de vigilar y neutralizar un posible alzamiento armado proveniente de los grupos políticos liberales en su intento por neutralizar el régimen político establecido , (Ibarra, 2009, pág. 44), así como también el atender tareas de control militar, político y social, e incluso llegó a conformarse como fuerza electoral subordinada a los dictámenes del gobierno, al concederles el derecho a voto de manera automática (Pinto J. , 2014; 413).

nacional. De ahí que la construcción de prototipos, símbolos y mitos responde a la necesidad de introducir valores, modelar conductas y generar distinciones: “una red simbólica donde se articulan imágenes, discursos y acciones” (Baczko, 1991, pág. 29). Por lo que el relato construido y difundido sobre los hechos ocurridos durante la Guerra del Pacífico se transformó en una instancia para productivizar la cohesión social al surgir la necesidad de movilizar e inducir a los sectores populares a participar de la guerra, ya sea como partidarios o voluntarios⁹ en defensa de la nación.

De manera que el Estado chileno a través de la prensa se concentró en catalizar el sentimiento nacional mediante la utilización de un discurso emotivo que confirió al soldado un carácter heroico distintivo, por medio de la construcción de una figura prototípica: *el roto* chileno, como símbolo de la nacionalidad chilena y de la cultura popular (Gutiérrez, 2010, pág. 127); la cual tenía como objetivo el forjar identidad en sectores anteriormente excluidos, al condensar todos los valores e ideales que la elite buscaba impregnar en el bajo pueblo y aquellos caracteres atribuibles a la cultura popular, como el ingenio, la picardía, el esfuerzo y la valentía, pero que a la vez representaba aquella carencia moral que el estado portaliano buscaba corregir. Asimismo, la figura del *roto* sirvió de referencia para la generación de un prototipo racial con el cual se configuró un discurso nacionalista que asignó ciertas características y diferencias étnico-raciales que supuestamente se encontraban presentes al interior de la sociedad chilena. Convirtiendo a la raza en un indicador de diferencia al interior de la nación, generando una sensibilidad que rechazó y marginó a todo componente indígena presente en el territorio, a la vez que acrecentó la distancia que este país creía tener con el resto de América Latina, principalmente frente a sus vecinos y contendientes en la guerra: Perú y Bolivia.

⁹ En ese sentido, resulta interesante el trabajo del historiador Julio Pinto respecto a las conductas nacionalistas expresadas por el peonaje chileno, en donde señala que los peones chilenos habrían desarrollado un sentimiento nacional asociado a la experiencia migratoria en las regiones salitreras de Tarapacá y Antofagasta donde se vieron expuesto a algunas situaciones violentas y xenófobas por parte de la administración boliviana y peruana. Esta experiencia y la ayuda prestada por los agentes consulares chilenos habría establecido un lazo con el Estado generando identificación y lealtad para con la nación, por lo que no resultó extraña la gran cantidad de peones que se enlistaron para combatir durante la guerra (Pinto, Valdivia, y Artaza, 2003, pág. 329).

La exaltación de las diferencias étnico-raciales de la “otredad” durante el transcurso de la Guerra del Pacífico fue un recurso discursivo constantemente utilizado por el Estado y la opinión pública chilena, fijando determinados significantes físicos, estéticos, conductuales, emocionales y hasta mentales de los participantes del conflicto, con los que se buscó establecer diferencias que registraran el grado de “civilización” y “barbarie” presente entre Chile y los “otros”, o sea, Perú y Bolivia, transformando este conflicto bélico en una cruzada contra todo aquello que se considerara ajeno a la civilización chilena.

Ilustrativa resulta la publicación hecha por el periódico chileno *El Independiente*, titulada: “Por qué venció Chile”, en la que se estableció una clara noción de diferencia, principalmente racial, al destacar la supuesta homogeneidad étnico-cultural de la nación chilena, en contraste a Perú y Bolivia, naciones compuestas por una población mayoritariamente indígena. Elemento que para la opinión pública habría sido determinante en el resultado del conflicto: ¿Qué es el indio en el Perú i Bolivia?

¡Poco mas que una bestia de carga! ¡El indio, sin embargo, forma las tres cuartas partes de la población i de los ejércitos de la alianza!

Queda, pues, nos parece, de manifiesto la principal causa de los triunfos de Chile. Ha vencido a sus enemigos, porque, mientras él se había preparado para la paz o para la victoria, por las obras i en las tareas fecundas de la paz, de sus enemigos se habían preparado para la guerra o para la derrota, por las obras de la guerra según la lógica de los ociosos pendencieros.

En dos palabras, a los que se preguntan: ¿Por qué ha vencido Chile i cómo es que Chile ha podido vencer? –contestamos: Chile ha vencido en la guerra a los aliados del norte, porque desde antes era ya su vencedor en los torneos de la paz, del trabajo i de la civilización”¹⁰.

De forma que la supuesta superioridad y excepcionalidad de la nación chilena se manifestó en una posición de “razas”, relacionando con la mayor o menor presencia de componentes étnicos al interior de cada nación. Proyectando la existencia de una población homogénea, con valores y virtudes propios de los pueblos modernos y civilizados

Asimismo, la editorial del periódico *El Independiente*, sostiene que en Chile existe “una conciencia clara de su superioridad”, reflejo de la “larga vida de paz que habíamos llevado”,

¹⁰ Editorial del diario *El Independiente* de diciembre de 1879. Ahumada, Pascual, Boletín de la Guerra del Pacífico, Tomo II, Santiago de Chile, 1886, pág. 250.

en contraste con las naciones de Bolivia y Perú, países que llevaban “medio siglo de asonadas, motines, revoluciones i batallas”¹¹, aludiendo a elementos como el orden, la paz y la estabilidad política y social de la nación chilena, que durante el siglo XIX configuraron un discurso que intentó presentar a Chile como una gran excepción. Que para la clase dirigente de la época estaba caracterizada en términos de paz, estabilidad, orden y libertad, configurando un orden ejemplar si se le comparaba con los demás países de la región, y que como se señaló en el primer capítulo, habría dado origen “al más celebre mito de la memoria política chilena”: aquel que dice que el orden constitucional tuvo en Chile una estabilidad y duración ejemplares, configurando un caso excepcional en relación a cualquier otro país de América Latina” (Salazar, 2005, págs. 14-15).

Por otra parte, el triunfo del ejército de Chile en la Guerra del Pacífico complejizó el discurso ideológico sobre el *roto chileno*, dotándolo de nuevas características raciales y morales con las cuales se inmortalizó al nuevo héroe nacional (Gutiérrez, 2010). Fundiéndose en él las virtudes heredadas del colono español -pobre y aguerrido-, que llegó al continente en búsqueda de fortuna y un mejor pasar, y las cualidades del “indómito” indio araucano -valiente y viril-; elementos que habrían sido fundamentales para el éxito de Chile en las guerras contra sus enemigos extranjeros (Salazar y Pinto, 2010, pág. 153), y que más tarde sirvieron para posicionar al *roto* como prototipo de identificación nacional, reafirmando la imagen de Chile como un país homogéneo, étnica y culturalmente.

No obstante, su figura no estuvo exenta de controversias, ya que, para la clase dirigente, el *roto chileno* -como figura vinculada al mundo popular- mantenía su antigua condición de marginalidad. El que por su condición racial y de clase, continuaba siendo representado como un sujeto subalterno, “insubordinado”, “ocioso” y “vicioso”, todavía carente de civilización: El roto chileno, según esa leyenda, es el más inteligente, el más ingenioso, el más audaz (...) Se citan anécdotas de rotos que actuaron la guerra de la independencia, al servicio de los patriotas; de aventuras de rotos durante el gobierno de Pérez; de hechos ocurridos durante la guerra del Pacífico: estos se cuentan por centenares. Los chascarrillos militares que de tal

¹¹ Editorial del diario *El Independiente* de diciembre de 1879. Ibidem, pág. 250

época se relatan en los que los rotos hacen los papeles de protagonistas, son una colección inagotable.

¿Y este es el roto con quien nos codeamos en nuestra vida diaria? ¿No conocemos al roto borracho, ladrón y grosero? Yo creo que todos conocéis al roto casi inconsciente, que no entiende de razones, bruto hasta lo inverosímil y porfiado como un asno; al roto grosero, de vocabulario soez y que a las buenas palabras responde con bofetadas e insultos; el roto borracho que, una vez ebrio, se pone como un animal y a quien se puede tirar a la calle como un desperdicio; al roto enfatuado con la posesión de unos cuantos pesos que se cree con derecho a tratar a la gente con un desperdicio insolente; al roto fanfarrón y vanidoso como un pavo, que luce y exhibe sus charreteras de lacayo, de criado o de empleado a sueldo. (Revista Corre-Vuela, 1915, pág. 408)

El mito de la particularidad y superioridad de la Raza chilena

Chile, hasta el término de la guerra, en 1883, había ocupado las regiones peruanas de Arica, Tacna y Tarapacá. Esta última, poseía importantes yacimientos de salitre, mineral de alta valoración en el mercado internacional. Por lo que la ocupación, y posterior anexión al territorio chileno, despojó al Perú de uno de sus principales espacios de explotación económica. Asimismo, el ejército chileno durante la guerra invadió la totalidad de la región boliviana de Antofagasta, relegando a este país altiplánico a una irrevocable condición de mediterraneidad. Asimismo, la victoria en la Guerra del Pacífico modificó la frontera en el norte, incorporando a la nación nuevos componentes sociales y étnicos, haciendo urgente la tarea de *chilenizar* a la población en los territorios anexados.

Junto con la aparición de nuevos actores políticos y sociales, como consecuencia de la crisis política y económica que atravesó Chile a comienzos del siglo XX, y la cada vez más próxima celebración del centenario del inicio de la independencia (1910), se requirió de nuevos discursos que la reelaboran lo que significaba ser chileno (Subercaseaux 2007, 32), en una sociedad con lealtades nacionales no del todo consolidadas, posicionado un discurso de la diferencia que recurrió al uso de categorías y conceptos raciales como el de *raza chilena*.

De ahí que el desarrollo de teorías y nociones biológicas relacionadas con la existencia de razas humanas como categorías taxonómicas asociadas a determinados comportamientos o a

un menor o mayor grado de civilización de las sociedades, tomaron un fuerte impulso durante los primeros años del siglo XX. Configurando un nacionalismo “étnico-racial”, que identificó a la nación con una raza particular, una raza distinta a las demás, y sirvió de fundamento para la configuración de una idea de nación homogénea, racial y culturalmente, con la que se diferenció a la sociedad chilena.

En el año 1904 el médico y ensayista chileno Nicolas Palacios publicó un libro sobre la composición racial del pueblo chileno, develando en él la supuesta estructura biológico-étnica que caracterizaba a la población bajo el concepto de *Raza Chilena*. Proponiendo que la población chilena estaba compuesta por elementos raciales singulares; particularmente de “un tipo étnico definido y único, distinto de la raza ibero-latina” (Gutiérrez, 2010, pág. 126), que explicaría las diferencias materiales y culturales de Chile respecto a las demás naciones latinoamericanas. Palacios señaló, además, que la presencia de elementos particulares, como componentes únicos de la *raza chilena*, sería producto de la mezcla entre conquistadores godos y las mujeres araucanas, que habrían asignado una afiliación patriarcal, y por lo tanto superior, a la raza chilena:

Es bueno dejar sentado que en cuerpo y en alma la raza araucana es tal vez aquella en que la diferenciación sexual ha llegado a su mar desarrollo. Haciendo contraste con el carácter de energía indomable de sus hombres, aparece el genio humilde y rendido de esa raza (Palacios, 1918, pág. 225).

Al mismo tiempo, la categoría asignada por Palacios habría sustentado la idea de homogeneidad racial en Chile, generando una imagen nacional a la que se le asignaron rasgos raciales, psíquicos, culturales y sociales propios del *ser* chileno, materializados en la figura del *roto chileno*. Reconocida como la base del pueblo chileno, *el roto* era reflejo de una “entidad racial perfectamente definida y caracterizada” (Palacios, 1918, pág. 4).

Opinión que compartía con el abogado y político del partido radical Alberto Cabero, que en 1926 publicó el libro “Chile y los chilenos”, como un estudio de los “rasgos morales, físicos e intelectuales que caracterizan a la raza chilena” y que la distinguen “de los demás pueblos de la América” (pág. 20). En él, afirmó que *el roto* era la “base étnica de la nación chilena”, producto de la fusión y descendencia de españoles e indios. Predominando en la fusión “la mentalidad y civilización española”, a la que se debería el progreso moral de los chilenos

“jamás alcanzado en Hispanoamérica”; mientras que los indios mapuches del centro, “más pacíficos que los araucanos puros” y “tan vigorosos como éstos”, habrían constituido el factor femenino de la sociedad chilena, dando origen a una raza o sub-raza nueva, casi homogénea, con características propias, “sin tendencias regresivas hacia ninguna de las razas que se deriva” (pág. 84):

Nuestro mestizaje, formado con españoles puros, con mestizos de españoles e indias peruanas o chilenas y en proporción escasísima con mulatos y zambos, mezclados con indias chilenas del norte y centro del país, con peruanas de estirpe quechua, y con pocas araucanas puras, constituyó, contrariando la mayor parte de las teorías científicas sobre el mestizaje, una raza fuerte, sin señales degenerantes y una nación civilizada y progresista (Cabero, 1926, pág. 105).

De manera que los chilenos, de acuerdo con Cabero, se caracterizaban por ser de “tez morena, cabello negro y ojos oscuros”, producto de la decendencia india o mestiza, mientras que de la raza paterna española habrían heredado su mentalidad característica: “la moral doméstica, base de nuestras familias; el castellano, expresión de nuestro pensamiento y el cristianismo, fundamento de nuestras instituciones”, a diferencia de otras naciones latinoamericanas, como Perú, “un país políticamente inestable y desorganizado”. Asimismo, el aislamiento del resto del mundo por la situación geográfica del país habría posibilitado la homogeneidad de la raza chilena, constituyendo “una ventaja apreciable respecto a otros pueblos hispanoamericanos” (pág. 69-111).

Para Cabero, la superioridad de la raza chilena, en contraposición a Palacios, no sería producto de la superioridad de las razas mezcladas, sino que más bien se debería “a las circunstancias especiales”, como la historia, el aislamiento geográfico y la “imitación y sugestión de hombres superiores”, los que han “llegado a formar un tipo étnico bastante homogéneo, físicamente fuerte y capaz”, que mediante una evolución ordenada y progresista, llegaron a alcanzar un alto grado de inteligencia, moralidad y poder” (pág.115). Cabe señalar al respecto, que, para el imaginario de la época, particularmente para el conocimiento científico-determinista que circuló durante la primera mitad del siglo XX, se consideraba que factores como el medio ambiente o la migración, tenían influencia directa en el tipo racial predominante. Por lo que no es casualidad que gran parte de los autores revisados concluyera

que había una estrecha relación entre el medio ambiente y la particularidad racial existente en el país.

Ahora bien, la idea de superioridad de la raza chilena inspiró a otros intelectuales de la época, como el controvertido historiador Francisco Antonio Encina, quien señaló al respecto, que la particularidad más resaltable de la historia chilena era la peculiaridad étnica del pueblo chileno: “muy distinta al resto de las naciones de América Latina”, producto de la concentración de un gran número de colonos españoles con “alta proporción de sangre germánica”, lo que habría pesado sobre “el temperamento, el carácter y el intelecto chileno” (Encina 1944, 59).

Al mismo tiempo, Encina concuerda con Cabero al señalar que la sociedad chilena es una nación racialmente homogénea: “sí tendemos la mirada a lo largo del territorio desde Copiapó al Biobío, advertiremos la más absoluta unidad racial. La gama es la misma desde el desierto hasta los bosques australes: habla un mismo idioma y siente y piensa igual” (Encina, 1911, pág. 648); y además sostiene que a diferencia del resto de las naciones latinoamericanas el chileno “es el que desembocó a la independencia con más unidad racial”, lo que representaría un factor determinante a la hora de explicar la ventajosa distancia que Chile tenía del resto de naciones de América Latina.

De acuerdo con la información científica, es imposible establecer la existencia de una raza particular en Chile, mucho menos la presencia de raza producto de la mixtura exclusiva entre españoles y mapuches, ya que en el territorio chileno cohabitaban distintas comunidades indígenas -Changos, Diaguitas, Yaganes, Selk-nam-, además de araucanos. Ante esto, la categoría de *raza chilena* debe ser entendida como una construcción intelectual, ya que carece de elementos objetivos que sustenten esta presunción, y, por el contrario, este tipo de categorías pertenecería más bien al mundo de los imaginarios y representaciones sociales. Por lo que la noción de que las razas existen y tienen características físicas y mentales definidas, así como que la creencia de que algunas razas son superiores a otras sería producto de procesos históricos claves, y tendrían sus orígenes en la colonización europea (Wade, 2000, pág. 21). Creando un sistema jerárquico, el que por siglos ha servido de fundamento a un sistema de exclusión que necesita mantener y justificar un régimen de desigualdad masiva. A pesar de ello, la idea de raza tiene la gran ventaja de lograr internalizarse en el inconsciente

colectivo otorgando sentido a la realidad a pesar de que esta carezcan de veracidad científica. De forma que el concepto de raza, como organizador y clasificador de la diferencia, funciona y es parte del sentido común de la época porque constituye parte del discurso dominante que asienta la verdad.

Por lo que la ventaja racial de Chile, a propósito de la supuesta existencia de una raza particular, una *raza chilena*, fue una categoría continuamente utilizada tanto por la opinión pública como por la intelectualidad nacional, con la que se identificó a la nación chilena, principalmente luego del término y victoria alcanzada durante la Guerra del Pacífico. Alimentando un imaginario que destacó la valentía y destreza de los chilenos para la guerra. Espíritu bélico que habrían heredado de los araucanos, el que según el periodista Roberto Hernández, autor del libro “El roto chileno” (1929), tendría su origen en la colonia, particularmente en la Guerra de Arauco (1555-1656), relacionando, una vez más, a la población chilena con su matriz araucana, y el ejemplo de los aborígenes amantes de la libertad y de su suelo, al que defendieron por siglos del enemigo extranjero” (Hernández, 1929, pág. 127); herencia que sería reflejada en la figura del roto chileno como principal artífice de la victoria: “¿Qué pueblo del mundo hizo jamás lo que vosotros habéis hecho? sobrios, sufridos, jenerosos, invencibles rotos de Chile”¹²; creando una suerte de figura mítica, a la que se le fueron asignando una serie de valores y caracteres propios del *ser* nacional, prevaleciendo el patriotismo como característica intrínseca de su ser: “La admiración por el coraje del roto, el culto por los héroes nacionales, la fe en la superioridad de la raza, han impreso rumbos a la sociedad chilena” (Cabero, 1926, pág. 159).

Pero el patriotismo, y destreza militar de los chilenos no eran las únicas características que la elite quería resaltar. La imagen de Chile, materializada en la figura del *roto chileno* será pensada también como una representación que evidenciaba las diferencias culturales y raciales existentes entre este país y el resto de las naciones latinoamericanas. Principalmente de Perú y Bolivia, naciones con las cuales mantenía una relación diplomática tensionada, producto de la anexión de importantes regiones económicas por parte de Chile y la firma de Tratados limítrofes luego de la Guerra del Pacífico, que no les dejaron del todo conforme.

¹² Discurso emitido por Benjamín Vicuña Mackenna, Editorial de *El Mercurio*, 20 de enero de 1881, (Ahumada, 1887, pág. 533)

Creando una imagen de los chilenos, representada por el roto chileno, que estableció significadores de diferencia de tipo fenotípico y cultural, que supuestamente demostraban la superioridad y excepcionalidad de la raza chilena. Configurando una ideología racista que presentó un esquema de polarización en el que definió un “nosotros” superior, racial y culturalmente, proyectando una imagen de nación blanca y homogénea, que fundamentó la idea de que Chile era una tierra sin indios; en contraste de “ellos”, peruanos y bolivianos, considerados como naciones inferiores, tanto por el gran porcentaje de población indígena que les componía, como por inestabilidad política y social que les caracterizaba.

Imagen y discurso fundamentado en la supuesta jerarquía de la raza chilena. Noción que habría quedado demostrada en la suerte de este país durante la Guerra del Pacífico, Configurando un nacionalismo sustentado en la existencia de una “raza guerrera”, como factor determinante para la victoria militar chilena en 1883, sustentando el mito de la supuesta superioridad racial de Chile.

Conclusión

Finalmente se puede concluir que la Guerra del Pacífico reformuló la imagen de nación, donde la raza se convertiría en el principal elemento discursivo utilizado por el Estado y la prensa chilena para generar un imaginario de unidad en contraposición a la heterogeneidad étnica de sus enemigos, Perú y Bolivia.

El proceso de construcción de naciones es complejo, contradictorio y muchas veces incoherente. En la mayoría de los casos, las construcciones narrativas acerca de los orígenes y representaciones de la nación tiene formas variadas e inconclusas, por lo que al hablar de imaginarios sociales se debe tener presente que estos tienen una relación de pertenencia más simbólica que material. Los procesos de mestizaje, las nuevas formas de explotación, así como las particularidades culturales de la población chilena, determinaron la incorporación de ciertos símbolos étnicos al discurso nacionalista. De ahí que la reivindicación de los antiguos orígenes de la nación derivó en la apropiación de la historia de la población indígena, mitologizando la etnicidad, al igual como lo habían hecho los criollos chilenos durante las guerras de independencia, reconociendo a los araucanos como sus únicos antepasados. Imaginario que aún permanece en la mayoría de la población chilena, y que

representa una situación paradójica, ya que como se ha señalado anteriormente, el Estado chileno desde su consolidación ha llevado una campaña de exclusión y asimilación forzosa de toda la población mapuche expulsándolos de sus territorios, pero también del imaginario nacional para reducirlos simplemente a un recuerdo romántico.

La mitologización de la etnicidad, así como la negación de la realidad cultural étnica y la generación de prototipos nacionales, como el roto chileno, fueron las banderas discursivas levantadas por el Estado y la prensa chilena. En ella se cruzaron elementos de la raza y clase, donde el peón o roto serían los protagonistas del conflicto y depositario de todos los aspectos ciudadanos que la clase hegemónica quería promover, cuyo sacrificio durante la guerra sería en favor del desarrollo nacional. Asimismo, la utilización de categorías y conceptos raciales dio sustento a la idea de homogeneidad racial y cultural de la población chilena, cuyo objetivo estaba asentado en la necesidad de establecer un mayor control sobre las esferas sociales, culturales, económicas y políticas que debían servir al proyecto modernizador, y que de paso se tradujo en un racismo inherente en todos los niveles sociales, pasando a formar parte del imaginario social de Chile.

Bibliografía

- Ahumada, P. (1886). *Boletín de la Guerra del Pacífico. Tomo II*. Valparaíso: Imprenta y librería Americana.
- Barros Arana, D. (1880). *Historia de la Guerra del Pacífico*. Santiago de Chile: Librería Central de Servat.
- Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Bengoa, J. (2017). *Historia del Pueblo Mapuche*. Santiago: LOM ediciones.
- Boccaro, G., y Seguel-Boccaro, I. (1999). Políticas indígenas en Chile (siglos xix y xx) de la asimilación al pluralismo (El Caso Mapuche). *Revista de Indias, Vol. LIX, N°217*, 741-774.
- Cabero, A. (1926). *Chile y los chilenos, Ed. Nacimiento, Santiago de Chile, 1926, 437 pp.* . Santiago de Chile: Editorial Nacimiento.
- Cortés, C. (2014). El araucano indomable, o la utilización del indio mapuche como metáfora de la lucha por la libertad. *Hombre y desierto*, 59-70.
- Encina, F. A. (1911). *Nuestra inferioridad Económica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Encina, F. A. (1944). *Historia de Chile. Desde la prehistoria hasta 1891. Tomo III*. Santiago de Chile: Editorial Nacimiento.
- Encina, F. A. (1945). *Historia de Chile. Desde la prehistoria hasta 1891. Tomo IV*. Santiago de Chile: Editorial Nacimiento.
- Encina, F. A. (1946). *Historia de Chile. Desde la prehistoria hasta 1891. Tomo V*. Santiago de Chile: Editorial Nacimiento.
- Gallardo, V. (2001). Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: El discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional. *Revista de Historia Indígena*, 119-134.

- Gutiérrez, H. (2010). Exaltación del mestizo: Invención del roto chileno. *UNIVERSUM*, N°25, Vol. 1, 122-139.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: TRaficantes de Sueños.
- Hernández, R. (1929). *El roto chileno: bosquejo histórico de actualidad*. Valparaíso: Imprenta San Rafael.
- Illanes, M. A. (2008). *Chile des-centrado*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Mandoki, K. (2007). *La construcción estética del Estado y la identidad nacional*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Palacios, N. (1918). *Raza chilena*. Santiago de Chile: Editorial chilena.
- Pérez Vejo, T. (1999). *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*. Oviedo: Ediciones Novel.
- Pineda, C. (2018). *Arde el Wallmapu*. Ciudad de México: CIALC-UNAM, Bajo tierra Ediciones .
- Pinto, J. (2009). El orden, el progreso y los mapuches. Algunos dilemas del Estado. En G. Cid, *Nación y nacionalismo en Chile. Siglo XIX. Vol. 2* (págs. 167-203). Santiago: Centro de Estudios Bicentenario.
- Pinto, J. (2011). ¿La tendencia de la masa al reposo? El régimen portaliano enfrenta al mundo plebeyo, 1830-1851. *Historia*, N°44, 401-442.
- Pinto, J. (2015). *La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Pinto, J., y Valdivia, V. (2009). *¿Chilenos todos? La construcción social de la nación (1810-1840)*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Pinto, J., Valdivia, V., y Artaza, P. (2003). Patria y clase en los albores de la identidad pampina (1860-1890). *Historia*, Vol. 36, 275-332.
- Revista Corre-Vuela. (20 de Octubre de 1915). El Roto Chileno.

- Salazar, G. (2005). *Construcción de Estado en Chile (1800-1837)*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Salazar, G., y Pinto, J. (2010). *Historia contemporánea de Chile II: Actores, identidad y movimiento*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Subercaseaux, B. (2007). Raza y Nación: el caso de Chile. *Revista Contracorriente*, Vol.5, N°1, 29-63.
- Téllez, E., Silva, O., y Cantuarias, M. (2014). El Parlamento y Tratado de Yumbel (1823). La primera tentativa de paz y unión perpetua entre la República de Chile y los Mapuches. *Cuadernos de Historia N°41*, 157-173.
- Todorov, Z. (2016). *Nosotros y los otros*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Vergara, J. I. (2018). La violencia política estatal contra el pueblo nación mapuche durante la conquista tardía de la Araucanía y el proceso de radicación (Chile, 1850-1929). *Dialogo Andino*, 5-17.
- Wade, P. (2014). Raza, ciencia y sociedad. *Interdisciplina N°2*, 35-62.
- Zavaleta, R. (2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural edito

EL LUGAR DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS EN EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO NACIÓN EN LA MIRADA DE LUCIO V. MANSILLA

Renzo Zero¹

Javier Alejandro Colussi²

Resumen

Este trabajo busca reflexionar sobre las propuestas políticas para la construcción del Estado argentino en el último tercio del siglo XIX, poniendo especial énfasis en el lugar que la “frontera” tiene, y cuáles van a ser las estrategias impulsadas por la elite política para extender su dominio político e integrar a la Nación los territorios en los cuales habitaban poblaciones indígenas. En la obra de Lucio V. Mansilla encontramos que la circulación de los imaginarios sobre la frontera y sus pobladores, no siempre fueron aceptadas de manera lineal entre la élite. Nos proponemos integrar las ideas positivistas, que propone la sustitución del indígena por mano de obra inmigrante, supuestamente cultivada en la mentalidad capitalista, con las reflexiones que suscitó Mansilla al calor de su contacto con las comunidades indígenas. La intención es poner en tensión la homogeneidad que el darwinismo social tuvo entre la élite política. Así, el contexto inmediatamente posterior a la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870), tiene que ver con el proceso en que Argentina pone en marcha una ingeniería estatal para el desarrollo y consolidación del Estado, en la cual tierra, capital y trabajo son elementos indispensables. Recuperamos el proyecto de Nación que el autor imaginó, en el cual la idea de “indio argentino” viene a discutir el depósito de confianza en el extranjero. La hipótesis principal es que el imaginario político de la elite liberal, no implica para Mansilla, la negación del indígena y la población “gauchesca”.

Introducción

La obra de Lucio V. Mansilla ofrece varios caminos para su análisis, producto por un lado, de su trabajo etnográfico, el cual registró locuazmente con una pluma magistral, didáctica y descriptiva, capaz de generar imágenes con sus palabras, pero también por el momento

¹ renzozero@gmail.com

² javicolussi14@hotmail.com

político en que escribe su gran trabajo, *Una excursión a los indios ranqueles*. La coyuntura socio política argentina está para 1870 -momento de aparición de su producción- signada por el horizonte de construir y consolidar el Estado Nación a la imagen de las grandes potencias europeas, e imitando el modelo impuesto en Estados Unidos.

El lugar que las poblaciones indígenas tendrán en el pensamiento de Mansilla cobra relevancia si antes hacemos un análisis de cómo éstas eran concebidas por la elite política argentina a lo largo del siglo XIX, cuáles eran las políticas que desde las principales figuras de la dirigencia se propusieron e implementaron para hacer “frente” a estas sociedades que pronto representarían un problema para las aspiraciones de la clase política. Esta gran obra literaria, que en su momento se publicó a modo de apostillas en el diario *La Tribuna*, adelantó la reflexión crítica sobre varios de los fenómenos nodales de los cuales se ocuparon fuertemente políticos e intelectuales entre 1880-1910: la cuestión de la otredad, las identidades y el cosmopolitismo. El debate por el *ser y la tradición nacional*.

El impulso definitivo para comenzar a indagar desde el Estado estos aspectos de la vida cultural nacional, que no cuadraban con la idea de progreso que se buscaba adoptar, lo daría la obra de José Hernández, el *Martín Fierro*, que en 1872 comenzó a circular, y es allí donde la población “gauchesca” tendría voz, de la misma manera que los indios ranqueles la tienen a través de las palabras de Lucio V. Mansilla. De esta manera, indígenas y gauchos, tempranamente aparecen representados en dos obras literarias que tuvieron una enorme recepción popular. En las páginas de la obra de Lucio V. Mansilla encontramos la particularidad de la reflexión situada, al calor del momento, reflexión que tensiona con sus propios prejuicios, ideas y posicionamientos que, a la vez, reflejan las ideas que provenían del imaginario liberal del cual él formaba parte en aquel momento.

Este trabajo girará en torno al proyecto de Nación que la naciente argentina imaginó desde mediados del siglo XIX, y sobre el arquetipo de ser nacional adoptado, construido y disputado. Para su análisis, trabajamos brevemente sobre los principales momentos históricos que subyacen a la obra de Lucio V. Mansilla, que tienen que ver con la búsqueda por consolidar el Estado, proceso que requerirá de políticas en donde la “frontera” y el “desierto” pasan a ser claves para la élite. Paulatinamente, las respuestas que se darían a la “necesidad” de tierra, capital y trabajo, darían lugar a un crisol cultural imprevisto al momento de

proyectar la Nación. Crisol que deviene en un “cosmopolitismo degenerativo”³ que había que entender para corregir. Es allí, que en vísperas del centenario de la Revolución de Mayo (1810-1910) se tiñe de políticas orientadas a “argentinar” al inmigrante. Como veremos, todas las políticas implementadas están en sintonía con la moderna idea de progreso. Aquí radica el principal punto que desarrollaremos, pensar a Lucio V. Mansilla no como un hombre que trastoca radicalmente sus ideas, sino que pudo percibir la necesidad temprana de redefinir qué implica y cómo se impulsa el *progreso*.

La metodología empleada será centrar nuestra mirada en el plano cultural, es decir, los lectores podrán rastrear la lógica propuesta sabiendo de antemano que reflexionaremos no sólo sobre la ingeniería política en pos de la consolidación del Estado, sino que nos interesará remarcar el correlato cultural y social de ese proceso. Dentro de este panorama se inscribe la obra de Lucio V. Mansilla, de la cual iremos extrayendo distintas ideas y pasajes que permitan responder a la hipótesis central que antes señalamos. Por cuestiones de espacio, hemos optado solamente por mostrar cómo impactan las ideas positivistas, propias de una cultura “científica” que se iba consolidando durante gran parte del siglo XIX y principios del XX, pero esto no implica que no circulaban otras ideologías⁴ y posicionamientos para entender la realidad. Tomamos las propuestas liberales y positivistas por ser las que hegemonizan la mirada sobre la sociedad en el periodo aquí analizado, y por ser las que impregnan la mentalidad del autor de la obra que aquí utilizamos como fuente histórica.

El recorte temporal estará específicamente abocado al período 1870-1890, veinte años signados por tensiones político-sociales en el marco de la construcción y consolidación del Estado. El análisis vinculará tanto la reflexión sobre la obra, como así la pregunta por el autor: quién es, qué lo caracteriza y qué pensaba. Finalmente, nos detendremos en el problema específico transversal a todo el capítulo, que tiene que ver con la idea de *civilización con integración*, hipótesis central de Lucio V. Mansilla, en donde vemos que es plenamente consciente de que hay un debate subyacente al progreso puesto en marcha, que es si *exterminar o no a los indígenas*. Siendo este autor, un ferviente admirador del presidente

³ Para profundizar sobre este concepto, ver Rojas, R. (1909): *La restauración nacionalista*, BS.AS.

⁴ Un análisis altamente detallado sobre la circulación de estéticas y teorías en la cultura porteña de la segunda mitad del siglo XIX lo realiza Terán, O (2004). “La cultura estética y la cultura científica (1880-1913)”, en *Ideas en el Siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XIX latinoamericano*

Domingo Faustino Sarmiento, su intención es hacerle un llamado de atención tanto a él como luego hará con su amigo y futuro presidente, Nicolás Avellaneda, que sugiere una visión optimista en cuanto a la posibilidad de integrar las sociedades indígenas al proyecto civilizatorio y a la Nación en vías de consolidarse. Pondrá en jaque las afirmaciones políticas que concebían al indio como inservibles, improductivos y por tanto, reemplazables.

Veremos que la obra que aquí analizamos, está discutiendo directamente con el *Facundo o Civilización y Barbarie*⁵ de Sarmiento, más precisamente en su caracterización en torno a la idea de *desierto*. En su excursión a las tierras ranquelinas Lucio V. Mansilla se encuentra con tierras pobladas, con ciertos rasgos civilizatorios y sociedades complejas, y por otro lado también pone en discusión el *Martín Fierro*⁶ de José Hernández al decirle que el indio tiene cohesión y ordenamiento, que trabaja y, por tanto, puede contribuir a la civilización, y que es falso que únicamente el Gaucho, el descendiente del criollo español es capaz de construir sociedad en el mal llamado “desierto argentino”.

Lucio V. Mansilla y su tiempo

Una excursión a los indios ranqueles vió la luz en el año 1870. Para ese momento, Argentina comenzaba a salir de su traumática y duradera actuación en la denominada “Guerra de la Triple Alianza”⁷. Dicho enfrentamiento bélico unía al entonces imperio del Brasil, las repúblicas del Uruguay y Argentina contra el Paraguay. Vista desde la actualidad, aquella guerra nos representa un absurdo y un momento oscuro para la historia de los pueblos que componen sudamericana, pero para el año en que Lucio V. Mansilla se decide a publicar su experiencia con los pueblos indígenas, la “victoria” argentina resultaba imprescindible para una elite que aspiraba a construir una Nación sólida a imagen y semejanza de los modelos políticos impuestos en los países desarrollados del viejo continente y de los Estados Unidos. Esa vocación de la élite argentina por construir una nación a través de las coordenadas europeas y norteamericanas no era, en modo alguno, una novedad. Dicho proyecto había ganado terreno tras la caída del régimen rosista en la batalla de Caseros en el año 1852. Fue

⁵ Obra publicada en 1845.

⁶ Obra publicada en 1872.

⁷ Conflicto militar en la cual una coalición integrada por el Imperio de Brasil, Argentina y Uruguay, enfrentaron a Paraguay entre 1864-1870.

aquella contienda la que dio el puntapié inicial para que la heterogénea oposición a Juan Manuel de Rosas, quien hasta entonces había sido gobernador de Buenos Aires, comenzará a proyectar un orden constitucional que rigiera al conjunto de jurisdicciones provinciales. Las mismas que hasta entonces se habían visto sumidas en continuas guerras intestinas.

El año 1853 será el año de la primera constitución nacional que tendrá la República Argentina, pero dicha carta magna tan solo será la base para la construcción de un estado-nación, más que la consolidación definitiva del mismo.

Es a partir de las presidencias de Bartolomé Mitre (1862-1868) y Domingo F. Sarmiento (1868-1974) en donde la elite se unifica definitivamente y se comienza a construir el estado-nación moderno. Aquellas gestiones presidenciales marcaron el inicio del debate en torno a cómo debería ser esa nación imaginada. Fueron innumerables los proyectos y las ideas que circularon durante esos años en la opinión pública.

El liberalismo romántico era la idea-fuerza que predominaba en la mente de la mayoría de aquellos sectores dirigentes. Parecía ser la única manera posible de comprender al mundo. Para aquellas elites, imbuidas de dichas ideas, era necesario construir espacios de sociabilidad e instituciones a imagen y semejanza de las que ya existían en países como Francia o Inglaterra.

El gran enemigo a vencer para la elite era el “atraso” y el “desierto”. Ese “desierto” era habitado por gauchos⁸ y poblaciones indígenas, las cuales se consideraban incapacitadas para trabajar acorde a los nuevos parámetros de producción capitalista. Era necesario reemplazar o sustituir a aquellas poblaciones autóctonas, que según el ideario liberal - romántico carecían de mentalidades civilizadas, para construir nuevas instituciones que contribuyan al progreso. “El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas: la soledad, el despoblado sin una habitación humana son, por lo general, los límites incuestionables entre unas y otras provincias. Allí la inmensidad por todas partes: inmensas las llanuras, inmensos los bosques, inmensos los ríos, el horizonte siempre incierto, siempre confundiéndose con la tierra, entre celajes y vapores

⁸ El término Gaucho proviene del quechua y fue utilizado en Argentina, Uruguay, Brasil (Río Grande del Sur) y Paraguay para hacer referencia al trabajador rural.

tenues, que no dejan, en las lejana perspectiva, señalar el punto en que el mundo acaba y comienza el cielo. Al sur y al norte, asechanla los salvajes...” (Sarmiento, 1974: p. 22

Serán estas mismas ideas de civilización y progreso las que llevarán a la elite Argentina a participar de la guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay (1864-1870). En nombre de la civilización es que la elite liberal local decidió atacar al Paraguay, considerado por ésta como un país bárbaro, tirano y atrasado.

Lucio V. Mansilla como hombre de la elite nacional participó activamente en aquella guerra, convencido de que para lograr el progreso era necesario asumir grandes costos, similares a los que él mismo estaba asumiendo a título personal. Fue durante la contienda que ganó el grado de Teniente Coronel del Ejército Argentino. Además, como fervoroso seguidor de las ideas de Domingo F. Sarmiento, lo apoyó en su campaña presidencial de 1868, esperando que este último lo nombrase para el cargo de Ministro de Guerra dentro de su gabinete, pero jamás ocurrió.

Dicha guerra representa, en la actualidad, una de las empresas más crueles y sanguinarias que se recuerden en nuestro continente durante todo el siglo XIX. Pero en aquel momento, la victoria de la Triple Alianza sobre el Paraguay fue considerada, por la élite dirigente argentina, como un triunfo fundamental para la construcción de una nación moderna capaz de insertarse en la división internacional que imponía el sistema capitalista. A su vez, dicha victoria significó en la vida de Lucio V. Mansilla el fracaso de su estrategia política, orientada a alcanzar una mayor relevancia en la vida política nacional.

Fue así como Lucio V. Mansilla marginado de los altos puestos de mando en la política nacional se le designó Comandante de las Fronteras Sur de Córdoba. Este es el punto de entrada sobre el cual nos proponemos profundizar. Es aquí donde Lucio V. Mansilla ya entrado en la madurez de su vida, conocerá el mundo de la frontera que divide a los territorios de las poblaciones blancas de las indígenas. 1870 será el año decisivo en donde dicho autor nos demuestra que a pesar de no tener los resultados que esperaba después de la guerra contra el Paraguay, continúa convencido de poder ser parte de aquella generación de hombres que estaban haciendo la nación.

Persuadido de las ideas sarmientinas de civilización y barbarie, se decide a la tarea de adentrarse en los territorios habitados por los Ranqueles con el objetivo de firmar una serie de tratados de paz que le permitan al gobierno nacional de Sarmiento ganar tiempo hasta una posible batalla definitiva contra el indio. Sin embargo el autor comenzará a cambiar esa manera de percibir las cosas. En esta obra, podemos apreciar una incipiente madurez en sus reflexiones políticas y sociales. Una excursión a los indios ranqueles representa una ruptura en el imaginario de Lucio V. Mansilla, a partir del momento en que entra en contacto directo con la civilización ranquelina y vea como estas viven dejará de mirarlas como algo inservible o inútil. Sus prejuicios sobre aquellas poblaciones comienzan a resquebrajarse lentamente. El indio no parece ser algo que deba ser reemplazado para poder consolidar un proyecto de nación, más bien la Nación que Lucio V. Mansilla comienza a esbozar en esta excursión es aquella que lo integra y no lo excluye.

Esos dieciocho días en un mundo desconocido como era el de los pueblos ranqueles, es donde podemos rastrear *una nueva idea de civilización*. Lucio V. Mansilla no sólo quiere escribir un gran libro literario, sino que también quiere debatir con el presidente Sarmiento y el resto de la élite, sobre qué modelo de nación es el más adecuado para construir sobre aquel lugar denominado “desierto”.

Desde este punto, en las motivaciones que tuvo Lucio V. Mansilla, podemos afirmar que hay una primacía de lo político. Su obra habla de la naciente Argentina, discute los proyectos civilizatorios, y en última instancia, su trabajo habla de sí mismo, lo que le posibilita cobrar mayor visibilidad e inserción entre la élite y la intelectualidad de la que ya tenía. Además, otra de las ideas que proponemos, es que esta producción no implica subvertir las categorías modernizadoras, no busca abandonar el prisma civilización-barbarie instalado en la política, sino que es un aporte, con todo lo que eso implica, a las políticas en pos de construir el Estado. En esta lógica, entendemos que lo que hace el autor es realizar un llamado de atención a varios puntos de la visión que luego el positivismo impregna en la política, pero como mencionamos, lo hace desde la misma convicción que tienen toda esa generación en el progreso.

Uno de los puntos más destacados que busca colocar en el centro de la reflexión es el depósito de confianza en el inmigrante europeo. Desde los primeros años posteriores a 1870, Argentina impulsará una política de fomento a la llegada masiva de inmigrantes entendidos tanto en clave de *pobladores*, como en clave de *trabajadores*. La premisa alberdiana “gobernar es poblar” legitimaba la primera acepción, mientras que va a ser Domingo Faustino Sarmiento quien convenza a la élite política a través de distintas obras, que eran los europeos los portadores de distintas habilidades técnicas para el trabajo en la tierra y por ende, vía segura para la plena inserción al capitalismo mundial. Es decir, Sarmiento estaba convencido de que el inmigrante traería consigo la formación industrial y la alta cultura que podría poner en circulación con los habitantes locales.

“La urgencia de poblar territorios inmensos como una forma de progresar y poder así conformar una nación, conjuntamente con la necesidad de introducir nuevos valores e ideas republicanas, por un lado, y la falta de oportunidades de progreso y crecimiento principalmente en el continente europeo, por el otro, llevó a que se produjera un masivo traslado de individuos del viejo al nuevo continente.” (Tesio, 2015, p. 2)

Aquí nos encontramos con una de las formas en que podemos adentrarnos en la obra de Lucio V. Mansilla, que tiene que ver con rastrear la potencialidad que él mismo le otorga a la obra que está produciendo. Si observamos las figuras políticas e intelectuales de la época, el peso de los mismos, y las obras en circulación, las sugerencias que este autor va a proponer, son tan polémicos como novedosos. Sumado al conjunto de revisiones conceptuales y de perspectivas que emprende Lucio V. Mansilla, destacamos la voz que le otorga a los indígenas, lo que le permite poner en tensión la visión hegemónica sobre los pueblos originarios: “Los indios nos acusan de ser gentes de muy mala fe, y es inacabable el capítulo de cuentos con que pretenden demostrar que vivimos desconfiando de ellos y engañándolos.” (Mansilla, 2000, p.19) Sin embargo, debemos adelantar a los lectores, que como anticipamos al inicio de estas páginas, esa descripción que roza la defensa de las virtudes de los indígenas, está pensada más en clave de integración al naciente Estado-Nación, que en defensa de sus culturas, identidades y libertades.

“Como ves, Santiago amigo, el espectáculo que presenta el toldo de un indio, es más consolador que el que presenta el rancho de un gaucho. Y no obstante, el gaucho es un hombre civilizado. ¿O son bárbaros? ¿Cuáles son los verdaderos caracteres de la barbarie? En el toldo de un indio hay divisiones para evitar la promiscuidad de los sexos: camas cómodas, asientos, ollas, platos, cubiertos, una porción de utensilios que revelan costumbres, necesidades. En el rancho de un gaucho falta todo. El marido, la mujer, los hijos, los hermanos, los parientes, los allegados, viven todos juntos y duermen revueltos. ¡Qué escena aquélla para la moral! En el rancho del gaucho, no hay generalmente puerta” (Mansilla, 2000, p. 273)

Por lo tanto, hay en Lucio V. Mansilla, una expresión de la imagen y potencialidad de la cultura indígena, en contraste con el Gaucho criollo y principalmente con el extranjero que paulatinamente irá llegando en masa a poblar el “desierto” argentino. Así, nos preguntamos si hay en estas menciones una intención de defensa de la cultura indígena, matizada desde el discurso “cientificista” hegemónico en la época, o si por el contrario, es una alternativa funcional a las élites que les está diciendo algo similar a “no gastemos tiempo y dinero en fomentar la inmigración, aquí tenemos los brazos necesarios con el provecho de que ya conocen las tierras”. La estrategia que despliega Lucio V. Mansilla, también tiene que ver con poner en tensión la otredad indígena en tanto población misteriosa, extraña y salvaje, lo cual redundaría en legitimación del avance militar sobre sus territorios en aras de la civilización. El autor lo que busca es romper con ese imaginario, matizar esa distancia imaginada entre civilización y barbarie: “Viviendo entre salvajes he comprendido por qué ha sido siempre más fácil pasar de la civilización a la barbarie que de la barbarie a la civilización”. (Mansilla, 2000, p. 103)

Proyecto civilizatorio. Del liberalismo romántico a la consolidación del positivismo (1870- 1879).

En el contexto latinoamericano, el pensamiento positivista se irá consolidando en la segunda parte del siglo XIX volviéndose hegemónico en la mayoría de los países en vías de construir y consolidar los Estado Nación. Si bien encontramos intelectuales y políticos con un pensamiento subvertor, en la pluma y en las armas respecto de la influencia del positivismo,

en los que José Martí es referencia, en el caso argentino cuesta dar con alguna figura que haya sido capaz por convencimiento de proponer imaginarios y políticas alternativas. Entendemos que el caso de Lucio V. Mansilla por esto mismo es controversial. Según dónde coloque la mirada cada lector/a, el análisis de Lucio V. Mansilla está más del lado de la defensa de la cultura indígena y en un tono de disputa con el proyecto civilizatorio hegemónico, o se acercará más, como dijimos, a un aporte funcional a tal proyecto.

“¿No hay quien sostiene que es mejor exterminarlos, en vez de cristianizarlos y utilizar sus brazos para la industria, el trabajo y la defensa común, ya que tanto se grita de que estamos amenazados por el exceso de inmigración espontánea?” (Mansilla, 2000, p. 72)

En esas palabras, podemos observar entonces, el depósito de confianza en la viabilidad de la integración de los indígenas a la Nación. Es la convicción en la capacidad de industriosisidad del indígena lo que lleva a Lucio V. Mansilla a advertir en el “exceso” de inmigración, lo que cobra más relevancia si consideramos que hacia 1870 la llegada del extranjero no alcanzaba los niveles de las décadas 1880-1910. Esta prematura afirmación la fue construyendo en la medida en que observa los hábitos indígenas, sus labores, sus ritmos, que además destaca al realizar una estrategia de oposición a los valores del gauchaje a los que inscribe dentro del ocio y la vagancia. “Quejarnos de que los indios nos asuelen, es lo mismo que quejarnos de que los gauchos sean ignorantes, viciosos, atrasados.” (Mansilla, 2000, p. 193).

No sólo ha dialogado con la élite política intelectual, colocando el énfasis en los supuestos principales del proyecto civilizatorio hegemónico, tierra, capital, trabajo, y el inmigrante como portador de hábitos vinculados a la producción y la economía capitalista, como así también criados en los valores de la alta cultura europea, sino que podemos observar que hay en Lucio V. Mansilla una discusión desde el camino inverso, es decir, reflexionar en torno al imaginario de la *barbarie*. En distintos pasajes de su obra observamos una pregunta por el imaginario establecido en torno a la caracterización del “bárbaro”, explícitamente plasmada en la pregunta: “¿Cuáles son los verdaderos caracteres de la barbarie?” (Mansilla, 2000, p. 273)

Veamos a fondo el pensamiento de Domingo F. Sarmiento, hegemónico en la época, sobre las virtudes de la civilización vinculada a la urbe, y los males de la barbarie vinculada a La Pampa y la campiña:

“El hombre de la ciudad viste traje europeo, vive de la vida civilizada tal como la conocemos en todas partes: allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad, todo cambia de aspecto: el hombre del campo lleva otro traje, que llamaré americano por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de vida son diversos, sus necesidades peculiares y limitadas: parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno de otro. Aún hay más, el hombre de la campaña, lejos de aspirar a semejarse al de la ciudad, rechaza con desdén sus lujos y modales corteses, y el vestido del ciudadano, el frac, la silla, la capa, ningún signo europeo puede presentarse impunemente en la campaña. Todo lo que hay de civilizado en la ciudad, está bloqueado allí, proscrito afuera: y el que lo osara mostrarse con levita, por ejemplo, y montado en silla inglesa, atraería sobre sí las burlas y las agresiones brutales de los campesinos”. (Sarmiento 1974, 27-28)

En suma, hemos visto de qué manera el pensamiento liberal romántico durante la década de 1870, había teñido los programas políticos pensados para la construcción del Estado Nación con categorías extrapoladas de Europa, legitimantes de accionares de violencia y saqueo. La primera gran operación en esta línea la observamos en la construcción de un imaginario materializado en la categoría “desierto” como aquello despoblado, vasto, extenso y que estaba usurpado por pobladores improductivos y salvajes. Aquí se integra inmediatamente la categoría colonial de “indio”, término resignificado desde el darwinismo social y que permitió asociar a los indígenas con el salvajismo, el atraso y la carencia de cultura.

Por lo tanto, construir la nación implicaba combatir estos enemigos del “progreso”. En este marco, Lucio V. Mansilla va a vivenciar y poner en duda, al calor de su contacto con los indios ranqueles y de presenciar de cerca la cosmovisión indígena, los valores, y sus conocimientos, permitiéndole reflexionar sobre conceptualizaciones y afirmaciones que parecían inamovibles. Su trabajo, como anticipamos y hemos desarrollado hasta aquí, no tiene el carácter de defensa de la cultura indígena, sino más bien el propósito de integrarlos subordinadamente al proyecto civilizatorio y, por ende, a la Nación. Lucio V. Mansilla oscila y juega- permanentemente entre la denuncia y la afirmación del proyecto civilizatorio. Retrata la situación de los indígenas desde una perspectiva nacional.

El relato que construye Lucio V. Mansilla está atravesado por historia, antropología, ficción y literatura en pos de desmitificar el desierto, la pampa y los indios. Esta es una proposición transversal en la obra que estamos analizando. De alguna manera, su presencia en el escenario de la barbarie, el desierto, coloca en tensión a la prehistoria frente a los paladines del progreso. No quedan dudas de que su objetivo personal fue llamar la atención del gobierno nacional, buscar para sí un mejor lugar entre la élite. Hay una gran combinación de recursos literarios que emplea, dificultando la clasificación del género de la obra. Incluye tantos momentos anecdóticos con consideraciones históricas y filosóficas. Su obra es fundamentalmente un trabajo sobre representaciones, sobre lo “antiguo” y “moderno”, sobre los hábitos indígenas y su “salvajismo”, sobre su atraso. Es también creador de una imagen tierra adentro sobre otras tradiciones, otras comidas, otras vestimentas. Otras culturas. Todo lo cual pone en jaque las imágenes y representaciones que desde Buenos Aires se proyectaban a las provincias. Y como recurso, Lucio V. Mansilla insistentemente cierra sus descripciones con reflexiones y nuevas consideraciones.

“Es indudable que la civilización tiene sus ventajas sobre la barbarie; pero no tantas como aseguran los que se dicen civilizados. La civilización consiste, si yo me hago una idea exacta de ella, en varias cosas. En usar cuellos de papel, que son los más económicos, botas de charol y guantes de cabritilla. En que haya muchos médicos y muchos enfermos, muchos abogados y muchos pleitos, muchos soldados y muchas guerras, muchos ricos y muchos pobres. En que se impriman muchos periódicos y circulen muchas mentiras. En que se edifiquen muchas casas, con muchas piezas y muy pocas comodidades. En que funcione un gobierno compuesto de muchas personas como presidente, ministros, congresales, y en que se gobierne lo menos posible. En que haya muchísimos hoteles y todos muy malos y todos muy caros”. (Mansilla, 2000, 68)

Encontramos también en Lucio V. Mansilla, expresiones y diálogos que funcionan en la misma clave que anteriormente hemos señalado. Se las puede entender tanto en sentido de defensa del indígena, como de advertencia a las élites. En torno a la idea de “ignorancia” atribuida a los indígenas, hay referencias permanentes que lo ponen en duda, no solo en cuanto a su capacidad de entendimiento y cognición, sino en cuanto a la vinculación con la Nación.

“Que después que hagan el ferrocarril, dirán los cristianos que necesitan más campos al Sur, y *querrán echarnos de aquí*; y tendremos que irnos al sur de Río Negro, a tierras ajenas; porque entre esos campos y el Río Colorado o el Río Negro no hay buenos lugares para vivir. -Eso no ha de suceder, hermano, si ustedes observan honradamente la paz. -No hermano, si los cristianos dicen que es mejor acabar con nosotros”. (Mansilla 2000: 315)

Hasta aquí, nos hemos abocado al análisis de la obra de Lucio V. Mansilla en vinculación con el proyecto civilizatorio hegemónico de la época. No hemos buscado realizar una lectura condenatoria del autor, adscribiéndolo a la línea de la élite, ni tampoco es nuestra intención adentrarnos a su obra en clave ética, es decir, criticar sus formulaciones por ser funcionales al liberalismo romántico, sino presentar sus análisis como una propuesta complementaria al impulsado a partir de las presidencias de Mitre, Sarmiento y Avellaneda. El mérito de *Una excursión a los indios ranqueles*, es que no se construyó a partir de fuentes previas y documentos ya escritos, sino que fue producida sin experiencias ajenas a él, es decir, desde un trabajo etnográfico. Esto no implica que su trabajo sea mejor o peor, sino que es su propia experiencia la que le otorga legitimidad y cierto grado de “especialista” en la cuestión de la frontera, saber muy importante en las décadas en las que escribe.

Considerar su trabajo como aporte para la preservación, continuidad y representación de la cultura vinculada a la memoria histórica, es tarea que los lectores juzgarán.

A nuestro criterio, hay elementos sobrados que permitirían afirmar que efectivamente Lucio V. Mansilla no abogó por la defensa de los indígenas, sino que tenía en mente fundamentalmente la viabilidad de integrarlos a la Nación, como así también catapultarse a sí mismo hacia un lugar entre la élite. Sin embargo, creemos que los efectos subjetivos que la recepción de una obra producirá es difícil de anticipar, más allá de las intenciones. Con lo cual, hay un lugar entre la intención y la recepción de la obra, que nos permitía pensar que *Una excursión...* es un aporte para la conservación de otras culturas y otras sociedades, ya que legó una imagen cabal y situada de la cosmovisión indígena.

Lucio V. Mansilla y su obra en la transición hacia el advenimiento del positivismo.

Hasta aquí hemos visto la coyuntura política e intelectual en la que se inscribe la producción de Lucio V. Mansilla. Abordamos estos elementos demostrando la inexistencia de

determinismos ortodoxos en su obra, más allá de la presencia de términos y categorías de análisis propios de la élite de la época. “Los pobres salvajes ven en la viruela un azote del cielo, que Dios les manda por sus pecados”. (Mansilla 2000:14)

Sin embargo, la particularidad más destacada del trabajo que elegimos para analizar, es que sin abandonar las premisas fundamentales del liberalismo del siglo XIX, leyes, progreso, trabajo y horizonte civilizado, este autor logró identificar algunos puntos débiles que estaban impulsando determinadas políticas que, para este autor, podían y debían ser corregidas. Por eso, recordamos que Lucio V. Mansilla se adscribe al pensamiento liberal, y a pesar de que en algunos pasajes sus propios convencimientos son revisados, nunca abandona dicho posicionamiento. “Decididamente la civilización es, de todas las invenciones modernas, una de las más útiles al bienestar y a los progresos del hombre”. (Mansilla 2000: 70)

Nos referimos así, al lugar que le va a otorgar a los indígenas dentro del Estado en vías de consolidación, tanto desde un sentido jurídico y político, como así también desde el plano económico, una vez que Argentina impulsa el modelo agro exportador para la plena inserción en el capitalismo mundial. Lucio V. Mansilla se convenció de que los indígenas podían ser esa mano de obra necesaria, porque pudo ver su cosmovisión, su relación con el trabajo, las relaciones entre pares, todo lo cual le daba la pauta de la existencia de “civilización” entre ellos, o en términos liberales, los indígenas eran “civilizables”.

De esta manera, la cultura científica comenzará a diagramar políticas impulsadas por binomios como bien-mal, progreso-atraso, superior-inferior, para “extirpar” los “obstáculos” que impedían el impulso definitivo hacia el progreso de Argentina, y es allí donde el gauchaje y la población indígena, serán fuertemente atacados. Dichas políticas se consolidarán primero con la campaña al desierto impulsada por el entonces Ministro de Defensa Julio A. Roca y luego con su ascenso a la presidencia en 1880.

Conclusiones

Para finalizar, podríamos caracterizar la obra de Lucio V. Mansilla como una voz que intenta moderar aquellas visiones que argumentaban que la única solución posible para el desierto, era el exterminio de indígenas y reemplazo por poblaciones europeas. Una excursión a los indios ranqueles representa una posición diferenciada en el debate político de la época, ya

que intentó demostrar que la civilización bien podía integrar aquellas poblaciones que eran imaginadas o pensadas como incivilizables. En suma, consideramos que la famosa campaña al desierto que impulsa Julio A. Roca y por la cual luego asciende a la presidencia no era algo inevitable en la historia Argentina. La obra de Lucio V. Mansilla representa un gran aporte para discutir y debatir los prejuicios que tenemos desde el presente a la hora de pensar el proceso de construcción del estado Nación como algo homogéneo entre la elite.

Uno de los interrogantes que nos llevó a la lectura de Lucio V. Mansilla, es si su obra puede pensarse como fuente histórica. Vinculado a esto, nos preguntamos por la naturaleza de su trabajo, ¿es una producción historiográfica, antropológica, literaria? Creemos que esta misma duda operó en su tiempo, y en el nuestro. El recorrido de este capítulo contiene referencias y desarrollos de algunos procesos históricos paralelos a la construcción del Estado, como lo es la Guerra de la Triple Alianza contra Paraguay, y la influencia de las ideas del liberalismo y del positivismo. El énfasis estuvo puesto en el período 1870-1880, y ha quedado demostrado que Lucio V. Mansilla aportó elementos para un análisis histórico. Asimismo, hemos trabajado en torno a conceptos que giran sobre el de “raza”, como *salvaje, indios, civilización y barbarie*, lo que tiñe su obra de una profundidad antropológica indudable.

Por otro lado, hemos visto que la principal potencia de la obra que aquí analizamos, es su intención política, su búsqueda por dialogar con los principales referentes de la élite intelectual y política, sobre los temas más relevantes del debate de finales del siglo XIX: La construcción del Estado-Nación, el rol de los inmigrantes, la carencia de cultura y conocimientos tanto del gauchaje como de los indígenas, y por último, la idea de “desierto”. En cuanto al lugar de los indígenas en el contexto de la consolidación del Estado, existe la posibilidad de un doble análisis. Por un lado, *la funcional a la elite*, que orienta su análisis y descripciones para argumentar su certeza de que los indígenas cuentan con todas las habilidades exigibles para el trabajo capitalista. En este nivel de su reflexión, realiza un llamado de atención al depósito de confianza en el inmigrante. Por otro lado, *encontramos vacilaciones y revisiones de sus propias convicciones*, cuando se detiene a pensar en el sentido de las categorías civilización, progreso, y salvaje. Sin abandonarlos, hay ahí ciertos lapsus en los que se toma un momento para cuestionar o criticar el contenido de aquellos conceptos que hasta ese momento parecían inmodificables.

En suma, la obra de Lucio V. Mansilla es plausible de ser recuperada como fuente histórica. Encontramos pasajes que nos sirven para adentrarnos en el pensamiento de la élite, poder conocer en profundidad los elementos principales del proyecto civilizador. Hay una radiografía del debate intelectual de la época que nos invita a seguir otros cursos de lectura. Asimismo consideramos que hay aportes para repensar el lugar de los pueblos originarios, para poder discutir su historia como anterior y paralela a la construcción del Estado Nación, y abandonar la asociación de pueblos “sin historia”, rol pasivo, o indígenas que aparecen nombrados únicamente como anexo de los intereses de la élite política e intelectual.

Bibliografía

Mansilla L. V (2000), *Una excursión a los indios ranqueles*, BS.AS, El Aleph.

Tesio, M. E. (2010). "La importancia de la nacionalización de los inmigrantes en el pensamiento de Sarmiento". V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires. Dirección estable: <http://www.aacademica.org/000-036/558>

Sarmiento, D. F. (1874), *Facundo o Civilización y Barbarie*. París. Librería Hachette.

PARTE III

IMAGINARIOS LOCALES Y REGIONALES

LAS INSTITUCIONES DE ARRAIGO Y LA MEMORIA COLECTIVA DE LOS INMIGRANTES ESTABLECIDOS EN LAS COLONIAS PERIFÉRICAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS: EL CASO DE LA COLONIA PEÑA ALTA, CIUDAD DE MÉXICO

Gustavo Alfredo Chavero Amador¹

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar la forma en que la memoria colectiva permite sostener y transmitir las prácticas sociales que derivan de las instituciones de arraigo de los migrantes que se establecen en la colonia Peña Alta. En los pueblos originarios existen estructuras sociales que gira en torno a procesos identitarios referidos a características étnicas territorializadas, en las cuales los inmigrantes no pueden participar por razones de origen: esto ha provocado que las colonias como Peña Alta se conviertan en una suerte de territorios permeables socioculturalmente hablando, donde los inmigrantes pueden construir formas de habitar a partir de los elementos culturales que les son familiares y transmitidos mediante la memoria colectiva. Recordemos que la inmigración como proceso incluye dos elementos, la decisión de partir de sus poblaciones y las expectativas sobre las nuevas formas de vida que crearán en los lugares de destino.

Introducción

El proceso de urbanización en la Ciudad de México ha sido paulatino, en el cual la migración ha ocupado un lugar importante. La migración es un fenómeno multifactorial, empero, al hablar de migración permanente es necesario dar cuenta de las diferentes tendencias migratorias que han tenido lugar en este proceso: en la colonia Peña Alta se han vivido dos procesos migratorios que han configurado las formas de construir los espacios por los migrantes. El aspecto subjetivo está presente para tal decisión de vida; la memoria colectiva es fundamental en este proceso, no solo al decidir irse de sus poblaciones, sino también por las expectativas sobre las nuevas formas de vida que crearán en sus lugares de destino.

¹ Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. gustavochavero180589@gmail.com

El objetivo de este trabajo es analizar cómo se conforman las prácticas y formas de vida por parte de los inmigrantes que se establecen en la Peña Alta. Para este propósito se estudiará la forma en que la memoria colectiva permite sostener y transmitir las prácticas sociales que derivan de las instituciones de arraigo de los migrantes que se establecen en esta colonia. La memoria colectiva tiene efectos en las formas de socialización entre los inmigrantes y los nativos, o como se autodenominan, los originarios que nacieron en San Juan Ixtayopan. Recordemos que las identidades sociales son objeto de valoración o estigmatización dependiendo de la correlación de fuerzas simbólicas y políticas en los territorios.

El pueblo de San Jun Ixtayopan pertenece a la alcaldía Tláhuac, en la categoría de pueblo originario: la cual le permite diferenciarse de otras poblaciones que habitan en dicha demarcación. Es decir, la categoría de pueblo originario les permite a los nativos crear fronteras simbólicas con los que se establecen en las periferias de los territorios que habitan. Por su parte, la colonia Peña Alta tiene aproximadamente 45 años de creación y se encuentra en las periferias del pueblo de San Juan Ixtayopan. La primera ola de migrantes que llegó a esta colonia se dio a mediados del siglo XX, por personas provenientes de estados del interior de la república. La segunda ola de migración se dio a inicios de los años 90, por personas, mayoritariamente, provenientes del norte y centro de la Ciudad de México.

En las colonias como Peña Alta los inmigrantes erigen su mundo de significados y sentidos a partir de sus instituciones de arraigo, también en relación con las prácticas sociales del pueblo originario al que llegan. Generándose un proceso de interacción entre los recién llegados, la población migrante de generaciones anteriores y los habitantes originarios de la zona central. En este proceso, la memoria colectiva funciona como un articulador para la transmisión de significaciones imaginarias sociales: las cuales permiten generar estructuras simbólicas y reafirmar identidades colectivas entre los habitantes de las diversas zonas que componen la colonia; pues en ella existe una gran diversidad cultural y étnica, la cual reconfigura los espacios, prácticas y costumbres.

Este trabajo iniciará presentando el proceso de ocupación de la zona periférica del pueblo originario de San Juan Ixtayopan. Posteriormente se presentará como se estructura la memoria colectiva en el contexto de los pueblos originarios de la Ciudad de México. Más adelante se dará cuenta de la categoría de avecindado y sus antecedentes históricos; pues es

relevante en la constitución de la dinámica cotidiana entre originarios y migrantes. Finalmente, se dará cuenta sobre la construcción de la memoria colectiva y el sostenimiento de las identidades sociales en los espacios habitados por los inmigrantes.

Proceso de ocupación en las periferias de Tláhuac y la conformación de la colonia Peña Alta

A escala regional, es pertinente indicar que las tendencias migratorias en la Ciudad de México han tenido variaciones. La tendencia migratoria que se dio a inicios de la segunda mitad del siglo XX era la de una concentración hacia las zonas urbanas desde las regiones agrícolas. También se vivió un periodo de movilidad internacional y una disminución de movilidad interestatal, el cual abarcó aproximadamente de los años 80 de siglo pasado al 2008 (Gordillo y Plassot, 2017). Sin embargo, en este mismo periodo se dio un proceso de movilidad al interior de la Ciudad de México; es decir, hubo una disminución en los flujos rural-urbano para volverse un proceso intra-estatal. Estas tendencias migratorias son fundamentales para entender como se ha dado el proceso de integración y crecimiento poblacional en las colonias que rodean la periferia de San Juan Ixtayopan.

Este trabajo se puede ubicar en la perspectiva la teoría de redes migratorias, la cual indica que la decisión de migrar se relaciona con factores ligados a la zona de origen (García, 2001). Mediante de redes establecidas en los lugares de destino, los migrantes son sujetos activos en la decisión de emigrar (Devoto, 1992). El proceso migratorio interno integra dos aspectos fundamentales: el origen y el destino. Estos aspectos están ligados a partir de los imaginarios que motivan a los sujetos a elegir el lugar al que se asentarán. Autores como Alejandro Portes (2010) apuntan a darle mayor peso a los factores culturales: encontrando en los espacios origen y destino concordancias. Evocando una imagen de ida y vuelta, como parte del mismo proceso. Las instituciones de arraigo están presentes en este proceso y son fundamentales en las prácticas cotidianas de los inmigrantes para el sostenimiento de sus identidades sociales. El proceso migratorio permanente produjo cambios en la estructura territorial de la Ciudad de México. El crecimiento urbano no se ha dado de manera continua, ya que ha sido a saltos y sin planeación. Esto lo podemos observar en las poblaciones conurbanas, es decir, en los territorios que se urbanizaron alrededor de las cabeceras y villas después de 1929;

actualmente se encuentran absorbidos por la expansión de las áreas centrales de la ciudad. Durante el periodo de 1990-2010 en Tláhuac se pasó de 206,700 habitantes censados a 360,265 (CONAPO, 2012). El último censo de población realizado por el INEGI (2020) registra una población de 392,313 personas. Tal crecimiento se puede explicar por los procesos de migración interna de la ciudad y la ampliación de espacios para el uso de suelo habitable.

A inicios de la década de 1950 Tláhuac era considerada una delegación semi-rural y presentaba procesos migratorios reducidos; pero, el crecimiento de la mancha urbana ha hecho que desde finales de los 70 inicie un intempestivo proceso de ocupación urbana mediante la creación de Unidades Habitacionales y el sucesivo incremento de la actividad industrial. En 1992 tiene lugar la reforma al artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: en ella se establece la posibilidad de la privatización ejidal, lo que provocó que muchos ejidatarios de la demarcación iniciaran procesos de venta de tierras rurales ejidales. Ese suceso desencadenó un proceso de ocupación de tierras de conservación por grupos ajenos a la delegación mediante la creación de asentamientos humanos irregulares².

La tasa de crecimiento señala a la delegación como receptora de migración interna de la ciudad; producto de la expulsión de población de las delegaciones centrales, de la escasa oferta de suelo en las mismas y del relativo bajo costo del suelo en Tláhuac³. La urbanización se intensificó en la segunda mitad del siglo XX, debido a las políticas de desarrollo económico y social empleadas por el gobierno mexicano: estas provocaron grandes problemas de redistribución urbana de cada uno de los pueblos que conforman la alcaldía, debido al número de asentamientos irregulares.

En la delegación existen 93 asentamientos irregulares, lo que equivale a 429.9 hectáreas de terreno. San Juan Ixtayopan es el pueblo donde existe un gran número de asentamientos

² La reforma al artículo 27 fue pensada para modernizar el campo mexicano y hacerlo más productivo con base en el otorgamiento de certidumbre jurídica. Se introduce un cambio radical a la forma en que es percibida la tenencia de la tierra. Se le retira desde entonces, su carácter inalienable, imprescriptible e inembargable, permitiendo la posibilidad de que se le venda, se arriende o se hipoteque.

³ Programa delegacional de desarrollo urbano. Disponible en :

<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatal/DISTRITO%20FEDERAL/Delegaciones/Tlahuac/TlaPro01.pdf>

irregulares, seguida de San Francisco Tlaltenco y San Pedro Tláhuac; cómo lo muestra el siguiente cuadro:

Pueblo /Zona	No. de asentamientos irregulares
Santiago Zapotitlán	6
San Francisco Tlaltenco	16
San Pedro Tláhuac	9
San Juan Ixtayopan	43
Santa Catarina Yecahuizotl	7
San Nicolás Tetelco	5
San Andes Mixquic	7
Total	93

Programa General de Desarrollo Urbano del Distrito Federal. Gaceta Oficial del Distrito Federal, 2008

El número de asentamientos irregulares ha contribuido a que San Juan Ixtayopan sea uno de los principales receptores de población migrante en la ciudad. Territorialmente, es un pueblo que tiene una gran diversidad, está integrado por: terrenos lacustres, de cultivo, unidades habitacionales, colonias nuevas, terrenos invadidos por paracaidistas y una población central que conserva una estructura organizativa que ha perdurado desde su fundación. La distribución de la población migrante la encontramos en todos los espacios antes mencionados, a excepción de la parte central, esta es habitada solo por originarios. La población migrante solo se puede asentar en las colonias y terrenos irregulares. La única forma en la que un migrante puede aspirar a vivir en la parte central es mediante el establecimiento de algún tipo de parentesco con un originario. De esta forma, la relación entre los originarios y migrantes (también llamados avecindados) es de conflicto y tensión. En la actualidad, San Juan Ixtayopan se encuentra conformado por cinco barrios originarios: San Agustín, La Concepción, La Soledad, La Asunción y la Lupita. Estos barrios se encuentran en la parte central del pueblo. A partir de la segunda mitad del siglo XX se conformaron siete colonias en las periferias del pueblo: Francisco Villa, Jaime Torres Bodet, El Rosario, Tierra Blanca, Peña Alta, Jardines del Llano y Olivar Santa María. Estas colonias están reconocidas en los planes de desarrollo urbano, son consideradas como parte del pueblo

de San Juan Ixtayopan en la estructura territorial por la alcaldía; no obstante, en la práctica cotidiana es diferente. Las formas de participación política y social están muy diferenciadas entre los habitantes originarios y migrantes (o avecindados).

Peña Alta es una colonia de reciente creación, ubicada las periferias del pueblo de San Juan Ixtayopan que era antes un área de cultivo. Esta colonia es una de las primeras receptoras de población migrante de la segunda mitad del siglo pasado. Según los entrevistados, las personas que llegaron en la primera ola de migración son principalmente de Michoacán, Oaxaca, Hidalgo y Guerrero. Al ser receptora de estas poblaciones, las lenguas indígenas están presentes; al menos en un parte de la población. Las principales lenguas que tienen presencia en esta colonia son: Zapoteco, Mixe, Náhuatl y Purépecha. A pesar de que son pocos los hablantes, lo cierto es que hay una pluralidad mayor de lenguas respecto a la que se puede observar en la parte central del pueblo.

Metodología

Para la realización de este trabajo se analizó el caso de la colonia Peña Alta, ya que es la que ha presentado un proceso de crecimiento territorial y poblacional más marcado en las últimas dos décadas. El enfoque de este trabajo es cualitativo. Este texto nace a partir de un trabajo de investigación más amplio realizado desde el año 2019 hasta la fecha de esta publicación, en el pueblo de San Juan Ixtayopan. La información presentada es fruto de observación participante y entrevistas realizadas a habitantes de esta colonia; todos ellos migrantes de primera y segunda generación provenientes de las dos olas migrantes.

Para esta publicación se realizaron dos sesiones de entrevista semi-estructuradas con cinco habitantes migrantes de Peña Alta. La diversidad de los sujetos entrevistados es suficiente para hacer un acercamiento a las prácticas sociales, algunas costumbres y procesos de participación social de los habitantes de esta colonia. Lo que se plantea es abordarlo desde el método fenomenológico, abarcando la experiencia vivida de los habitantes, las formas de integración social y construcción de los espacios.

La perspectiva fenomenológica permite entender la manera en la que el mundo es comprendido, experimentado y producido por los sujetos. Partiendo de un conocimiento situado: desde la perspectiva de las personas y las perspectivas sobre sus propios mundos (Fuster, 2018) (Ayala, 2008) (Cegarra, 2011). Su objetivo es estudiar las experiencias de vida de los sujetos, desde la perspectiva de los sujetos. (Ayala, 2008) (Guerrero-Castañeda, de Oliva, y Ojeda-Vargas, 2017) Por esta razón, la perspectiva fenomenológica es muy útil en el estudio de los imaginarios sociales y la memoria colectiva, pues permite conocer los fenómenos a partir de los relatos y las historias de los propios sujetos al igual que la dinámica del contexto en el que viven las personas: para este fin se debe explicar cómo se concibe la realidad en el contexto de los sujetos, pues sus experiencias son situadas (Cegarra, 2011).

Las personas entrevistadas han tenido diferentes experiencias dentro de la colonia; algunos más activos, otros no tanto. Un entrevistado ha sido encargado de la capilla de la Santa Cruz y dos fueron jefes de manzana. Las otras dos personas son habitantes tienen gran participación en el *Comité proconstrucción de la capilla de la Santa Cruz*⁴ y en el grupo *vecinos unidos organizados y negocios*⁵, esta iniciativa de los vecinos congrega a gran parte de la población de las dos regiones de la colonia. La elección de estas personas se relaciona con el enfoque que se le quiso dar a este trabajo, poniendo el acento en ponderar la perspectiva de los sujetos migrantes en el contexto de un pueblo originario con procesos migratorios pronunciados y, con las condiciones sociales que se han ido presentado a lo largo de estas últimas cuatro décadas.

⁴ Su fiesta principal es la del 3 de mayo, el día de la Santa Cruz. Festejo que es muy significativo para ellos, pues la capilla de la Santa Cruz fue construida por los primeros migrantes que conformaron Peña Alta. Comentan los entrevistados que la capilla sirvió a los primeros habitantes para que no derrumbaran las primeras viviendas que se empezaron a construir; eso también les permitió tener mayor peso en el pueblo, al igual que más reconocimiento por parte de los originarios.

⁵ Es una iniciativa creada por los habitantes de la colonia Peña Alta, en la cual ocupan mantas y las redes sociales para dar aviso entre los vecinos de algún delito. Hasta hace algunos años, varios vecinos hacían recorridos en la colonia para detener a los delincuentes, pero dejaron de hacerlo ya que no contaban con los recursos necesarios para continuar con la iniciativa, además de que solicitaron apoyo a la territorial, pero se los negaron al equiparlos con las autodefensas. Según comentan los entrevistados.

La construcción de la memoria colectiva en los pueblos originarios de Tláhuac: el caso de San Juan Ixtayopan

La memoria colectiva es un elemento fundamental para entender cómo se da el proceso de transmisión, sostenimiento y perpetuación de tradiciones, usos y costumbres en los pueblos originarios de la Ciudad de México. Un aspecto que vale la pena destacar es que las colonias que se establecen en las periferias de estos pueblos están atravesadas por tres lógicas fundamentales: la lógica societal de los pueblos, la centralista de la Ciudad y el proceso de urbanización. Estos elementos son muy importantes, pues es a partir de estos y las instituciones de arraigo es que los migrantes construyen sus formas de organización, relatos colectivos y estructuras sociales. Además, se debe de considerar el sentido de pertenencia e identidad social que los remite a sus lugares de origen.

Por esta razón, antes de hablar de las formas de construir la memoria colectiva por parte de los migrantes que llegan a estas colonias, es necesario entender las estructuras sociales establecidas a las que llegan a vivir; pues son determinantes en la forma en que vinculan los originarios y los avecindados (es decir los migrantes). El propósito de este apartado es hacer énfasis en algunas formas en que opera la memoria colectiva dentro de los pueblos originarios; posteriormente se describirá como ha operado esta misma en la colonia Peña Alta.

Durante el periodo en el que se realizaron las observaciones, se tuvo la oportunidad de estar presente en el ciclo festivo de varios pueblos (incluyendo San Juan Ixtayopan); donde se pudo apreciar que estos son piedra angular en las formas de organización social y comunitaria dentro de estas poblaciones. Un ejemplo en el cual se puede apreciar cómo opera la memoria colectiva es en los ciclos agrícolas y festivos, pues en ellos se generan delimitaciones simbólicas entre los pueblos; también permiten mantener y expandir sus relaciones sociales, a nivel local y regional. Las celebraciones representan un punto en común entre la población, permitiendo una cohesión comunitaria.

En el caso de cada uno de los pueblos de Tláhuac existe una base organizativa, reconocida por el pueblo y las autoridades, que ha desarrollado su trabajo desde hace varias décadas. Sin embargo, también la participación de las entidades delegacionales está muy presente, pues la interrelación entre las autoridades locales y las formas de gobierno constitucional han

permitido que otras organizaciones colectivas participen en los festejos de Tláhuac. Es por medio de la memoria colectiva, que los habitantes logran transmitir las prácticas y las formas de organización; a través de un sistema de distribución de funciones que desempeñan los integrantes de las familias originarias que participan durante los festejos. Por esta razón es necesario precisar su función en el contexto de los pueblos originarios.

La noción de pueblo originario sirve para diferenciarse de las comunidades indígenas asentadas en la Ciudad de México. Su inclusión como población diferenciada de la indígena en la Constitución de la Ciudad de México ha sido fruto de las movilizaciones que históricamente han tenido estas poblaciones. Los pueblos originarios están asentados en la legendaria región del Anáhuac (Medina, 2009) y, como legítimos herederos de sus antiguos pobladores, tienen derecho incuestionable a su territorio (Mora, 2009). Esta última es la principal diferencia entre los habitantes de los pueblos originarios y los indígenas en la ciudad, la posesión de un territorio para perpetuar sus usos y costumbres.

Como forma de diferenciación entre poblaciones, estas características resultan muy valiosas para entender la dinámica de estos pueblos; especialmente cuando se trata de analizar la memoria colectiva. Sin embargo, los pueblos originarios están enclavados dentro de la lógica urbana de la Ciudad de México. Por esta razón, es importante analizar como los originarios van construyendo las narrativas que configuran su identidad social, pues esta se ha ido construyendo a lo largo de varios siglos.

Para este trabajo se retomarán los planteamientos de Maurice Halbwachs y Henri Desroche sobre la memoria colectiva. El punto en el que coinciden ambos autores consiste en que la memoria es social; pues para que se mantenga, se constituya y se comunique, es necesario hacerlo mediante los discursos, las narrativas y las prácticas sociales. Además, señalan que se necesita evocar un pasado común y la conmemoración de acontecimientos que pueden ser previos a la experiencia de cada integrante o la colectividad de pertenencia; ya sea un pueblo, un barrio o una comunidad. Es decir, el aspecto social de la memoria colectiva lo podemos encontrar en la reivindicación de fechas, asistiendo a lugares memoriales y actividades que le otorgan sentido al pasado vivido de forma colectiva (Mendoza, 2015). Estos acontecimientos son reconstruidos como un pasado significado por las colectividades que generan cohesión y sentido de pertenencia entre los integrantes (Baeza, 2003).

Al respecto, Halbwachs (2004) nos dice que no existe una memoria universal: habla de que toda memoria que sobrevive es sostenida por un grupo social que guarda y reconstruye los recuerdos; situándolos en marcos sociales, teniendo como soporte un grupo limitado en el espacio y tiempo, definiéndolos por oposición de unos grupos respecto a otros (Baeza, 2003). De esta forma la sociedad se mira a sí misma y trata de encontrarle sentido a lo que va ocurriendo en su cotidianidad. Las experiencias se inscriben en marcos sociales, como el tiempo y el espacio: después se reconstruyen socialmente para forjar la memoria de grupos y sociedades, como es el caso de los pueblos originarios. Como lo indica Ricoeur (1999), nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que son reforzados mediante conmemoraciones de acontecimientos significativos.

El papel de los ciclos festivos es fundamental en el establecimiento de formas de organización social y van más allá de la religiosidad: en ellos las instituciones y las practicas se ven representadas y revitalizadas a través de conocimientos, nociones y hechos comunes que son recogidos en los recuerdos individuales; las vivencias son experimentadas en marcos sociales que representan episodios que se desarrollan en escenarios sociales. Desroche (1976) a su vez, plantea que en todos los proyectos colectivos existen dos componentes básicos: el *eco* y el *viático*; el primero es la memoria colectiva y el viático es la estructura en la cual se debe manifestar. Es así como las festividades en los pueblos originarios cumplen la función de materializar las esperanzas y sentido de pertenencia.

Al ser una construcción social, la memoria colectiva es algo que está en constante construcción, es parte de discursos que abarcan comunidades en su conjunto: son parte de las experiencias de generaciones anteriores que se mantienen en generaciones posteriores, a través de las prácticas sociales cotidianas. Los espacios se convierten en espacios vividos, es decir, toman significado a partir de lo que ahí se ha vivenciado. Por eso es conveniente hablar de *memorias territorializadas*, las cuales han sido producto de demandas y conflictos, en pos de conservar su identidad social como comunidad. El surgimiento de la denominación de pueblo originario no es un hecho aislado y súbito. Tiene varios antecedentes políticos y sociales; se van actualizando conforme pasan las generaciones a través de los movimientos sociales que buscaron desde hace mucho tiempo reconocimiento social y político.

La construcción del migrante en la memoria colectiva de los originarios

Ser inmigrante y establecerse en los pueblos originarios implica un proceso experiencial totalmente diferente al de ser nativo: la carga de significaciones imaginarias sociales que existen alrededor de ellos ha derivado en la categoría de *avecindado*. Esta palabra engloba muchos significados, tiene funciones sociales entre los habitantes nativos y migrantes, específicamente la de generar barreras simbólicas entre ambas poblaciones. En un contexto donde se ha logrado un reconocimiento por parte del Estado de estas poblaciones originarias: el ejercicio de la ciudadanía está muy diferenciado entre estos grupos poblacionales. En la memoria colectiva de los originarios la palabra *avecindado* tiene una carga peyorativa: son percibidos como invasores. Los antiguos pobladores de estos pueblos (y que hablaban náhuatl) los llamaban “chichicahcalacqueh” que en español se traduce como “perros invasores”.

Como se puede ver, la relación de los nativos con los *avecindados* no ha sido muy buena: históricamente se ha caracterizado por el rechazo. Sin embargo, la población *avecindada* ha contribuido a la conservación de muchos elementos que se han dado por perdidos. Un ejemplo de esto último lo podemos encontrar en Milpa Alta, donde la lengua náhuatl ya se había considerado perdida. Sin embargo, los migrantes lograron revitalizarla y rescatarla (Chavirira, Gomezcézar, Nazario, y Pérez, 2008). La disputa por el territorio y los bienes públicos no se da únicamente en relación con los *avecindados*, sino que entran en juego otros actores relevantes como son los partidos políticos, los comerciantes, las constructoras y el propio gobierno de la ciudad.

Los mecanismos de legitimación tienen mucho que ver con la *membrecía cultural*⁶. Por esta razón, las experiencias de los migrantes son diversas. Los procesos experienciales de los que viven en los asentamientos irregulares son diferentes al de los habitantes del pueblo o de las unidades habitacionales. La relación construida entre los originarios y migrantes es

⁶ La *membrecía cultural* se basa en la tácita adhesión a cierto modo de vida, en un espacio-tiempo determinados, sin la cual los sujetos no forman parte de una cultura, aunque residamos en ella. Kyalimika la define como “es un bien en su capacidad de proveernos de opciones significativas y de ayudar a nuestra capacidad de juzgar por nosotros el valor de nuestros planes de vida. La ciudadanía, por tanto, más que una idea política universalista es una función de pertenencia, un concepto específico de *membrecía* que depende del respeto igualitario entre pares”.

diferenciada, dependiendo los espacios y el nivel de arraigo a los mismos. Pues las instituciones y practicas sociales están encaminadas a reforzar la identidad social en la interacción entre los habitantes. Por eso, los habitantes pueden experimentar la vida cotidiana en grados distintos de proximidad y lejanía, en el terreno espacial y temporal que comparten. La condición de *avecindado* implica que no se pueden acceder a las mismas condiciones de vida que un nativo: esto ha provocado que sean excluidos en varias de las decisiones políticas y sociales de estos pueblos, volviéndolos una especie de ciudadanos de segunda; sin pleno uso de derechos. Lo mismo ocurre con los espacios y festividades.

Se crea una rivalidad muy clara con los que van llegando, una suerte de menosprecio por no ser parte de la comunidad, por no ser como ellos y no tener las mismas costumbres. En este sentido, se reconoce una mentalidad bastante cerrada por parte de la gente del pueblo frente a los inmigrados y mucha intolerancia. Se da una rivalidad entre las costumbres de unos y otros y un resquemor por el hecho de que al llegar al pueblo mediante la compra de un terreno, los nuevos habitantes adquieren derechos sobre su propiedad y automáticamente pasan a ser parte de los propietarios del pueblo (Álvarez p.372)

A pesar de que existen diferentes formas de participación social de los inmigrantes en la colonia, lo cierto es que esta se limita a las periferias del pueblo de San Juan Ixtayopan. En la parte central los migrantes no tiene participación en las decisiones que atañe a la organización, festividades o políticas de este. Este aspecto tiene mucha relevancia en la relación que han mantenido con los *originarios*⁷, pero también en la forma en que ellos se organizan; al ser una población con diversos orígenes étnicos también existen diversas formas de relacionarse y de construir formas de organización social.

⁷ La denominación de pueblo originario se acuñó en 1996, por los pobladores de Milpa Alta, en el marco del Primer Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac (Álvarez L. , 2011). Con una clara delimitación simbólica-política, esa noción surge con una evidente filiación prehispánica, pero, al mismo tiempo buscan usarla para diferenciarse de las comunidades indígenas asentadas en la Ciudad de México

La categoría de avecindado tiene una función social en las negociaciones entre los originarios y el gobierno de la ciudad, pues permite diferenciar entre las estructuras sociales y de poder entre los habitantes; la mayoría de los beneficios son para los nativos. Esto no quiere decir que estén en conflicto constante los avecindados y los originarios; sin embargo, las fronteras simbólicas son muy claras. La concepción de avecindado debe ser entendida como una construcción imaginaria de la población nativa: desde la perspectiva de los habitantes originarios.

El punto anterior es fundamental en la teoría de Castoriadis, pues las significaciones imaginarias sociales son la piedra angular para entender las formas de socialización dentro de las sociedades (Castoriadis, 2006). Teniendo el carácter de una fuerza indeterminada, que se ve actualizada en un hacer creativo: entre cuyos productos se destacan la racionalidad y la realidad. Concibe al imaginario como fundamento de la razón, de modo que la conservación social que en ella opera (y por tanto su eficacia y su existencia misma) descansan sobre dos aspectos fundamentales: sanciones materiales y jurídicas correspondientes, una represión psíquica y sanciones sociales informales y metas sociales: las cuales pueden ser metafísicas, religiosas, etc. En este sentido, Castoriadis precisa:

“Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas o siendo objetos de participación en un ente colectivo impersonal y anónimo” (Castoriadis, 1988, pág. 68)

Cuando Castoriadis habla de creación social alude a algo ilimitado, sin un fin específico; quizá se pueda hablar de una creación de sentido, sin embargo, él nunca habla de una funcionalidad específica: la concibe como algo virtualmente ilimitado y que va más allá de cualquier caracterización funcional. Cuando algo tiene carácter de imaginario impide que se le reduzca a referentes racionales: puesto que la racionalidad es instituida. Tampoco es una idea, pero sí es un elemento que mantiene unidas a varias otras ideas, actos, a los afectos y a la sociedad misma. La propuesta teórica de Castoriadis supone que, entre los sistemas y

redes de significaciones, existe una superposición que vuelven la cotidianidad un entramado heterogéneo. Al pensar a la institución como un proceso dinámico se da cabida a la subjetividad de los sujetos migrantes; esto último es relevante, pues permite vislumbrar el potencial creador que tienen al llegar a estos territorios que les son ajenos.

Como significación imaginaria, el concepto de *avecindado* es fundamental en la dinámica identitaria de los originarios. Como forma de diferenciación entre poblaciones, estas características resultan muy fecundas para entender la dinámica de estos pueblos. A pesar de las transformaciones globales, las identidades sociales se reafirman en la cotidianidad de los pueblos. Conforme ha pasado el tiempo la palabra *avecindado* ha ido cambiando poco a poco de connotación: incluso entre los mismo migrantes. Estos últimos la definen como “*Personas que llegan a cierto lugar para establecerse, forman parte del pueblo*”, según las señoras Sonia⁸, María⁹ y Rosa¹⁰. Otros apelativos que han surgido son los de *arrimados* o *plateados*: esta última para referirse a las personas de altos ingresos que se asentaron en Peña Alta, comentan los entrevistados.

En un inicio la palabra *avecindado* tuvo una fuerte carga peyorativa hacia los inmigrantes; poco a poco ha ido cambiando la significación hacia una forma de integración a la dinámica de los pueblos. Este último punto es importante para destacar, pues si bien es cierto que la connotación de esa palabra ha cambiado, la situación en la que viven los inmigrantes no ha cambiado mucho. Los habitantes han logrado establecer formas de habitar que remiten a las instituciones de arraigo, pero el estigma hacia ellos no totalmente. El contexto en el que se encuentran los sujetos conllevar también lógicas de distinción, oposiciones y diferencias: esto fundamental para la constitución de las identidades sociales. Parafraseando a Bourdieu podemos decir que las identidades y alteridades sociales se afirman y definen en la diferencia. Este proceso lo podemos apreciar en la construcción discursiva y simbólica de los originarios sobre los *avecindados*.

⁸ Sonia Rosales, entrevista 1, 18 de marzo 2020

⁹ María Lopez, entrevista 1, 16 de marzo 2020

¹⁰ Rosa Díaz, entrevista 2, 18 de marzo 2020

Siguiendo a Gilberto Giménez (2009), la identidad que han construido los originarios nace a partir de una percepción de un “nosotros” reconocido colectivamente, no solo por ellos mismos sino también por colectividades ajenas. Estas colectividades originarias mantienen un discurso homogéneo y estabilizado en función de valores, proyectos e ideologías afines y comunes en oposición a los “otros”. Parafraseando a Max Weber (1964), la homogenización interior (originarios) ocurre con la diferenciación respecto a los otros (avecindados).

Entendiendo a la identidad social como un *hecho simbólico* (Foster, 1962) es posible dar cuenta de los discursos en común que la constituyen, siendo efecto y objeto de representaciones. Para lo cual son necesarios emblemas y nominaciones que ayuden a un reconocimiento por una mirada exterior; pero también permite conocerse y reconocerse como parte de una o varias colectividades y darse a conocer como perteneciente a dichas colectividades. Retomando a Austin con su concepción de performatividad, vale la pena dar cuenta de los elementos que confieren y materializan lo representado. Por esta razón, vale la pena destacar las formas performativas que expresan los avecindados sobre sus identidades sociales y como es que se materializan en el contexto al que llegan a habitar.

Las formas de habitar y la memoria colectiva en Peña Alta

Para poder entender las formas de habitar, de integración y la construcción de la memoria colectiva que han cimentado los *avecindados* es necesario dar cuenta del proceso de ocupación que han tenido las personas que han llegado a Peña Alta. El proceso migratorio en esta colonia integra dos aspectos fundamentales: el origen y el destino, los cuales están anudados a partir de la imaginación que motiva a los sujetos a elegir el lugar al que se asentarán. Autores como Alejandro Portes (2010) apuntan a darle mayor peso a los factores culturales y subjetivos, encontrando en los espacios origen y destino concordancias: evocando una imagen de ida y vuelta, como parte del mismo proceso.

Como se mencionó anteriormente, las dos olas migrantes tienen diferentes motivaciones, según lo comentado por los entrevistados. Por una parte, los migrantes de la primera generación decidieron emigrar para mejorar las condiciones de vida respecto a las que había en sus contextos de origen. La segunda ola migratoria tuvo como principal motivación encontrar un lugar para poder fincar una vivienda. Sin embargo, un fenómeno que se dio en

estas últimas décadas es que se generaron redes de vinculación entre los migrantes establecidos con migrantes de segunda generación que se establecieron en la colonia; a partir de las historias que contaban los habitantes más antiguos. En este proceso las instituciones de arraigo están presentes: son fundamentales para entender cómo se han forjado las formas de habitar entre los migrantes, mediante estas redes vinculares intergeneracionales.

El concepto de habitar anuda diferentes dimensiones socioespaciales y temporales que están imbricadas entre sí. Habitar se puede entender como un sinónimo de relación con el mundo. Es decir que la acción de habitar transforma los no-lugares en lugares habitables, parafraseando a Marc Augé (1998). Este proceso lo podemos observar en el establecimiento de los migrantes en espacios que no son propiamente para habitar. Sin embargo, los lugares de la vida humana son lugares subjetivados, es decir que los espacios son provistos de significados colectivos e individuales: porque en el habitar se construye un orden que es reconocible por el sujeto en su relación con el mundo (Signorelli, 2001).

Para que este proceso se dé es necesario que el sujeto se ubique en un espacio en relación con otros elementos de referencia, ya sean sociales, históricos, culturales o políticos, en el cual él establece y reconoce un orden espacial. Cómo diría Heidegger, al habitar se llega mediante la construcción, es decir el construir tiene como meta el habitar (1952). En este proceso de construir-habitar los sujetos necesitan referentes familiares, es decir elementos conocidos en los cuales se reconoce. De Martino (2000) habla de la necesidad de remitirse al territorio natal al momento de establecerse en un nuevo lugar: el sujeto está en el mundo a partir de referentes culturales de origen. Los lugares y las formas de habitarlos no solo implican el orden cultural, también conllevan las dimensiones subjetivas, sostenidas por las instituciones de arraigo. Por este motivo es necesario retomar el espacio entendido como un lugar permeado por la intención, la acción y el significado, como lo describe Henri Lefebvre. El espacio se puede entender como la dimensión que hace posible la existencia de vínculos sociales, la multiplicidad y diversidad, encuentros y desencuentros, así como la construcción social. Entendido de esa manera, el espacio como lugar permeado de intención, de acción y de significado, en contextos y circunstancias históricas específicas, sigue siendo una forma de experiencia vivida por los sujetos que la habitan; siendo fundamental la polisemia de sentidos que se generan en un mismo espacio, es elemental considerar el componente

subjetivo. Henri Lefebvre desarrolla una concepción muy particular sobre el espacio, a través de una triada conceptual en la que distingue tres formas de entender el espacio: Percibido, concebido y vivido.

“El primero debe entenderse como el espacio de la experiencia material, que vincula realidad cotidiana (uso del tiempo) y realidad urbana (redes y flujos de personas, mercancías o dinero que se asientan en —y transitan— el espacio), englobando tanto la producción como la reproducción social. El segundo es el espacio de los expertos, los científicos, los planificadores. El espacio de los signos, de los códigos de ordenación, fragmentación y restricción. El tercero, finalmente, es el espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de una existencia material. Es el espacio de usuarios y habitantes, donde se profundiza en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial”. (Lefebvre, 2013, pág. 15)

Como se puede apreciar, el aspecto subjetivo es fundamental en la creación de espacios: como experiencias e integralidad multidimensional. Un terreno de disputas constantes por su definición, uso y control: el espacio social como concatenación de estas dimensiones (Lefebvre, 2013). El espacio como construcción colectiva necesariamente tiene como referencia los procesos de urbanización de la ciudad, los ordenamientos territoriales de estos pueblos y las formas de construcción de comunidad. Si bien es cierto que existen lugares de referencia, significativos en la memoria colectiva de los habitantes de estos pueblos, algo que es de suma importancia es dar cuenta de los lugares y los no lugares que los a vecindados han ido construyendo como significativos. Como espacios de lucha política por el reconocimiento como habitantes, sujetos de derecho.

Las formas de participación social y política que tienen que construir los migrantes que transitan en la informalidad-ilegalidad (Durand, 2010), imponen prácticas que les son ajenas: muchas veces clientelares, que los ubican en relaciones asimétricas de poder con las estructuras instituidas de los pueblos a los que llegan, por eso el espacio se redefine en la realidad que van construyendo los migrantes en las colonias. La disputa por los espacios y

bienes públicos no se da únicamente en relación con los originarios, sino también entran en juego otros actores relevantes como son los partidos políticos, los comerciantes, las constructoras y el propio gobierno de la Ciudad de México. No obstante, este proceso no es nuevo, pues en él entran las condiciones económicas y políticas globales¹¹, que a su vez se ven influenciadas por los cambios en los modelos histórico-reales y teórico- ideológicos.

Los problemas del ciclo económico siempre han existido, sin embargo, ahora se dan en el marco de economías interdependientes globales. Se ha planteado que la motivación para migrar se halla en factores de orden estructural, económicos y sociales (Germani, 1971) (Cárdenas, 2014). Sin embargo, estas motivaciones se encuentran anudadas a las significaciones imaginarias sociales sobre las formas de vida en la ciudad, en narraciones de los logros de migrantes que llegan a la ciudad y se establecen a los lugares que llegan. Como lo menciona el Señor Dolores¹²” Me gustó San Juan porque está cerca de la ciudad y los terrenos estaban baratos. Mi primo del pueblo me dijo que es un buen lugar para establecerse”. Los factores económicos, sociales y políticos son importantes al momento en que los sujetos toman la decisión de migrar a la ciudad, pero también es igual de importante el elemento subjetivo.

Es precisamente este último punto el que es fundamental para entender cómo opera la memoria colectiva en los lugares de origen de los migrantes que se asientan en las colonias en las periferias de los pueblos originarios. El establecimiento en las colonias cumple la función de materializar las esperanzas de una mejor vida para los inmigrantes. Es decir, las condiciones sociales, económicas o políticas no son las que animan las fuerzas constituyentes, es más bien el imaginario colectivo el que lo hace. Como proceso imaginario, podemos retomar a Desroche (1976) para afirmar que la memoria es una ideación del pasado,

¹¹ En la región latinoamericana se dio un proceso de crisis del paradigma de industrialización sustitutiva con el Estado proteccionista y sobre-regulador. En otras regiones se implementó la propuesta del retorno al Estado mínimo planteada por el neoliberalismo, como lo ha sido en México (Salazar, 2004) (Cadena, 2005) (Portal, 2013). La apertura e inserción de las economías nacionales a las corrientes de comercio e inversión internacionales han sido una exigencia para todos los países del mundo, sin importar su ideología política (Villarreal, 1993). El neoliberalismo ha construido su conceptualización del Estado, al igual que la relación entre este, la sociedad e individuo; es fundamental entender la misma para pensar en los efectos de los procesos migratorios y la distribución del proceso urbano e industrial dentro de la ciudad en general y en los pueblos originarios urbanos en particular.

¹² Dolores Cortes, entrevista 1, 11 marzo 2020

en contraposición de la consciencia presente, donde se genera un proceso de ideación prospectiva del futuro a partir de los elementos de arraigo de los colectivos.

En la memoria colectiva los sujetos reencuentran su identidad social (Giménez, 2009). De igual forma la memoria no se reconstruye únicamente de condiciones sociales presentes, también en función de un porvenir como colectividad con un componente ideológico que busca construir un futuro y/o un destino. Por esta razón la memoria colectiva es memoria grupal, pero vale la pena destacar que la memoria es articulada por los miembros del grupo, la cual se cumple la función de filtro para ponderar las tradiciones y prácticas que se inscriben en las condiciones actuales. Toda colectividad (o grupo) esta territorializado e inmerso en una temporalidad propia.

Algo que les ha permitido tener mayor presencia en el pueblo es la religiosidad y las festividades. Una forma de participación es mediante la cooperación en efectivo para las mayordomías¹³ del pueblo, pero la participación solo se limita a ese aspecto, por ese motivo ellos han creado sus festejos dentro de la colonia. Su fiesta principal es la del 3 de mayo, el día de la Santa Cruz, festejo que es muy significativo para ellos, pues la capilla de la Santa Cruz fue construida por los primeros migrantes que conformaron Peña Alta. Comentan los entrevistados que la capilla sirvió a los primeros habitantes para que no derrumbaran las primeras viviendas que se empezaron a construir; eso también les permitió tener mayor peso en el pueblo, al igual que más reconocimiento por parte de los originarios.

Otra celebración es la peregrinación al Cerro del Cubilete durante semana Santa. En esta, se congregan migrantes y originarios que tienen familiares en Guanajuato. La fe sirve como organizador social, donde los migrantes expresan su tradición de origen, al igual que sus instituciones de arraigo.

En este tipo de colonias encontramos que las instituciones albergan las significaciones imaginarias sociales de las instituciones de arraigo de los migrantes, estas no se pueden entender como un mero sincretismo, una mezcla; más bien se deben entender como una reinterpretación de los usos y costumbres que ellos traen de arraigo de sus lugares de origen:

¹³ Los migrantes no pueden ser mayordomos, sin embargo, instituyeron la figura del encargado de capilla; el cual se dedica a coordinar los festejos de la misma dentro de la colonia. Se apoya del Comité Proconstrucción de la capilla de la Santa Cruz. Todos sus integrantes son migrantes, quien está frente a la capilla lo hace durante el lapso que lo desee.

las etnias que llegan a la ciudad se incorporan y apropian de los contenidos de sus lugares de destino para poderse expresar a partir de sus propias concepciones. Esto es importante, porque los usos, las costumbres y las formas de organización social están motivadas a partir de las significaciones imaginarias sociales que han ido construyendo los migrantes.

Algunas consideraciones finales

La asimilación, aculturación o proletarización no son las únicas opciones posibles para los migrantes que se establecen en esta colonia. La reproducción social, el fortalecimiento de redes o continuidad de las instituciones de arraigo de sus lugares de origen son aún más relevantes en la cotidianidad de Peña Alta. La población no solo reproduce practicas sociales establecidas, sino que retoman las instituciones de arraigo de sus lugares de origen, siendo las colonias un espacio para construir sus formas de habitar acorde a ellas.

Una propuesta de este trabajo es la categoría de institución de arraigo en la dinámica migratoria y establecimiento en las periferias de los pueblos originarios de la Ciudad de México. Específicamente, por qué en estas poblaciones se puede apreciar como los elementos simbólicos e imaginarios se ven representados en prácticas, costumbres y formas de organización que son sostenidas por referencias a sus lugares de origen. Es decir, se establece un proceso de continuidad concretado por las redes de generaciones anteriores entre los lugares de origen y de destino.

Cuando se habla de instituciones de arraigo se hace referencia a aquellas que están soportadas en las redes simbólicas de sus lugares de origen, en conjunto con las prácticas y significaciones imaginarias que de ella derivan a los lugares de destino. Este término se inspira en las contribuciones de Cornelius Castoriadis y René Lourau. Castoriadis entiende a la institución en tanto red simbólica con un componente imaginario, lo cual la vuelve dinámica (Castoriadis C. , 1989) ;es a través de la imaginación que los sujetos logran dar polisemia de significaciones a los proyectos que componen a las instituciones. Sin embargo, este simbolismo no se puede mover a placer, tiene sus límites, los cuales se nos escapan, pues no son racionales. Por su parte, Lourau entiende a la institución como un proceso (Lourau, 2007), es decir como el movimiento de las fuerzas históricas que hacen y deshacen las

formas. El registro dinámico se traspone a los tres momentos: el universal, particular y singular¹⁴ (Lourau, 2008).

Con esta categoría, se hace alusión a las redes simbólicas de origen que soportan la práctica concreta de los sujetos en los lugares de destino. Siempre remiten a las prácticas, usos y costumbres de sus lugares de origen y se expresan en las formas de habitar los nuevos espacios a los que llegan. Las instituciones de arraigo se dejan entrever en las formas de organización social, política y religiosa. Lo que le da particularidad a esta noción es la evocación de los sujetos hacia elementos simbólicos e imaginarios de sus lugares de origen con las formas en la que los sujetos crean sus espacios y habitan los lugares de destino. No es un mero sincretismo, pues no se busca una mezcla de elementos, más bien se busca mantener la singularidad de los elementos propios de los sujetos migrantes a los lugares que llegan, en este caso a los pueblos originarios de la Ciudad de México.

Las experiencias vividas en el presente, las formas de imaginar el porvenir y la actualización del pasado son fundamentales en el sostenimiento y perpetuación de la memoria colectiva. Este proceso es fundamental en la dinámica de las colonias de migrantes, pues cuando los primeros migrantes establecen las primeras prácticas y formas de organización comunitaria lo hacen a partir de una actualización y adaptación de sus instituciones de arraigo a los lugares de destino: esto permite la integración de los migrantes que recién llegan, pues no les son ajenas en sus lugares de origen. Es necesario reconocer que muchas prácticas actuales están sostenidas por prácticas transmitidas de forma intergeneracional, las cuales son la base en la cual los habitantes estructuran sus usos y costumbres. De ahí que sea fundamental la perspectiva de Halbwachs (2004) cuando dice que el espacio, el tiempo y el lenguaje son los marcos generales de la memoria.

A pesar de estar enclavados en las periferias del pueblo originario de San Juan Ixtayopan con un fuerte arraigo identitario, los habitantes de la colonia Peña Alta han logrado encontrar en

¹⁴ El momento particular es la negación de lo universal y lo singular es la negación de los dos momentos que la preceden, es decir que el proceso de institucionalización se mueve en un contexto histórico específico. La relación entre lo instituido, lo instituyente y la institucionalización siempre está presente, pero en diferentes grados y calidades, de forma concomitante. El proceso institucional lo podemos visualizar de la siguiente forma: Universalidad=instituido, particularidad=instituyente y singularidad = institucionalización (Lourau, 2008, pág. 80)

ese espacio donde la identidad social de las diferentes colectividades ha logrado perpetuarse. Más que hablar de un proceso de adaptación, lo que podemos concluir es que mediante la organización espacial han creado espacios imaginarios en donde han logrado anclar sus recuerdos mediante actos performativos y simbólicos. Precisamente porque la memoria colectiva no puede existir sin esos elementos de conservación y continuidad social; con elementos que les son referenciados respecto a sus instituciones de arraigo. Ejemplo de esto son las conmemoraciones, las cuales les permiten a las colectividades enmarcar sus temporalidades específicas moduladas por los ciclos festivos.

Las instituciones de arraigo permiten la materialización de representaciones sociales específicas las cuales son soportadas por la memoria colectiva y el arraigo de los grupos: siendo configuraciones durables, las cuales en su dimensión simbólica le dan soporte a la identidad social y en las cuales se logra anclar la memoria colectiva. Esto tiene efectos en las formas de habitar y organización de estas colectividades. La transmisión de la memoria colectiva también implica la objetivación del espacio socialmente reconocido como propio, incluyendo iconografía y rituales que tiene una función mnemotécnica (Giménez, 2009) entre los grupos de migrantes que llegan a esta colonia respecto a sus instituciones de arraigo, para lo cual el fortalecimiento de las redes intergeneracionales es fundamental.

Finalmente, la familia, la comunidad, la religión y la clase social son marcos específicos donde se constituye la memoria colectiva, los recuerdos de las colectividades se sirven del aquí y el ahora como posibilidad para actualizar sus usos y costumbres, conmemorando el pasado desde las condiciones del presente. Estas condiciones no son determinantes, sino que se entrelazan con los imaginarios para *des-determinarlas* y transformarlas (Castoriadis C. , 1989) (Desroche, 1976). Es en la intersección entre la conciencia colectiva y la imaginación colectiva que se dinamiza la memoria colectiva y se perpetua la identidad social (Desroche, 1976; Castoriadis C. , 1989; Halbwachs, 2004). Por eso se insiste en que es fundamental diferenciar y dar cuenta de las prácticas y costumbres arraigadas entre los migrante, que claramente tienen un sustrato de las instituciones de arraigo, que es transmitida en la dinámica de la memoria colectiva, para entender las fronteras simbólicas que construyen las diversas colectividades en estos pueblos.

Bibliografía

- Álvarez, C. (2010). Nativos y avecindados¿ciudadanos distintos? En C. Ocampo, La construcción de la memoria colectiva (págs. 13-25). Ciudad de México: INAH.
- Álvarez, L. (2011). Pueblos urbanos Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México. Ciudad de México: Porrúa.
- Augé, M. (1998). Las formas del olvido. Barcelona : Gedisa .
- Ayala, R. (2008). La metodología fenomenológico-hermenéutica de M. Van Manen en el campo de la educación. Revista de Investigación Educativa, 409-430.
- Baeza, M. (2003). Imaginarios sociales.Apuntes para la discusión teórica y metodológica (Primera ed.). Concepción: Universidad de Concepción.
- Cárdenas, E. (2014). Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas. Intersticios Sociales, 1-28.
- Castoriadis, C. (1988). El ascenso de la insignificancia. Barcelona: Ediciones Cátedra.
- Castoriadis, C. (1989). La institución imaginaria de la sociedad. Madrid: Tusquets.
- Castoriadis, C. (2006). Una sociedad a la deriva.Entrevistas y debates (1974-1997). Buenos Aires: Katz.
- Cegarra, J. (2011). La sociología fenomenológica como fuente epistemológica de los imaginarios sociales. Investigación y Postgrado, 65-90.
- Chavirira, F., Gomezcézar, I., Nazario, L., y Pérez, J. (2008). Crónicas de los pueblos. Ciudad de México: UACM.
- Desroche, H. (1976). Sociología de la esperanza. Barcelona: Herder.
- Durand, V. (2010). Desigualdad social y ciudadanía precaria.¿Estado de excepción permanente? . Ciudad de México: Siglo XXI.
- Foster, G. (1962). Traditional Cultures and the Lmpact of Technological Change. Nueva York: Harper y Row.

- Fuster, D. (2018). Investigación cualitativa: Método fenomenológico. Propósitos y Representaciones, 201-229.
- Germani, G. (1971). Sociología de la modernización. Buenos Aires: Paidós.
- Giménez, G. (2009). Identidades Sociales. Ciudad de México: Instituto Mexiquense de Cultura, CONACULTA.
- Guerrero-Castañeda, R., de Oliva, T., y Ojeda-Vargas, G. (2017). Características de la entrevista fenomenológica en investigación en enfermería. Revista Gaúcha de Enfermagem, 1-5.
- Halbwachs, M. (2004). La memoria colectiva. (I. Sancho-Arroy, Trad.) Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Halbwachs, M. (2004). Los marcos sociales de la memoria. (M. A. Baeza, y M. Mujica, Trads.) Barcelona: Antrophos .
- Heidegger, M. (1952). Construir, Habitar, Pensar. Conferencia , (págs. 1-11). Darmstadt.
- Husserl, E. (2013). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Primera edición ed.). (J. Gaos, Trad.) UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica .
- Lefebvre, H. (2013). La producción del espacio. (E. Martínez, Trad.) Madrid: Capitán Swing.
- Lourau, R. (2007). El Análisis Institucional (primera ed.). Buenos Aires: Amorrourtu.
- Lourau, R. (2008). El estado inconsciente. La Plata: Caronte ensayos.
- Lourau, R. (2008). El Estado y el inconsciente (Primera ed.). La Plata: Terramar.
- Martino, E. d. (2000). La tierra del remordimiento. Barcelona: Bellaterra.
- Medina, A. (2009). La transición democrática en la Ciudad de México. Las primeras. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Mendoza, J. (2015). Sobre memoria colectiva. Marcos sociales, artefactos e historia (Primera ed.). Ciudad de México: UPN.

- Mora, T. (2009). Los pueblos originarios en los albores del siglo XXI. En T. Mora, Los Pueblos Originarios de la Ciudad de México. Atlas Etnográfico (págs. 23-42). Ciudad de México: INAH.
- Portes, A. (2010). Un diálogo Norte-Sur: El progreso de la teoría en el estudio de la migración internacional y sus implicaciones. En M. Ariza, & A. Portes, El país transnacional migración mexicana y cambio social a través de la frontera. México (pág. 659). Ciudad de México: Porrúa.
- Ricoeur, P. (1999). La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido. Madrid : Arrecife.
- San Martín, J. (1986). La estructura del método Fenomenológico . Madrid : Universidad Nacional de educación a distancia .
- Signorelli, A. (2001). Redefinir lo público desde la ciudad . En N. García-Canclini, Reabrir espacios públicos (págs. 105-126). Ciudad de México : UAM Iztapalapa.
- Weber, M. (1964). Economía y Sociedad; esbozo de Sociología comprensiva. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

MEMÓRIA E IDENTIDADE CULTURAL NA HISTORIOGRAFIA CATARINENSE: CADÊ O BARRIGA-VERDE?Elton Luiz Gonçalves¹Heloisa Juncklaus Preis Moraes²**Resumo**

Esta pesquisa parte das bases conceituais que aproximam e distinguem memória e história na busca de investigar como o espelho do passado distorce as representações do presente. Estando a memória coletiva alimentada pelo imaginário social, existe, nesse entendimento, uma dinâmica simbólica na qual se estabelecem as relações de pertencimento dos membros de uma comunidade, as narrativas míticas, a forma matricial da qual se molda uma memória coletiva, as identificações e as identidades. Assim, concidadãos do Estado de Santa Catarina, nos motivamos em identificar, na história e na memória, um complexo enquadramento da historiografia do *Barriga-Verde*, narrativas que demarcam na contemporaneidade uma ressignificada comunidade imaginada catarinense. Nesse percurso, observamos as narrativas, imagens, cenários, eventos históricos e símbolos de nossa identidade cultural como características-chave de representação para o sentido da nossa alteridade. O imaginário que serve para dotar os homens de memória fornecendo relatos que sintetizam o passado e justificam o presente. Por ora, nos empenhamos em investigar, por fontes esclarecedoras que permeiam a história catarinense, pelas particularidades de como se constituiu a(s) narrativa(s) simbólica(s) do gentílico *Barriga-Verde* de quem nasce em Santa Catarina. Como procedimento metodológico, nos dedicamos na operação da *Mitanálise*, método das percepções histórico-sociais fundamentado na *Teoria do Imaginário* de Durand. Pelos conceitos operatórios da *bacia semântica*, buscamos apreender e interpretar nossa particular relação social e estética catarinense, na qual, com muita dificuldade, alguém ainda nos identificaria como aquele *Barriga-Verde* originário.

¹ eltonluizgoncalves@gmail.com² heloisapreis@hotmail.com

Introdução

O motivo que nos move aqui é, sobretudo, das relações entre a memória coletiva de uma socialidade e o registro escrito e oficial que demarca a historicidade de uma comunidade e seus membros, um contraste com a memória mais afetiva daquele povo, aquela memória subterrânea, que perpassou gerações pela tradição oral e que não foi enquadrada em quase nenhum dos livros históricos daquela coletividade.

Para além do que Ricoeur (2000) trata como possibilidade de uma memória "esclarecida pela historiografia", ou ainda, a historiografia capaz de "reanimar uma memória declinante", o que estamos em busca efetivamente é discutir o que Pollak (1989; 1992) se refere no uso da memória como fonte histórica para além da oficialidade enquadrada dos fatos, numa construção da lembrança e esquecimento até a contemporaneidade, e de uso no cotidiano.

Concordamos com Barros (2009, p. 37), para que se faça fundamento ao que estamos propondo, quanto a inadmissível avaliação da memória como mero depósito de dados e informações relativas à coletividade: “devemos pensar na Memória como instância criativa, como uma forma de produção simbólica, como dimensão fundamental que institui identidades e com isto assegura a permanência de grupos”.

Observamos e empreendemos refletir a memória coletiva como dinâmica social, na forma de socialidade de um grupo, as recordações simbólicas que se organizam esteticamente e moldam o imaginário de uma comunidade [imaginada]. Portanto, correlacionamos a memória como dispositivo do imaginário social no que tange às recordações de um passado, nas rememorações que, pelas narrativas míticas, dão suporte às relações de pertencimento afetivo e à sustentação de uma identidade cultural. Apoiamo-nos aqui também em Wunenburger (2007), para ele, o imaginário compreende lembrança, fantasia, sonho, devaneio, crença, romance, mito e ficção. Assim, a memória vem contribuir para a preservação, e mais, para as formulações simbólicas de uma dada socialidade [devir].

A memória que nos interessa neste momento é a memória afetiva de uma dada coletividade em contraponto da historicidade oficial, concordando com Pollak (1989), uma memória enquadrada, organizada e seletiva. A isto se justifica por observar que vivemos um momento particular dada as mudanças evidentemente contemporâneas, “pelo fenômeno bem conhecido da mundialização, da democratização, da massificação, da midiaticização”, corrobora Nora

(1993, p. 7-8), onde vivemos uma história que morre aceleradamente, numa evidente contemporaneidade em ruptura com nosso passado. Contudo, atentamos em Halbwachs (2003) que trata na necessidade de uma comunidade afetiva que os outros estejam compreendidos pelo mesmo sentimento comum onde determinados pensamentos ou noções, sobretudo demarcados pela memória coletiva, coincidam entre seus membros.

Essa breve conceituação provoca nosso ensaio, consiste no conjunto dessas memórias, ora enquadradas, ora subterrâneas, que necessitamos estudar para encontrar em que medida a historicidade do Estado de Santa Catarina estabeleceu determinadas narrativas que permitiu [ou ainda, promoveu] na contemporaneidade um esquecimento da memória do *Barriga-Verde*. Consagrada alcunha popular catarinense, observamos o epíteto “*Barriga-Verde*” como marca identificadora e de aceitação quase unânime no estado, mas que há muito tempo esta expressão tem mudado seu sentido simbólico original, ou seja, ela foi incorporada ao nosso dia-a-dia e tornou-se de uso corrente, como trataremos de demonstrar adiante.

A memória do *Barriga-Verde*, como foi enquadrada nas poucas histórias e nas literaturas, pela mídia e na tradição oral popular do Estado de Santa Catarina, fornece uma parcela das narrativas, panoramas, cenários, eventos históricos e símbolos que representam uma experiência partilhada que nos marcam como membros da “comunidade imaginada” catarinense. Trata-se desse epíteto “*Barriga-Verde*”, algo assemelhado a uma soma do aprovado valor militar com o caráter e a personificação de um tipo humano cioso de origem telúrica do Estado de Santa Catarina e, utilizado notadamente para diferenciar-nos de outros nacionais brasileiros, principalmente dos mais avizinados: gaúchos, paranaenses e paulistas (Jamundá, 1989).

Nossa busca, da memória oficial em contraponto à memória afetiva, vai de encontro ao conceito de identidade social, seguindo Hall (2015), pela mediação/interação sociológica que se estabelecem os valores, os sentidos e os símbolos da identidade cultural. Estes sentidos e símbolos estão contidos nas memórias que conectam o presente com o passado de uma comunidade afetiva, e tratam de uma construção cultural da qual podemos nos identificar, construir nossa identidade social. Assim, buscamos entender em que medida a memória afetiva cria as identidades em contraste com a historicidade oficial.

Nesta perspectiva, já nos apresentando como catarinenses, para o desenvolvimento da análise, nos interessa compreender a memória como uma dinâmica simbólica na qual se estabeleceram estas relações de pertencimento afetivo [da identidade social] dos membros da comunidade catarinense, sobretudo observando suas narrativas míticas, pois, são elas a forma matricial da qual se molda uma memória coletiva (Gomes, 2009).

Ainda observando Hall (2015), é certo afirmar que não trataremos de fronteiras de representação geográfica específica, mas da fronteira simbólica de pertencimento no que tange a uma perspectiva de regionalismo, num conjunto de memórias herdadas e significados dados que permitem em nós o sentimento de identificação e expressivo pertencimento a este grupo social e simbólico de ser catarinense.

Para o que nos propomos, traçamos então os seguintes questionamentos: Podem as narrativas da identidade dos catarinenses, simbolicamente representados com a alcunha “*Barriga-Verde*”, esquecer-se no tempo e perder sua concepção simbólica original? Existe aqui de fato uma perda, um esquecimento deste referente simbólico na contemporaneidade catarinense? Qual o excedente desta significação?

Nesta iniciativa, estipulamos assim os caminhos aqui a serem percorridos. Primeiro, compreender a fundamentação do que consiste a memória enquadrada e afetiva, essencialmente na conceituação de Pollak (1989; 1992) e Halbwachs (2003). Como segundo procedimento, entender as fundamentais relações entre memória e identidade social, seguindo Hall (2015) e, sobretudo, na construção de uma comunidade imaginada, na concepção de Anderson (1989). Terceiro caminho, como procedimento metodológico, voltar nossos olhos para as narrativas míticas do *Barriga-Verde*, sua origem sob a perspectiva teórica do Imaginário.

Como método de investigação, dedicamos na operação da mitanálise, método das percepções histórico-sociais criado por Gilbert Durand, aplicado aos estudos do imaginário. O modelo mitanalítico:

... tenta perceber, por um lado, como é que determinada ideologia um movimento sociocultural moldados por um contexto histórico é tributário, nas suas diversas expressões, de determinadas figuras míticas, de certos mitos diretores, ainda que

degradados, e, por outro, procura igualmente perceber como é que esses mitos ou figuras míticas permanecem, derivam ou se desgastam . . . (Araújo, 2014, p. 35).

Neste conceito operatório, para detectar a origem, o desgaste e o excedente de significação do *Barriga-Verde*, empreendemos a bacia semântica, tal como Durand (2004, p. 100-116) concebeu. É esta corrente [fluvial] que nos ajudará a perceber um fragmento desta dinâmica no delta do imaginário catarinense. Como interpretação hermenêutica, nos ajuda Silva (2017, p. 131): “O imaginário liberta sentidos que as convenções de um tempo podem obliterar”. Assim, é nesta relação do imaginário, a memória, historiografia, identidade social que buscamos aprender e interpretar nossa particular relação social catarinense no que tange ao *Barriga-Verde*, esse vínculo, cola social, inspirada em princípios subjetivos [pertença, afetividade, lealdade, etc.] com o objetivo de constituir um todo, a formação de uma unidade comum em evidência (Weber, 1944).

É, pois, com este propósito que nos debruçamos nas pesquisas realizadas pelo Grupo de Pesquisas do Imaginário e Cotidiano (Unisul – CNPq), na linha pesquisa de Linguagem e Cultura do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina. Nas pesquisas desta linha, entre profusos objetos e corpus a que nos dedicamos, buscamos por discussões e reflexões teórico-práticas da identidade no imaginário local, regional e nacional, os simbolismos representados através das narrativas, das imagens e das práticas cotidianas e motivadoras da vida social. Nesta perspectiva, Wunenburger (2007, p. 21) corrobora que pelos estudos e as metodologias de análises do Imaginário pode-se “tornar inteligíveis as configurações de imagens, próprias de criadores individuais, de agentes sociais ou de categorias culturais, localizando as figuras míticas dominantes, identificando sua tipologia e procurando ciclos de transformação . . .”.

Seletividade: do Enquadramento da Memória

Nesta seção nos esforçamos para compreender, e longe de cessar, satisfazer, sua fundamentação, os conceitos da memória enquadrada, a memória histórica, e suas relações com a memória afetiva de uma “comunidade imaginada”.

Como estamos dedicados nesta pesquisa à memória de um grupo social, é oportuno para esta fundamentação, de imediato compreender uma diferença essencial entre duas instâncias em Halbwachs (2003, p. 53), da memória individual e da memória coletiva:

Admitamos, todavia, que haja, para as lembranças, duas maneiras de se organizar e que possam ora se agrupar em torno de uma pessoa definida, que as considere de seu ponto de vista, ora distribuir-se no interior de uma sociedade grande ou pequena, de que elas são outras tantas imagens parciais. Haveria então memórias individuais e, se o quisermos, memórias coletivas. Em outros termos, o indivíduo participaria de duas espécies de memórias.

É das memórias coletivas, impessoais, que nos interessamos neste momento, aquelas que evocam lembranças, pensamentos coletivos e emaranhados que contribuem e interessam ao grupo. Nesta perspectiva da memória, Pollak (1992, p. 2) nos lembra que Halbwachs já havia dito [no começo do século XIX] que “a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes”. Esta observação, dos dois autores, nos parece, fica evidente em nosso objeto de análise, como tentaremos demonstrar em nossa hipótese de que há certo esquecimento, um enquadramento complexo da memória do *Barriga-Verde*. Ou seja, na contemporaneidade catarinense, o referente mítico do herói de guerra foi sendo menosprezado e sobrepondo-se em uma outra implicação que desconhece sua origem simbólica. Seguimos no caminho deste entendimento.

Destacamos no título desta seção a palavra “seletividade” para nos colocar ajustado e em entendimento do conceito do enquadramento da memória em Pollak (1989; 1992), pois, compreendemos que este é um trabalho particular de seleção, de coletânea, de separação, e de preferência [até mesmo como projeto político de Estado, ainda que ideológico] e que se alimenta do material fornecido pela história.

A memória enquadrada é um instrumento da, e para a coletividade que, na referência ao seu passado particular ampara uma condição de união, de coesão, reforça e/ou defende suas fronteiras de pertencimento social e, como coloca Pollak (1989), tudo mais que o grupo tem

em comum, o que se entende aí também a própria delimitação de seu território geográfico. É trabalho do enquadramento da memória dar credibilidade e valorização às narrativas da comunidade, promover seus sentimentos de filiação da origem do grupo, lhes dando identidade através de determinados quadros e pontos de referência de seu passado histórico. “É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada” (Pollak, 1992, p. 2).

É, portanto, essa seleção de memórias que nos são ordenadas, no sentido de separado segundo certa ordem e catalogadas, que se encontra o trabalho de enquadramento da memória. Segundo Pollak (1989), um trabalho especializado, instrumento poderoso de arranjo e rearranjos sucessivos, balizamento dos acontecimentos feitos por profissionais da história, os historiadores. Estes, então fazem um determinado trabalho de controle e organização da memória coletiva. Contudo, corrobora Gondar (2005, p. 13), que a memória [social] coletiva é enquadrada de forma, não somente polissêmica, mas transversal ou transdisciplinar, ou seja, trabalhada “no entrecruzamento ou nos atravessamentos entre diferentes campos do saber”, aí incluídos a filosofia, a psicologia, a sociologia, a ciência da informação, entre outros. Concordamos ainda com o entendimento de Gondar (2005, p. 17) que este trabalho é um movimento intencional, de perspectiva parcial, portanto ético e político:

Uma lembrança ou um documento jamais é inócuo: eles resultam de uma montagem não só da sociedade que os produziu, como também das sociedades onde continuaram a viver, chegando até a nossa. Essa montagem é intencional e se destina ao porvir. Se levarmos isso em conta . . . a questão essencial será: sob que circunstâncias e a partir de que vontades eles puderam chegar até nós?

Também, ressalta Gondar (2005, p. 18), na construção processual que fazemos da memória, reconstruímos o passado “com base nas questões que nós fazemos, que fazemos a ele, questões que dizem mais de nós mesmos, de nossa perspectiva presente, que do frescor dos acontecimentos passados”. Essas construções se dão a partir das nossas relações sociais, para além da verdade do que se passou, ou ainda, do que é. Esta colocação nos conduz a Barros

(2009, p. 41), “a *construção* [grifo nosso] de referenciais sobre o passado e sobre o presente de diferentes grupos sociais . . ., ancorados nas tradições e intimamente associados a mudanças culturais”.

É oportuno igualmente entender essa construção da memória social, e sua mutação, de acordo com duas ideias de Gondar (2005, p. 20) previamente determinadas, as de origem ou as de finalidade:

Na preservação de uma memória autêntica, por exemplo, seria valorizada a ideia de origem, encarando-se as mudanças como degradação de uma pureza primeira; já a ideia de finalidade faz com que a memória só seja valorizada em sua dimensão instituída, formada por representações que alcançaram consenso ou um reconhecimento oficial.

É essa ideia de finalidade na construção e preservação da memória que nos interessamos ao estudo para as respostas de nossos questionamentos introdutórios, estipulados para entender um esquecimento, ou um enquadramento complexo da memória do *Barriga-Verde* para a contemporaneidade catarinense. Ainda, Bosi (1994, p. 27), ao estudar as reflexões de Halbwachs sobre a memória coletiva, contribui para entender todo este processo:

Um dos aspectos mais instigantes do tema é o da construção social da memória. Quando um grupo trabalha intensamente em conjunto, há uma tendência de criar esquemas coerentes de narração e de interpretação dos fatos, verdadeiros "universos de discurso", "universos de significado", que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos. O ponto de vista do grupo constrói e procura fixar a sua imagem para a História.

Assim entendemos, deste ponto de vista, em que nos limitamos em relação ao enquadramento da memória que, esta organização é um fenômeno construído para que se promova, na ideia de finalidade em Gondar (2005), o sentimento de pertencimento de uma comunidade no conceito de Hall (2005) e Anderson (1989). É esta memória, selecionada, combinada,

ordenada e enquadrada, que força uma coesão social e, pois, para além da adesão afetiva de seus membros, visa dar ênfase à duração, à continuidade e à estabilidade do grupo. Para Pollak (1992, p. 15) “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade”.

Partição: da Memória e as Correlações com a História

Até aqui não nos damos por saciados, e dado tamanha profundidade que o tema requer, quais as relações entre essa memória coletiva e enquadrada com a história? Recorremos, portando a Halbwachs (2003), Nora (1993) e Barros (2009) para compreender melhor tal problematização, observamos aqui uma correspondência, complementação ou distinção? Para Nora (1993, p. 9), memória e história estão longe de serem sinônimos, para o autor uma se opõe a outra, vejamos sua conceituação sobre a memória:

A memória é sempre viva, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e repentinas revitalizações.

É um fenômeno do presente, do aqui e agora, feito neste momento e sempre atual, em correlação à história, que trata de uma representação do passado. Quanto a história, Nora (1993, p. 9) traça a seguinte consideração: “A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais”. E continua, “. . . constitui a mais forte de nossas tradições coletivas, nosso meio de memória, por excelência” (Nora, 1993, p. 10). Para ele, a diferença da história para a memória está no rastro, na distância e na mediação, o que demanda sempre a análise e o discurso crítico na sua construção.

Nesta correlação, Halbwachs (2003) e Nora (1993), nos parece, estão em acordo. Para Halbwachs (2003, p. 80), existe uma diferença evidente entre memória e história, pois estes termos se opõem. “A história, sem dúvida, é a compilação dos fatos que ocuparam o maior espaço na memória dos homens, . . . acontecimentos passados escolhidos, aproximados e classificados conforme necessidades ou regras . . .”. Para ele [Halbwachs] trata da necessidade de se escrever, enquadrar, um período de uma sociedade quando ele [este

período] já está distante no passado, para que se tenha a oportunidade de encontrar no futuro testemunhas que conservem algumas de suas lembranças. “É porque geralmente a história começa somente no ponto onde se acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social” (Halbwachs, p. 80). Para ele, ainda, a memória coletiva se distingue da história no seguinte aspecto:

É uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites desse grupo. . . . A história, que se coloca fora dos grupos e acima deles, não vacila em introduzir na corrente dos fatos divisões simples e cujo lugar está fixado de uma vez por todas (Halbwachs, 2003, p. 81-82).

As memórias coletivas originais, se desenvolvem no interior das sociedades, ou de determinados grupos, que as mantém por algum tempo a lembrança de acontecimentos que só a elas tem importância, que interessam aos seus membros, não mais como forma de identificação desta comunidade com seu passado ou ainda, resistência a ele (Halbwachs, 2003).

No que tange a história de um grupo, considera o autor (2003) [e aqui ele trata do ponto de vista da história nacional, mas que também remetemos para nossa particularidade do regionalismo catarinense] que esta seja “um resumo fiel dos acontecimentos mais importantes que modificaram a vida de uma nação, . . . ela retém somente os fatos que interessam ao conjunto dos cidadãos . . . (Halbwachs, 2003, p. 78).

Agora, tomamos as considerações de Barros (2009, p. 39) nessa partição, pois, para ele, “para os recentes desenvolvimentos das ciências humanas, a noção de Memória tem sofrido ressignificações bastante importantes”. Segundo o autor (2009), existe um novo campo de significações para a Memória Coletiva, nos contrastes entre memória e história.

Barros (2009) vai beber em Halbwachs as reflexões sobre a dimensão social da memória coletiva e o postulado da “memória histórica” [voltando ao que o próprio Halbwachs teve dificuldades de utilização dessa expressão, apontando os seus limites, pois a memória

coletiva não se confunde com a história] e o “tempo social”. Para Barros (2009, p. 45), “a memória histórica, conjuntamente com seu tempo, seria constantemente reconstruída ou reatualizada pela coletividade”.

Essa tensão entre memória e história, para Barros (2009, p. 46) é que a memória “é vista por Halbwachs como indissociavelmente ligada à sensação de o que é memorizado e remonta a lembranças de um movimento contínuo”. Na história por sua vez, “há uma interrupção entre a sociedade que lê essa história e os grupos de testemunhas e atores, outrora, de acontecimentos que nela são narrados”. Assim, estas fundamentações, mesmo longe de uma totalidade conceitual, são satisfatórias para nossa compreensão e podem ser assim resumidas:

Tal é o ponto de vista da história, porque ela examina os grupos de fora, e porque ela abrange uma duração bastante longa. A memória coletiva, ao contrário, é o grupo visto de dentro, e durante um período que não ultrapassa a duração média da vida humana, que lhe é, frequentemente, bem inferior (Halbwachs, 2003, p. 88).

Diante do exposto, buscaremos, nas considerações da pesquisa, traçar um quadro síntese de nosso entendimento para relacioná-lo a nossa particularidade, o enquadramento complexo da memória *Barriga-Verde*. Contudo, o que nos interessa, a frente, são as identidades coletivas, “todos os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, todo o trabalho necessário para dar a cada membro do grupo . . . , o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência” (Pollak, 1992, p. 7). Para isto, prosseguindo, dedicamos ampliar nosso entendimento das correlações entre memória e a identidade sociocultural.

Raízes: da Identidade Cultural como Sentimento Simbólico de Pertencimento

É pertinente entender, logo de imediato, Bauman (2012, p.32) que explica que ter uma identidade parece ser uma das necessidades humanas mais universais, em que “todos nós

parecemos participar da busca do que *Michel Morineau* denominou, de forma adequada, *la douceur d'être inclu*³:

Por si mesma, em certo sentido, essa expressão diz tudo: corresponde a um desejo básico – o de pertencer, fazer parte de um grupo, ser recebido por outro, por outros, ser aceito, ser preservado, saber que tem apoio, aliados . . . Ainda mais importante que todas essas satisfações específicas, obtidas uma a uma, em separado, é aquele sentimento subjacente e profundo, sobretudo o de ter a identidade pessoal endossada, confirmada, aceita por muitos – o sentimento de que se obteve uma segunda identidade, agora uma identidade social. (Bauman, 2012 p. 32)

Essa constatação diz precisamente ao “medo da crueldade da exclusão que torne tão doce a expectativa de pertencer”, afirma Bauman (2012, p. 208). A experiência da exclusão, continua o autor, “cria a sede de identidade e desencadeia a busca ativa pelo doce néctar do pertencimento, ou seja, da confirmação autorizada da identidade, imprimindo sobre ela um visto de entrada”.

Nesse sentido de pertencimento e identidade, Tönnies (1947, p. 25) nos dá o conceito de comunidade como equilíbrio social, “um íntimo entendimento partilhado, fruto da unidade perfeita da vontade humana e de um sentido primitivo ou natural conservado no homem pelo desejo de manter-se agregado”. Corroborando Weber (1944) que a comunidade é uma relação social inspirada em princípios subjetivos [pertença, afetividade, lealdade, etc.] com o objetivo de constituir um todo. “A comunidade só existe propriamente quando um destes sentimentos está em evidência, e sobre ele institui-se uma ação recíproca de formação de uma unidade comum” (Weber 1944, p.34). A comunidade, em Weber e Tönnies, bem como em Bauman, entendemos então como o resultado da integração emocional-afetiva entre os sujeitos a partir da ideia de pertença.

³ Em português: *a doçura de ser incluído*. [Tradução nossa]. *La douceur d'être inclu*, in: F. Thelamon (Org.), *Sociabilité, Pouvoirs et Société*, atas do Colóquio de Rouen, nov 1983, Rouen, Université de Rouen, 1987, p.19. (como citado em Bauman, 2012, p. 208).

Na vida social, simbolizar é parte da representação que um grupo faz de si próprio, seus sentimentos morais, crenças e ritos são sempre interpretações simbólicas e expressões de uma consciência coletiva. É uma necessidade para a comunidade. Sironneau (2003) observa o fato de Durkheim ter percebido a importância do simbolismo social. Segundo ele, um grupo social necessita de representar a sua unidade de uma forma sensível, ou seja, necessita simbolizar; a formação da consciência coletiva pressupõe a mediação de sinais que permitem uma comunhão humana. Para Sironneau (2003, p. 222), este simbolismo é objetivo, no sentido em que cria uma verdadeira comunidade entre os membros do grupo e que “nenhuma sociedade se pode estabelecer e subsistir se não se constituir enquanto comunidade simbólica”. Na formação de uma sociedade cultural, vem corroborar Maffesoli (1998, p. 98), “há uma estranha pulsão, talvez se devesse dizer instinto, que me compele a fazer como o outro”.

Por identidade, alerta Ronsini (2005), há uma oscilação entre falar identidades sociais e identidades culturais, ou simplesmente usar o termo cultura ou identidade. Para a autora (2005), uma noção provisória entre essas noções indica que a cultura organiza as identidades e as identidades organizam os significados. “Assim, a identidade é um processo de fazer-se, individualmente e coletivamente, na experiência social com os repertórios disponíveis ou desejados que são confrontados ou abandonados de acordo com a circunstância e a conveniência” (Ronsini, 2005, p. 122). Nesta noção, sugere usar identidade como o processo simbólico de pertencimento e, que nesta categoria de identidade, procuramos responder a seguinte pergunta: quem são os atores e que imagem têm de sua estrutura social?

Para Cerri (2002), identidade é a condição das coisas ou pessoas de serem iguais [deriva de *idem*⁴], ou o conjunto de características que permite diferenciar um grupo como ele mesmo e não como outro. Entendemos, assim, uma primeira concepção importante sobre identidade, esta tem sempre uma relação de distinção com outros grupos, ou seja, um “nós” subtende o contraste com um “outro” (Ronsini, 2005).

⁴ Identidade: Do latim *idem*, igualdade e continuidade. A qualidade daquilo que é idêntico, o estado de uma coisa que não se modifica. (<http://maltez.info/respublica/topicos/aaletrai/identidade.htm>. Recuperado em 22 de julho, 2020).

Esse conceito entendemos como uma forma de coletividade, uma característica de um grupo que partilha das mesmas atitudes numa construção social e que faz seus indivíduos se sentirem mais próximos e semelhantes. Nossa perspectiva de discussão envolve a ideia de uma identidade cultural correlacionada a sistemas coletivos específicos e que, diferenças entre identidades que permitem reconhecer um determinado grupo só podem ser percebidas se estiverem associadas a elementos efetivamente significativos [assim como sua memória coletiva] e a sua carga simbólica de orquestração social.

Hall (2015) nos apresenta, suficientemente constituído, o conceito de identidade cultural como uma comunidade simbólica, corroborando com Anderson (1989), quando este apresenta o conceito de comunidade imaginada. E é isso que explica seu “poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade” (Schwarz, 1986, p. 106 como citado em Hall, 2015, p. 30).

Desse ponto de vista, segundo Anderson (1989) [autor que procurou compreender a comunidade correlacionada ao conceito de nação, mas que aqui aproximamos em nossa particularidade, o regionalismo catarinense], as diferenças entre as nações estão justamente nas formas diferentes como elas são imaginadas. Por imaginada, corrobora com Seton-Watson (1977, p. 5, como citado em Anderson, 1989, p. 14), na simples afirmação de “o que posso dizer é que uma nação existe quando um número significativo de pessoas de uma comunidade considera que constituem uma nação, ou se comportam como se constituíssem uma nação”. Coloca ainda que “podemos traduzir considerada por imagina”.

Então, para compreendermos melhor o conceito de comunidade imaginada em Anderson (1989, p. 14), observamos imaginada pois, mesmo nas menores das nações, seus membros [compatriotas] não se conhecerão numa totalidade, “nem sequer ouvirão falar deles”, mas compartilharão dos mesmos símbolos, um sentimento de unificação, uma comunhão. Além disso, é imaginada como limitada, “porque até mesmo a maior delas, que abarca talvez um bilhão de seres humanos, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais encontram-se outras nações.

Continua Hall (2015, p. 29) apontando para o conceito de identidades culturais, em particular, centrada nas questões de uma identidade nacional que, para ele, no mundo moderno [e contemporâneo] “as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das

principais fontes de identidade cultural”. Nesse contexto, é interessante acompanhar a seguinte formulação:

Quando afirmamos que pertencemos a um determinado grupo, não passa pela nossa cabeça querer saber de que modo o referido grupo se construiu como um conjunto dotado de identidade e de que maneira eu só existo mediante a existência e identidade desse referido grupo. . . Uma sociedade não é uma coisa muito palpável, é um conceito muito flexível e difícil de ser percebido concretamente, como já havia observado o mais consagrado dos sociólogos, o alemão Max Weber. Neste sentido, a identidade de um grupo forma-se normalmente por sinais externos e por um conjunto de símbolos e valores a partir dos quais se opera uma identificação (Decca, 2002, p. 8).

Comprendemos assim em Hall (2015) que as preocupações com as questões sobre a identidade de um povo se devem a tudo que está atrelado à sua cultura, bem como suas tradições. Para ele, a nossa identidade cultural é a expressão simbólica de pertencimento, um conjunto de significados nos dados, formados e transformados pela representação e que nos permite o sentimento de identificação e expressivo pertencimento a este grupo e não a outro. A cultura [nos esforçamos em destacar que, em parte um dado regionalismo e, em nossa particularidade, o catarinense] é responsável pela identificação e diferenciação das sociedades, sendo essa intimamente ligada à memória de um grupo e ao conjunto de valores que os definem na coletividade da qual fazem parte. E, por tratarmos este recorte de uma região cultural [e geográfica] particular, é indispensável percorrermos as trilhas do conceito de identidade cultural e seu uso no que tange uma perspectiva do regionalismo.

A delimitação de uma região como objeto de estudos é sempre algo delicado, afirma Cerri (1996, p. 138), “pois implica em afirmar um mínimo de homogeneidade no recorte que se estabelece . . ., quando sabemos que a multiplicidade e riqueza inerentes ao real passam ao largo dessa homogeneização”. Como regionalismo, estamos tratando aqui do conjunto de unidades menores que se diferencia de uma totalidade geográfica [nacional] na medida em que apresenta uma identidade, interesses comuns definidos pelo “pertencimento” a uma

determinada região. Essa identidade regional, entendemos, é determinada principalmente por características étnicas, demográficas, culturais, memoriais, históricas e essencialmente simbólicas, com traços singulares de se representar e interpretar suas diferenças em relação a outras.

Destacamos particularmente o âmbito catarinense como cultura e identidade local tendo em conta a pluralidade e complexidade [sem ter como quantificá-las neste momento] de narrativas regionais que formam o Brasil. A regionalidade da qual estamos tratando nessa pesquisa é o Estado de Santa Catarina, que, em seus 95.346 km² abriga 6.248.436 habitantes (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2010) que vivem em 295 diferentes municípios, incluindo a capital Florianópolis, mas que começou a surgir, porém, por volta de 1660, quando da fundação da Vila de Nossa Senhora da Graça do Rio de São Francisco [atual cidade de São Francisco do Sul]. Contudo, o que nós estamos em busca nessa discussão, reafirmamos, é debatermos sobre o excedente cultural de um esquecimento da narrativa *Barriga-Verde* como memória e identidade simbólica catarinense, cessadas, ou então desprezadas e abandonadas até nos livros que contam uma parcela da história de nosso estado.

É explícito que estudar as condições da identidade cultural envolve várias possibilidades e domínios conceituais que não esgotaríamos uma totalidade neste espaço mas, por ora, para nossa pesquisa, as concepções até aqui estudadas atendem quanto ao entendimento para que, em nossa especificidade, possamos caracterizar nossas hipóteses e responder nossas indagações quanto a memória do *Barriga-Verde* e o excedente de significação na contemporaneidade.

Nosso próximo passo será, então, apoiado em Wolff (2009), percorrer nosso olhar pela historiografia tradicional, aquela pensada como uma narrativa dos acontecimentos, mas vista de cima, e que privilegia a utilização de registros oficiais. Buscamos pelas narrativas do *Barriga-Verde* que foram historiadas por Cabral (1987), Jamundá (1989), Santos (1977), Várzea (1984), Zotz (2002), e outros. Neste percurso, apoiamo-nos em Turchi (2003, p. 157), ao reforçar que “a história que forja a união de um grupo nem sempre se constitui de fatos comprovados”, muitas vezes abastecem-se de narrativas metafóricas que possam servir de

exemplo, e que, sem desfigurar a verdade, pode-se dar aos fatos selecionados uma identificação diferente, o que a autora chama de “enredo pré-genérico”.

Origem: Das Narrativas Míticas do Barriga-Verde na Bacia Semântica do Imaginário

A discussão que lançamos aqui trata de um olhar múltiplo numa rede entrelaçada com a cultura e a história do homem, um interesse pelos estudos do Imaginário que intenta compreender nas dinâmicas histórico- simbólicas e ao nível cultural, pelos textos, os intertextos e os contextos (Araújo e Baptista, 2003), em uma dada comunidade imaginada. Nesta relação, os estudos da Teoria Geral do Imaginário viabilizam metodologicamente a compreensão dos fenômenos humanos e culturais, entre os quais nos movemos pela identidade, a cultura, a história e a memória de um povo.

Ao propósito que acolhemos [convém reafirmar, sob a perspectiva teórica do Imaginário] há uma relação lógica entre história e narrativa mítica, sendo particularmente aqui, a investigação da narrativa mítica do Barriga-Verde. As narrativas míticas remetem ao mito, entende Almeida (2011, p. 23), como potência criadora e mediadora da vida individual e coletiva e está na base das formulações ideológicas e das narrativas históricas.

Enquanto a cultura de um grupo, para Maffesoli (2001, p. 75), pode ser identificada de forma precisa, seja por meio das suas grandes obras culturais, o Imaginário, na essência sociológica do termo, trata de uma dimensão ambiental, uma matriz, uma atmosfera que ultrapassa suas obras, algo de imponderável, o estado de espírito que caracteriza um povo. O imaginário característico de uma coletividade, corrobora Wunenburger (2007, p.79), é “o produto cumulativo de sua história afetiva e de suas narrações míticas retrospectivas”. Para o autor, é o imaginário que alimenta a cultura, a memória do grupo, e “molda inevitavelmente o gosto, a sensibilidade, as obras, os estilos, os valores de um povo, ao menos em alguma de suas faces”.

Em uma concepção de narrativa mítica do social, no sentido de origem, nos colocou muito bem Gomes (2009, p. 48) que “o relato do nascimento das coisas é uma narrativa mítica, porque se propõe a descrever uma origem”. O mito tem papel funcional socializante de “reunir, produzir uma síntese de mundo, mostrar uma unidade fundamental”. Ao contar as

origens por meio de uma história, coloca Vaz (2003, p. 414), numa narrativa que cruza o natural, os mitos sugerem que a vida do homem, e do grupo, é significativa e preciosa.

A força da narrativa mítica e sua facilidade com que percebemos figuras simbólicas infere, corroboram Moraes e Jorge (2016, p. 120), uma compreensão estereotipada pelo compartilhamento da memória, ou seja, “através da produção de imagens que se convertem em um conjunto de símbolos e perpetuam-se por várias gerações de modo prenante”. Para as autoras, estes símbolos, socialmente reconhecidos, são ativadores da memória como parte do imaginário social.

Para Sébastien (2010, p. 121), quando consideramos a relação mito e história [juntamente com a memória, objetivos do recorte teórico dessa pesquisa] a história será sempre encarada: “a) do ponto de vista diacrônico, isto é, do desenrolar através do tempo . . . b) do ponto de vista de um confronto entre a narrativa histórica e a narrativa mítica”. Enquanto narrativa, de ambas as partes:

– temos heróis ou seres promovidos numa além do banal; – temos um enredo de caráter comovente e persuasivo . . .; – temos um espaço ou cenário onde se deslocam, peregrinam, lutam e vencem ou são derrotados heróis, em busca de um objeto de valor; – temos um narrador, que conta a história numa certa perspectiva . . . a perspectiva narrativa é o lugar da subjetividade . . . (Sébastien, 2010, p. 126).

Apoiamo-nos então na colocação de Sébastien (2010, p. 129) de que as narrativas mito-históricas “apresentam sob uma forma muito mais ritualizada certos episódios ligados à expansão, principalmente, às cerimônias que acompanham a fundação de lugarejos e cidades” para, nesta perspectiva, desempenhar nossa proposta em busca de respostas para nossas perguntas problemas formuladas quanto à narrativa *Barriga-Verde*.

É imprescindível, pois, nessa especificidade da memória como dispositivo do imaginário social, voltar nosso olhar para o passado e, de forma metodológica organizar todo esse entendimento objetivado. Como Silva (2017, p. 131) precisa, a interpretação como “um retorno pelo caminho do sentido na direção do ponto de partida como fundação da trajetória”, uma ação consciente de esclarecimento e reconstrução arqueológica da ação.

Estamos, sobretudo, considerando aqui um procedimento hermenêutico, que se ocupa da interpretação “pela qual não podemos compreender o todo sem que se compreenda suas partes e vice-versa” (Ferreira-Santos e Almeida, 2012, p. 106). É, pois, nesta jornada interpretativa que partimos na pesquisa e reflexão, sobre um grupo cultural, sua memória e suas manifestações simbólicas, sobretudo afetivas, pois tratamos essencialmente da identidade, no que tange ao sentido de pertencimento de ser *Barriga-Verde*.

Reforça Silva (2017, p. 132), que “a interpretação sempre põe em perspectiva uma retrospectiva fundante, retrocede para melhor perceber o que vem”. Precisamente, as perguntas de Silva (2017, p. 112) sobre as intenções da pesquisa na Teoria Geral do Imaginário não nos deixarão escapar dos trilhos: “- Que imagem esconde o imaginário? - Qual a sua imagem fundadora - Qual a natureza dessa imagem? - O que sobra do imaginário sem essa imagem? - Quem imagina o imaginário do imaginante?”

Na perspectiva metodológica da qual nos propomos, alinhando nossa pesquisa e reflexão à Teoria Geral do Imaginário de Gilbert Durand, empreendemos em investigar por fontes esclarecedoras na historiografia (Wolf, 2009) e no cotidiano catarinense pelas particularidades de como se constituiu a(s) narrativa(s) simbólica(s) do gentílico, da alcunha, do epíteto *Barriga-Verde* de quem nasce no estado de Santa Catarina. Para isto, dividimos o caminho, e que nos parece preferentemente organizado pelos objetivos traçados, na proposta da interpretação das seis fases da “bacia semântica” fundamentadas por Durand (2004, p. 100-116), e que Silva (2017, p. 81) nos apresenta de forma sintetizada:

Escoamento: diversas correntes, às vezes ressurgência da mesma bacia semântica passada, formam-se em um determinado meio cultural;

2. Divisão das águas: os escoamento se reúnem em partidos, em escolas, é o tempo das querelas;

Confluência: uma corrente constituída tem necessidade de reconhecimento e do apoio das autoridades e de pessoas influentes;

O nome do rio: o mito ou uma história reforçada pela lenda esboça um personagem real ou fictício que denomina, tipifica e encarna a bacia semântica como um todo;

Organização dos rios: uma consolidação filosófica e racional se constitui. “É o momento dos segundos fundadores, dos teóricos”. Nesta fase, ocorrem, com frequência, os exageros de certas características da corrente;

Esgotamento dos deltas: “Formam-se então, os meandros e as derivações. A corrente do rio, enfraquecida, se subdivide e se deixa captar pelas correntes vizinhas”.

Vislumbramos, ao explorar como fases metodológicas da bacia semântica de Durand (2004) quanto à narrativa *Barriga-Verde*, descortinar, encontrar na contemporaneidade pelo remanescente, o que inferimos não mais que migalhas, restos, fragmentos e resíduos na memória dos simbolismos desse nosso gentílico. Quem é e cadê o barriga-verde simbólico?

Escoamento

Nesta fase, cabe entender historigráficamente como se formou no meio cultural do povo catarinense as correntes que vieram abastecer esta narrativa mítica. A busca de glória e riqueza de motivados navegadores europeus [sobretudo, espanhóis e portugueses] em suas naus, no final do século XV, levaram a explorar novas terras na parte sul do mar Atlântico. Segundo Santos (1977, p. 23), houve enorme interesse na nova terra, “muitos dos viajantes, navegadores e aventureiros que estiveram na América no século XVI narraram suas aventuras em obras” literárias.

Todas essas histórias contadas, narradas, segundo Santos (1977), nos devolvem a compreensão de Sébastien (2010), a história narrada com o ponto de vista diacrônico, com um enredo de caráter comovente e persuasivo, num cenário onde se deslocam, peregrinam, lutam e vencem ou são derrotados heróis em busca de um objeto de valor. Também, na construção da memória social conceituada por Gondar (2005) quanto a ideia de *finalidade* [grifo nosso] na construção e preservação da memória, valorizada em sua dimensão instituída, nas representações que alcançaram consenso ou reconhecimento oficial.

Nosso olhar pela historiografia tradicional percebe uma história contada por autores, sobretudo, militares de sua época [séculos XVI ao XIX] em narrativas que se preocupavam essencialmente com as ações e serviços militares dos mais notáveis, aos de defesa e preservação da soberania de Portugal por essas terras.

Segundo Zotz (2002), na metade do século XVII, tem início o povoamento da região litorânea com as vilas pioneiras São Francisco, Desterro e Laguna. Contudo, foi em 1738, com a vinda de Afonso Silva Paes, delegado por Carta Régia Portuguesa a ser o primeiro governador da província de Santa Catarina e fortificar a ilha, que o autor sugere considerar aqui a certidão de nascimento do Estado. Não cabe detalhar toda historiografia catarinense neste momento, ainda assim, para entender as correntes que vieram abastecer esta narrativa mítica, há uma narrativa relevante a ser revisitada, como corrobora também Zotz (2002, p. 30):

A chegada dos açorianos foi o mais importante marco da história catarinense no século XVIII. Indiscutivelmente – nesta época -, foi a imigração açoriana que deu tintas definitivas à caracterização cultural da costa catarinense . . . Os imigrantes não incrementaram apenas o povoamento das vilas urbanas já existentes, como São Francisco, Desterro e Laguna. Na ilha, fundaram inúmeros povoados: Trindade, Ribeirão, Lagoa, Ratoles, Santo Antônio . . . No continente espalharam-se por São Miguel, Enseada de Brito, São José, Paulo Lopes, Garopaba, Vila Nova . . .

Do século XVII em diante, Portugal e Espanha disputavam essas terras e dado a vários impasses em divergências diplomáticas entre os dois países, de acordo com Santos (1977), uma importante fração dessa história é destacar que os Espanhóis reivindicavam que a Ilha de Santa Catarina [atualmente, a cidade de Florianópolis] lhes pertencia.

Para combatê-los, já por volta do final dos anos 1700, havia na ilha o *Regimento de Infantaria de Linha da Província de Santa Catarina*, o qual se ocupou das chamadas “Campanhas do Sul”, como coloca Jamundá (1989, p. 24), “pugnando pela permanência da área territorial e o domínio da América Portuguesa, . . .”. Nas tropas deste Regimento estavam os primeiros soldados catarinenses descendentes dos colonos agricultores e pescadores, em sua maioria, açoritas ou madeirenses, o que não poderia ser de outra forma, pois aqui não haviam outros [além dos índios, evidentemente boa parte deles já massacrados, como também já nos contaram nossos livros de História]. “O colono açorita ou madeirense ou seus descendentes

ocupantes da terra agricultável, foi o provador-agricultor e como tal, eventualmente, o soldado na missão militar em que fosse incluído” (Jamundá, 1989, p. 28).

Foi justamente a partir desse recorte conjunto de narrativas históricas que viria surgir os primeiros relatos do *Barriga-Verde*, os quais nos dedicamos a mostrar.

Divisão das águas

Na segunda fase da bacia semântica, nos aplicamos nas diferentes discordâncias e discussões a respeito da origem dessa narrativa histórica, portanto, mítica do *Barriga-Verde*.

Dir-se-ia como a bater na mesma tecla ou a malhar o ferro na mesma bigorna: quem tantas leituras fizer ou já fez assim também como a procurar pontas para emendá-las, alcançou ou alcançará a versão ou as versões sobre o cognome “BARRIGA-VERDE”. E daí se verá o festival ou resultado da pesca das versões (Jamundá, 1989, p. 36).

A extensa pesquisa que Jamundá (1989) realizou em relatos históricos, militares e jornalísticos sobre as versões do “Barriga-Verde” não nos deixam dúvidas, é impossível delimitar um único fato originário para tal epíteto, alcunha, apelido, cognome ou gentílico. Contudo, o autor nos mostra duas pistas prováveis de tal narrativa.

A primeira, como expressão galhofeira e pejorativa, quando faz relação a um simples ajustamento semântico da palavra “Pirangueiro” [aquele apaixonado pela pesca de anzol], expressão com denotação de reles, ridículo, desprezível, dada aos catarinenses pobres, simples, e pescadores do litoral, de uma pobreza dominante naquela época que, já por volta do século XIX, causavam pasmos aos visitantes europeus.

Tal colocação, continuamos em Jamundá (1989, p. 46), se dá também pela tão perceptível “influência do mar e sensibilidade pela pesca de quem nasceu na Ilha de Santa Catarina e também no abeiramento das baías ou do mar grosso, seja para o norte ou para o sul . . .”. E uma identificação desse povo, reforça o autor, não se perdeu como aspecto muito antigo, basta ver no cotidiano das conversas de rua, como nas do *Mercado Público de Florianópolis*, ou entre as amizades locais, muitas características significativas dessa cultura. Jamundá (1989,

p. 45) tenta deixar claro assim: “Isto do catarinense do litoral, em maioria, se sensível pela pesca, não é uma novidade”.

Também, corrobora Várzea (1984) que, quase a totalidade descende de ilhéus açorianos e madeirenses, principalmente dos primeiros, o povo catarinense “herdou o caráter humilde e bom, as excelentes qualidades morais, a índole trabalhadora e paciente, de uma rara tenacidade, afazendo-se facilmente às dificuldades, às privações e agruras do meio, conformando-se com tudo, pacífica e resignadamente” (Várzea, 1984, p. 21). Já Santos (1977, p. 60) colabora assim, “O povoamento açoriano no litoral de Santa Catarina caracterizou em definitivo a região. Distribuídos em diversas freguesias, os açorianos imprimiram feições particulares ao ambiente. Feições que ainda hoje estão presentes”. Seguindo os autores, essas são características de narrativa de um sujeito telúrico, no qual descreve as forças internas da natureza como um elemento que determina o temperamento dos indivíduos. Assim, o mar e o litoral têm sua própria energia interna que acaba filtrando-se misteriosamente nas relações humanas.

A segunda pista diz que se o catarinense vivia de fato uma pobreza dominante daquele tempo, séculos XVI ao XIX, essa característica se estendeu aos colonos-soldados que, como nos coloca um dos pioneiros historiadores catarinenses, Coelho (1910), que o *Regimento de Infantaria de Linha da Província de Santa Catarina* atuou normalmente em desconforto. Assim destacou uma parte de seu texto em que descreve uma marcha entre Maldonado, no Uruguai, e Paissandu, no Estado do Rio Grande do Sul:

Muitos anos havia, como disse, que o infeliz Regimento de Santa Catarina não recebia fardamento, vestuário nem calçado: e em Paissandu, começou a sentir os efeitos da tirania com que era tratado, quase nus e descalços se viam os pobres soldados, quando no dia 13 (1812) se pôs o exército em marcha para a Capitania do Rio Grande. Jamais se viu, sem motivos poderosos, alguém tão maltratado como os soldados do Regimento; só por sua constância e subordinação poderão tolerar e sofrer os descuidos criminosos . . . (Coelho, 1910, p. 25).

Lucas Boiteux, quem teve o pioneirismo de escrever a história de Santa Catarina como livro didático, relata ainda essas carências materiais, alimentares, de fardamento, etc., uma penúria de quaisquer recursos, até mesmo para pagar as tropas. “Barriga-Verde! [...] explosão galhofeira, por apresentarem na parte dianteira de sua farda honrada, mas esmaecida pelo tempo e pelo uso, uma peça de cor verde ou esverdeada a chamar a atenção, [...]” (Boiteux, 1957, como citado em Jamundá, 1989, p. 85). Continua Boiteux (1957, s/n) a apresentar algumas suposições sobre os uniforme. Os soldados passavam anos sem receber qualquer fardamento, mas eram obrigados a se apresentarem sempre uniformizados. Nessas condições, suas próprias famílias confeccionavam seus uniformes, claramente diante de todas as dificuldades de matérias e técnicas existentes naquele período. Ainda, segundo Boiteux (1957, s/n), “empregavam o pano tecido na terra e os adornos habilmente imitados. Com ser o tecido mal tingido e posto muito em uso, com o tempo desmaecia, ia poido e, mudava de cor, descambando para o verde... Daí, quem sabe? A desrespeitosa alcunha”.

Para além da origem dessa narrativa histórica, o que está mais vivo, narrado para o imaginário catarinense – e nos desculpem aqui se achar por juízo de valor – é a tradição do uniforme do Regimento de Infantaria de Linha da Província de Santa Catarina, a qual nos dedicamos então a explaná-la na fase que segue.

Confluência

A confluência das águas na bacia semântica da Teoria do Imaginário caracteriza que “uma corrente constituída tem necessidade de reconhecimento e do apoio das autoridades e de pessoas influentes” (Silva, 2017, p. 81). Existe, de fato, na historicidade catarinense a narrativa de que nosso epíteto nasceu por uma característica notável de seu uniforme. Vejamos o que nos foi exarado:

O Regimento de Infantaria de Linha da Ilha de Santa Catarina, de gloriosa existência de quase um século, tem sido denominado vulgarmente de Regimento Barriga-Verde, contando-se que tal alcunha deriva de um peitilho, colete ou faixa verde, que seria peça de seu uniforme (Cabral, 1987, p. 68).

Lucas Boiteux, conforme Jamundá (1989, p. 37-38), escreveu assim a respeito do uniforme:

Silva Paes trouxe consigo um destacamento de soldados. Com ele e com a tropa que encontrou na vila organizou um luzido batalhão de artilheiros-fuzilheiros de quatro companhias. Essa unidade que, pouco a pouco, se foi desenvolvendo e chegou a constituir um regimento, conhecido pela alcunha de barriga-verde, devido ao peitilho verde de seu uniforme, (Cf. Pequena História Catarinense, Oficina a eletricidade da “Imprensa Oficial”, Florianópolis, 1920).

Boiteux, em 1º de Outubro de 1957 publicou um artigo no jornal A Gazeta, de Florianópolis, intitulado “*BARRIGA-VERDE... POR QUE?*”, onde apresenta trechos sobre a indicação ao uniforme dizendo que desde criança sempre ouvira dos mais velhos que a alcunha imposta ao *Regimento Barriga-Verde* nascera de uma peça de sua indumentária [o colete, véstia, peitilho, faixa] de cor verde. Adiante, porém sem provas concretas da referida peça verde no uniforme militar daquele Regimento, o autor finaliza assim seu artigo, confirmando uma narrativa da tradição:

E, para terminar: Enquanto não me apresentarem o “Plano de uniforme do glorioso Regimento, nas diversas fases de sua vida batalhadora e quase centenária, como os figurinos coloridos, sem peitilho verde, que deu causa provável ao seu apelido, não me afastarei do que a tradição vem propagando... Sou como S. Tomé: - “Ver para crêr!” (Boiteux, 1957, como citado em Jamundá, 1989, p. 88).

Confirma Jamundá (1989) que, desse ponto de vista, pode ter sido um equívoco tal versão admitida do peitilho ou outra peça cor verde no uniforme divulgada oficialmente pelo ensino de história em nosso estado, tal como fez Lucas Boiteux como pioneiro historiador de Santa Catarina, na primeira metade do século XX, se não somente o que se tem narrado pela tradição oral. Isso, porque Cabral (1987), corroborando com Jamundá, afirma que não existe – e até hoje ainda (grifo nosso) – nenhuma peça qualquer, e nem mesmo imagem em cores que tenha sido encontrada por algum historiador que se dedicou ao tema.

O que se pressupõe então da alcunha de *Regimento Barriga-verde*, é que tal atribuição se deu pelos próprios inimigos, por ter sido este composto particularmente pelos filhos da terra, ilhéus catarinenses [como já soubemos], sabendo esses inimigos que até aquele momento a alcunha não era motivo algum de orgulho para os que assim eram chamados.

A partir dessa perspectiva, houve certo consentimento, de acordo com nossos historiadores pesquisados que, a partir da expressão galhofeira emergiu nas narrativas militares a alcunha gloriosa Barriga-Verde, assim identificada mítica e metaforicamente na próxima fase da bacia semântica.

O nome do rio

Das seis fases da “bacia semântica” fundamentadas por Durand (2004, p. 100-116), nesta, Silva (2017, p. 81) sintetiza que “o mito ou uma história reforçada pela lenda esboça um personagem real ou fictício que denomina, tipifica e encarna a bacia semântica como um todo”.

A partir do exposto [sabe-se, podem existir outras versões, menos explícitas] Jamundá (1989) nos ajuda a compreender o que a tradição popular coloca mais evidente e sustenta do epíteto *Barriga-Verde* como origem num glorioso valor militar, para além do seu fardamento, dos destacados soldados do *Regimento de Infantaria de Linha da Província de Santa Catarina*. No entanto, de modo patente, tal tradição se sustentou nos anos subsequentes como processo de enobrecimento da alcunha com o apoio de autores historiadores como Lucas Boiteux, Manuel Joaquim de Almeida Colho, Oswaldo Rodrigues Cabral, entre outros, além de jornais e revistas da época que se dedicaram a valorização deste reconhecimento.

Nesta especificidade, destacam-se as narrativas heroicas, como coloca Cabral (1987, p. 68), dos “soldados do valoroso Regimento”. Ao que coloca Jamundá (1989), é possível que nas Campanhas do Sul, a existência de tal valor militar ao colono agricultor foi instituído como necessidade patriótica compromissada pela defesa do que já era seu, o chão de sua agricultura e lar, o chão da sua família, um motivo deliberado de subsistência e que norteou aqueles soldados.

Coube a Manuel Joaquim de Almeida Coelho (1792 – 1871) registrar em texto a *Memória Histórica do Extinto Regimento d’Infantaria de Linha da Província de Santa Catarina*, o

qual encontramos anexado na íntegra no livro de Jamundá (1989). Contudo, naquele documento, não há uma linha sequer substantivando aquele Regimento como *Barriga-Verde*, nem mesmo no sentido de alcunha gloriosa, mas consta os relatos vividos de suas campanhas de batalhas. Porém, foi a partir desse, de acordo com Jamundá (1989), possível o epíteto ter origem no valor militar desse Regimento e seus soldados, pois:

Imagina-se que esteja ligado à epopeia do Regimento . . . nas paragens platinas e do chão do Rio Grande de São Pedro. Dir-se-ia ter aparecido para identificar a origem catarinense da tropa com qualidades militares entendidas como: energia, força de vontade, postura disciplinada. Apareceu como resultante e não como nome próprio (Jamundá, 1989, p. 47).

Precisamos, antes de mais anda, entender que o pano de fundo destas narrativas é o âmbito militar, portanto, dada também a época em que foram narradas, há que se considerar possível parcialidade no ponto de vista dos registros por parte destes historiadores, é admissível um oportuno sentimentalismo catarinense. Isto posto, reforçam ainda as narrativas heroicas de nossa investigação, trechos pesquisados que seguimos recortando e destacando em torno do epíteto *Barriga-Verde*.

Explica Jamundá (1989), quem ler, entre eles, o livro *Santa Catarina no Exército* e a biografia do Marechal de Campo, Manoel de Almeida da Gama Lobo Coelho d’Éça, o Barão de Batovi, vai encontrar subsídios tais como:

Do regimento dos Barrigas-Verdes havia sido Coronel Comandante Fernando da Gama D’Éça, como fora seu filho José da Gama Lobo D’Éça [...]. E adiante enxerta: Falecendo aquele no Rio Grande do Sul, como Brigadeiro, comandando o Regimento de 1ª Linha da Ilha de Santa Catarina, o legendário Regimento dos Barrigas-Verdes (Jamundá, 1989, p. 76-78).

O outro recorte destacamos Manoel Gomes (1990), logo no início do livro “Memória Barriga-Verde”, numa transcrição do livro História do Exército Brasileiro, vol. 1, pág. 376,

que dá relato sobre a Batalha do Ibirocaí, já em outubro de 1816, um pouco além do século XVIII:

. . . A batalha estava indecisa. Menna Barreto utilizou uma estratégia para desalojar o inimigo. Simulou uma retirada e, quando os uruguaios, desentocados, julgavam perseguir as tropas brasileiras, estas fizeram alto, meia-volta e lançaram-se contra o inimigo perplexo. Nessa grande vitória, destacam-se os granadeiros do Regimento de Santa Catarina, os famosos soldados dos coletes verdes, que fizeram o inimigo bater em retirada sob perseguição dos rio-grandenses a cavalo. Menna Barreto, dirigindo-se à infantaria catarinense, emocionado, gritou, acompanhado por uma centena de vozes: “VIVAM OS BARRIGAS-VERDES!” (Gomes, 1990, p. 15).

Voltamos a Jamundá (1989), que formula a hipótese do amplo apoio midiático e político desta acepção, caso contrário, talvez, teria a alcunha permanecida com a premissa do Pirangueiro, depreciativa:

O epíteto “Barriga-Verde” se não apareceu para adjectivar o que ainda não estava adjectivado, exerceu, de modo ímpar, um poder gregário: as pessoas entendidas entre si nas raízes catarinenses acharam-se assemelhadas, identificadas e valoradas, umas, as partícipes e familiarizadas com a guerra nas Campanhas do Sul; e outras, salientadas por motivações intelectuais, e também telúricas, afeitas ao pensamento político alimentado e realimentado no Jornalismo e Literatura e no que mais servisse para caracterizações de imagens, perfis e acontecimentos. É racional admitir, que os intelectuais tiveram a aprovação dos egressos dos corpos militares, no fomento da valorização do epíteto “Barriga-Verde” (Jamundá, 1989, p. 50-51).

Sem mais novidade fundamental, conclui Cabral (1987, p. 68): “O processo de enobrecimento da alcunha deu, evidentemente, resultado, pois nos anos subsequentes ninguém mais se sentiu humilhado com ela, hoje aceita como equivalente a catarinense, onde quer que seja lembrada”. Conclui Jamundá (1989, p. 35-36): “Hoje, o dever cívico ensina que a alcunha é sinônimo de catarinense, portanto, um privilégio particular e, simbolicamente, interpreta a renovação da homenagem permanente à memória do soldado daquele Regimento em cada nascimento de um catarinense”.

O que vislumbramos nessa fase da bacia semântica foi notabilizar a mais expressiva narrativa de uma origem para o cognome *Barriga-Verde*, ainda que não se tenha prova absoluta demarcada pelos historiadores de um valor militar de orgulho, foi absorvido na memória coletiva catarinense como herança vivida, narrativa mítica, e vinda em sucessão de gerações.

Organização dos rios

Do exposto na historicidade catarinense, nesta fase nos ocorre refletir a quem interessa ser Barriga-verde? Ou seja, um olhar mais crítico nesta consolidação característica. Existe um porquê que tal orgulho no século XXI?

Retomamos em Hall (2015) que as questões sobre a identidade de um povo se deve a tudo que está atrelado à sua cultura, bem como suas tradições, uma expressão simbólica de pertencimento, um conjunto de significados nos dado, formados e transformados que nos permite o sentimento de identificação e expressivo pertencimento a este grupo e não a outro, especificamente, para nós, o regionalismo catarinense. Seguimos com o auto quanto ao fundamento narrativa da nação, destacando nossa especificidade.

A narrativa *Barriga-Verde*, como é contada e recontada nas poucas histórias e nas literaturas, na mídia e na tradição oral popular, fornece aqui uma parcela de narrativas, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais que simbolizam ou representam essa experiência partilhada que nos demarcam como membros de uma “comunidade imaginada”, a catarinense.

Um detalhe aparece concretizando o epíteto “Barriga-Verde”, que é assim algo assemelhado a uma soma do aprovado valor militar com o caráter e a

personificação de um tipo humano cioso da origem telúrica e sol. E exatamente para diferenciar-se de outros nacionais brasileiros, principalmente do mais avizinados: gaúchos, paranaenses e paulistas (Jamundá, 1989, p. 21).

Consagrado popularmente gentilício catarinense, não podemos negar sua marca identificadora e de aceitação quase unânime. Mesmo que o *Barriga-Verde* tenha tido sua primeira adjetivação como pirangueiro, depreciativa, há muito tempo esta expressão tem mudado seu sentido e foi sendo incorporada ao nosso dia-a-dia, tornando-se de uso corrente. Não é que seja de nosso mais profundo interesse, hoje, ser aquele Barriga-Verde originário. Dada a falta de registros históricos e que alimentam a tradição oral, como já constatamos, fomos apenas adjetivados pela narrativa, sustentamo-la através dos anos e usufruímos naturalmente de tal herança, quase folclórica. Esse orgulho hoje é tão espontâneo, concordamos com Jamundá (1989), que não provoca mais reflexão profunda, apenas o estabelecido posicionamento histórico de uma dignidade cívica herdada e um processo de naturalização de tal alcunha realizada pelos dicionaristas que, em muito ajudaram, não por necessidade, registrando *Barriga-Verde* como sinônimo dado aquele indivíduo natural do Estado de Santa Catarina. *Eu sou Barriga-Verde!* Contemporaneamente, um simbolismo não mais que afetivo pelo estado catarinense.

No século XX, como sustentação de identidade de marca, uma série de empresas e instituições, particulares e públicas, tomaram por emprestado o gentilício para evidenciar seu DNA catarinense. Como caso característico, citamos a nomeação do *Palácio Barriga-Verde* ao edifício sede da Assembleia Legislativa do Estado, casa dos deputados estaduais catarinenses, na resolução nº 1/1972 que propõe tal iniciativa para “homenagear aqueles que, anteriormente a 1832, sob o comando do Brigadeiro Silva Paes, participaram de sangrentas lutas na campanha de total integração de nossa estremecida Pátria” e, pois, “a expressão Barriga-Verde já está integrada na história nacional e traduz o reconhecimento de todos os filhos desta terra” (Jamundá, 1989, p. 106).

Outro fato que marcamos, colocado por Jamundá (1989), é a criação em 1977, por movimento do jornalista Carlos Müller, do *Troféu Barriga-Verde* para homenagens a um valor catarinense seletivo, rememorando o valor militar dos soldados na Guerra do Paraguai.

Contudo, pela pesquisa histórica do autor, não existiu um batalhão *Barriga-Verde* na Guerra da Tríplice Aliança. Um pecadilho, nada mais que um bairrismo aquecido no alinhamento da identidade catarinense, complementa, mas que não tira a generosidade do jornalista engrandecido em seu propósito. “Logo, não é exagero admitir hoje, que a solenidade da entrega do troféu conferiu ao epíteto Barriga-Verde manifestada consagração” (Jamundá, 1989, p. 90).

Ainda, por contribuição quantitativa, qualquer simples consulta a algum buscador na internet mostrará um numeroso retorno de nomeações *Barriga-Verde* como para escolas, rádios, jornais, laboratórios, restaurantes, lojas diversas, times de futebol e outros clubes esportivos, etc. Como já destacamos, uma expressão que tivera mudada seu sentido original, que foi incorporada ao nosso dia-a-dia e tornou-se de uso corrente.

Em vista disto, em pleno século XXI, já bastante afastada de sua concepção histórica original, essa narrativa pode estar, para além do sinônimo naturalizado pelos dicionários, para quem nasce em nosso estado, bem como para as denominações institucionais, relegada a poucos historiadores que se dedicaram ao tema e que encontramos para esta pesquisa.

A finalizar, fomos procurar pelo que Wolff (2009, p. 53) denomina de nova história, onde “. . . muitos dos novos historiadores, entretanto, têm se preocupado com a história vista de baixo, privilegiando a experiência das pessoas comuns”. Neste sentido, esta busca contemporânea se deu em investigar como as pessoas hoje tem manifestado essa significação da identidade catarinense, consultando redes sociais pela internet, como *Twitter* e *Instagram*, no uso da *hashtag* *#barriga-verde*. Neste ponto, novidade alguma além do que acreditávamos e assim constatado, a naturalização não mais de como consta nos dicionários, do sentimento de orgulho pelo estado e por ser cidadão de Santa Catarina. Os exemplos encontrados apresentam frases tais como: “*orgulho do meu estado #barriga-verde*”; “*Se escolheu Santa Catarina, fez a escolha certa. #barriga-verde*”; “*Minha terrinha é linda demais, nem precisa filtro. #barriga-verde*”; “*Me desculpem os outros, mas acho que no Brasil não há lugar melhor para se viver do que em Santa Catarina! Amo ser #barriga-verde*”; entre outras que se assemelham apenas a estas constatações.

Contemporaneamente, considerando o advento da globalização, Dias (2011) coloca que hoje “estão sendo testados em efervescência os modelos culturais tradicionais e, o processo de

mutação das identidades, no sentido que vivenciamos efetivamente um processo de formação e transformação cultural sem mais limites de tempo e espaço.” A esta perspectiva colocada pelo autor nos dedicaremos na próxima, e última fase metodológica de observação da bacia semântica do *Barriga-Verde*.

Esgotamento dos deltas

A última fase da bacia semântica ocorre quando “a corrente mitogênica . . . que transportou o imaginário específico ao longo de todo o rio” (Durand, 2004, p. 114), enfraquecida, se subdivide e se deixa captar por correntes vizinhas. Acontece então, fundamenta Durand (2004), um desgaste, por ser invadido por outras correntes mitológicas e, justamente pelo período em que as gerações mantêm as informações. Salienta o autor, além disso, que a duração de uma bacia semântica se mantém entre cento e cinquenta a cento e oitenta anos, “desde os primeiros escoamentos perceptíveis até os meandros terminais” (Durand, 2004, p. 115).

Neste sentido, basta-nos aqui realizar uma conta simples. Se as narrativas heroicas, os primeiros escoamentos de uma bacia semântica do soldado *Barriga-Verde* começaram a circular e serem registradas historicamente por volta de meados do século XVIII, nas suas Campanhas do Sul, como já contaram nossos historiadores pesquisados, faz todo sentido admitir que no começo do século XXI, já se completam mais tempo que o suficiente para o desgaste dessas narrativas. Nesta fácil conta, assim, atente o que fundamenta Durand (2004) quanto sua razoável duração.

Também, de acordo com esta fase metodológica, neste espaço de tempo começam as correntes vizinhas, novas narrativas, novos atores sociais, que enfraquecem a narrativa simbólica do *Barriga-Verde*. Em Santa Catarina, na apresentação do livro *Gente Catarina: origens e raízes*, Zotz (2002, p. 11) diz:

Num mundo e num tempo cada vez mais globalizado, igual e pasteurizado, é gratificante descobrir que a alma da gente catarina é feita de múltiplas e diferentes facetas. Ao contrário de tantos lugares hoje sem coretos, sem praças, sem identidade, aqui tudo ainda é original, variado, peculiar, autêntico, único!

Contemporaneamente, já definitivamente no século XXI, nosso estado é multicultural, concordando com Zotz (2002). Hoje convivem pacificamente aqui, corrobora o autor, culturas de diversas etnias, entre elas, portugueses, índios, alemães, italianos, negros, poloneses, austríacos, árabes e muitos outros, que demarcam uma terra de contrastes e de diferenças que fortalecem as características multiculturais de nosso estado.

A história da colonização catarinense, como já vimos, começa a partir da chegada dos açorianos, por volta de 1750, sendo posteriormente recebido por outras correntes de migração, principalmente alemães e italianos. Contudo, foi com o fim das guerras na luta pelo território, já no século XIX, nos parece plausível, e pelo que estudamos até aqui, que o sucesso do epíteto *Barriga-Verde* intimamente influenciado pelas narrativas militares, sofreria tal enfraquecimento. Talvez, apresenta-se aí uma evidência de tal apagamento desta narrativa como “alcunha gloriosa” em memória aos soldados do *Regimento da Terra*.

Com o advento da comunicação de massa no século XX e a internet já consolidada no século XXI, não é difícil admitir novas infiltrações no imaginário catarinense, sobretudo pela variedade, dado esse multiculturalismo da gente catarina. É fácil observar, particularmente aqui, já na contemporaneidade, que o próprio autor Zotz (2002) se dedica ao livro chamado *Gente Catarina*, afastando-se de uma expressão *Gente Barriga-Verde*.

Considerando a identidade de um regionalismo tão multicultural hoje, é possível concordar que há uma profusão de narrativas simbólicas e formas de representação sociocultural das mais variadas. Observar Santa Catarina na mídia hoje [e nos desculpem aqui juízo de valor e até certo bairrismo] é olhar para um universo multifacetado geograficamente, uma terra de contrastes com paisagens naturais deslumbrantes, variedade de climas e paisagens em seu território que favorece a exploração de diferentes atividades econômicas, sobretudo o turismo como forma de negócio bem-sucedido, a riqueza cultural de povos oriundos de várias partes do mundo e mesmo o baixo índice de violência desse estado.

Usaremos novo espaço futuro e oportuno para destacar as novas narrativa simbólicas observadas que nascem na contemporaneidade , mesmo outras que perpassaram o tempo, e que destacam a memória coletiva, a identidade cultural e o imaginário catarinense, ainda que expressões estéticas com deslocamentos dos sentidos de seus símbolos.

Por fim, da narrativa mítica do Barriga-Verde, nos resta considerar como a teoria que nos fundamentou até aqui permitiu alcançar nossos objetivos.

Do Excedente, o Signo: Considerações sobre a Memória e o Sentimento Simbólico de Pertencimento de ser Barriga-Verde

Bauman (2012) fala sobre a necessidade de se debater com seriedade os aspectos de determinadas experiências quando elas deixam de ser evidentes, isto é, quanto mais frágeis estão seus fundamentos, mais notório se torna sua necessidade de discussão. Para essa discussão, o autor sugere a reflexão, quando se pensa identidade, sobre o termo ‘pertencimento’. Diz que, se esse sentimento de ‘pertença’ de uma determinada identidade fosse algo natural, não nos preocuparíamos com essas questões. Assim foi calçada nossa pesquisa, em nosso interesse por discussões e reflexões teórico-práticas da identidade no imaginário local, regional e nacional, os simbolismos representados através das narrativas, da memória, das imagens e das práticas cotidianas que impulsionam a vida social.

Da motivação inicial, vislumbramos compreender as relações entre a memória social afetiva, construída pelas lembranças e esquecimentos coletivos, em contraponto com a oficialidade do enquadramento do fatos. Aqui aprendemos, sobretudo com Pollak (1989; 1992) e Halbwachs (2003), que o enquadramento da memória é um trabalho seletivo e de preferência [até mesmo como projeto político de Estado, ainda que ideológico] e que se alimenta do material fornecido pela história. Disto posto, buscamos nosso entendimento na diferença conceitual [e basilar, dado tamanha profundidade do tema] entre memória e história, o qual podemos assim resumir: A memória é um fenômeno presente, do aqui e agora, trata da representação do passado nos limites do grupo a qual pertence, e das pessoas testemunhas que a conservam. A história se difere por transpassar o tempo, os atores e os limites do grupo de onde tais memórias foram enquadradas, ou seja, é aquilo de que se teve registro para o futuro. Além disso, a história é o recorte seletivo que interessa para dar ao grupo o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência (Pollak, 1992).

Dada essa definição, seguimos em compreender o que nos fundamenta quanto a cultura e identidade. Compreendemos em Ronsini (2005) a identidade como o processo simbólico de pertencimento, onde quem são os atores e que imagem têm de sua estrutura social. Hall

(2015) e Anderson (1989) apresentam o conceito de identidade cultural relacionando-a como comunidade simbólica, e mesmo que imaginada, é responsável pela identificação e diferenciação das sociedades, ou ainda, como apontou Cerri (2002), as características que permite diferenciar um grupo como ele mesmo e não como outro.

Estudados os fundamentos sobre memória, história, cultura, identidade e pertencimento, nos dedicamos então às concepções da narrativa mítica do *Barriga-Verde*, no intento de responder nossos questionamentos, os quais retomamos aqui: Podem as narrativas da identidade dos catarinenses, simbolicamente representados com a alcunha *Barriga-Verde*, esquecer-se no tempo e perder sua concepção simbólica original? Existe aqui de fato uma perda, um esquecimento deste referente simbólico na contemporaneidade catarinense? Qual o excedente desta significação?

Percorrendo, ou regressando, sob a perspectiva teórica do Imaginário, nas narrativas míticas do *Barriga-Verde*, organizamos metodologicamente nosso entendimento objetivado, investigando a bacia semântica (Durand, 2004) dessa alcunha catarinense e interpretando, procedimento hermenêutico, nossa reflexão.

Em todo o caminho até aqui tratamos de responder as perguntas anteriormente formuladas e, navegando pelas seis fases da bacia semântica de Durand (2004), fomos descortinando o remanescente, as migalhas, os restos, os fragmentos na memória dos simbolismos desse nosso gentílico. De toda a pesquisa elaborada, consideramos que é plausível concordar que existe de fato uma perda, um esquecimento do referente simbólico e histórico *Barriga-Verde*, visto ao complexo enquadramento de sua memória e as dinâmicas de sua utilização na contemporaneidade de Santa Catarina, restando apenas resíduos narrativos e naturalizados pelo gentílico do regionalismo que se mantem pela oralidade.

É razoável admitir que, como excedente, no espelho do passado colorimos nosso presente particular, em nossa identidade cultural, a comunidade imaginada *Barriga-Verde*, com uma aura transfigurada da raiz daquele semblante heroico, se é que assim tenha realmente sido, do soldado daquele Regimento. Com efeito, não estaríamos nós, cidadãos catarinenses, experimentando para além de nossa memória herdada, conceito atribuído por Pollak (1992), e justamente num sentido maffesoliano, a mesma sensação estética, simbólica, em comum do *Barriga-Verde* militar e descendente do colono agricultor e pescador que, foram imbuídos

de defender os limites de nossa terra. Do *Barriga-Verde*, mais do que todo o exposto, pouco se pode relacionar com a memória coletiva do catarinense para além da afetividade dos cidadãos que aqui neste estado nasceram.

Ser *Barriga-Verde* é usufruir valorosa herança que dignifica particularmente quem nasce catarinense, herança de marcas impalpáveis, mas enraizadas e detectáveis nas entrelinhas, portando simbólicas, mesmo que ressignificadas. O *Barriga-Verde* contemporâneo é um *símbolo patrimônio* de Santa Catarina.

Referências

- Almeida, R. d. (2011). Mitocrítica e mitanálise no campo da Hermenêutica simbólica. In E. S. L. Gomes (Org.), *Em busca do mito: A mitocrítica como método de investigação do imaginário*. (pp. 15-38). João Pessoa: Editora Universitária UFPB.
- Anderson, B. (1989). *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática.
- Araújo, F. A., & Baptista, F. P. (Org.). (2003). *Variações sobre o Imaginário: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas: Palavras de Apresentação*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Araújo, F. A. (2014) Da mitocrítica à mitanálise: Um contributo metodológico em educação. In A. F. Araújo, & E. S. L. Gomes, & R. d. Almeida. *O mito revivido: a mitanálise como método de investigação do imaginário*. São Paulo: Képos.
- Barros, J. D. (2009). História e memória – uma relação na confluência entre tempo e espaço. *Mouseion*, 3(5), 35-67.
- Bauman, Z. (2012). *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Boiteux, L. A. (1920). *Pequena história catarinense*. Ilustrada. Florianópolis: Oficinas a Eletricidade da Imprensa Oficial.
- Boiteux, L. A. (1957). Barriga-Verde... Por Quê? *Gazeta*, Florianópolis, SC, Ano XXIV. In T. O. JAMUNDÁ. (1989). *Barriga-Verde: Versões e Versões*. (pp. 85-88). Florianópolis: IOESC.
- Bosi, E. (1994). *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos* (3a. ed.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Cabral, O. R. (1994). *História de Santa Catarina* (4a. ed.). Florianópolis: Editora Lunardelli.
- Cerri, L. F. (1996). Regionalismo e Ensino de História. *Revista de História Regional*, 1(1), 135-144.
- Cerri, L. F. (2002). Breves notas sobre o conceito de identidade nacional. *Ensino Pesquisa*, 1(1), 105-108.
- Coelho, M. J. de A. (1910) Memória Histórica do Extinto Regimento D'Infantaria de Linha da Província de Santa Catarina. In T. O. JAMUNDÁ. (1989). *Barriga-Verde: Versões e Versões*. (pp. 109-171). Florianópolis: IOESC.
- Dias, A. F. (2011). Dos estudos culturais ao novo conceito de identidade. *Revista Fórum Identidades*, 9(5), 151-166.

- Durand, G. (2004). *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem* (3a. ed.). Rio de Janeiro: DIFEL.
- Ferreira-Santos, M., & Almeida, R. de. (2012) *Aproximações ao imaginário: bússola de investigação poética*. São Paulo: Képos.
- Gondar J. (2005). Quatro proposições sobre memória social. In J. Gondar, & V. Dodebei, (Org.). *O que é memória social?* (pp. 11-26). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Gomes, E. S. L. (2009). *A Catástrofe e o Imaginário dos Sobreviventes: quando a imaginação molda o social*. João Pessoa: Editora Universitária.
- Halbwachs, M. (2003). *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.
- Hall, S. (2015). *A identidade cultural na pós-modernidade* (12a. ed.). Rio de Janeiro: Lamparina.
- Jamundá, T. (1989). *O Barriga-Verde: Versões e Versões*. Florianópolis: IOESC.
- Maffesoli, M. (1998). *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Maffesoli, M. (2001). O imaginário é uma realidade. *Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia*, 8(15), 74-82.
- Moraes, H. J. P., & Jorge, L. C. (2016). O mito Xokleng e o imaginário do medo como memória e linguagem dos descendentes de colonizadores do Alto Vale do Itajaí – SC. *Revista Boitatá*, (22). 118-131.
- Nora, P. (1993) Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, (10), 7-28.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15.
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200-212.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Le Seuil.
- Ronsini, V. M. (2005). Identidades Culturais: do global ao local. In A. Fidalgo, & P. Serra (Orgs.). *Teoria e Estratégias Discursivas. Ciências da Comunicação em Congresso na Covilhã. Actas do III Sopcom, VI Lusocom e II Ibérico. v. II*. (pp. 121-130). Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal.
- Santos, S. C. dos. (1977). *Nova História de Santa Catarina*, (2a. ed.). Edição do Autor.

- Sébsatien, J. (2010). *Poética do imaginário – leitura do mito*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- Silva, J. M. (2017). *Diferença e descobrimento. O que é o imaginário? A hipótese do excedente de significação*. Porto Alegre: Sulinas.
- Sironneau, J-P. (2003) Imaginário e Sociologia. In F. A. Araújo, & F. P. (Orgs.). *Variações sobre o Imaginário: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas*. (pp. 219-237). Lisboa: Instituto Piaget.
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- Turchi, M. Z. (2003). *Literatura e antropologia do imaginário*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Várzea, V. (1984). *Santa Catarina: a ilha*. Florianópolis: IOESC.
- Vaz, A. dos S. (2003). As forças das imagens nas narrativas bíblicas da criação. In F. A. Araújo, & F. P. (Orgs.). *Variações sobre o Imaginário: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas*. (pp. 409-456). Lisboa: Instituto Piaget.
- Weber, M. (1944). *Economia y Sociedad: Esbozo de sociologia comprensiva*. México: Fondo de Cultural Económica.
- Wolff, C. S. (2009). Historiografia catarinense: uma introdução ao debate. *Revista Santa Catarina em História*, 1(1), 52-61.
- Wunenburger, J. (2007). *O Imaginário*. São Paulo-SP: Edições Loyola.
- Zotz, W. (2002). *Gente Catarina: origens e raízes*. Florianópolis: Letras Brasileiras.

**REPRESENTACIONES, SIGNIFICADOS Y PRÁCTICAS LOCALES DEL AGUA EN COMUNIDADES
AYMARAS DEL ALTIPLANO BOLIVIANO**

Weimar Giovanni Iño Daza¹

Resumen

El agua como recurso natural forma parte de la supervivencia de la humanidad, por lo que genera una multiplicidad de significados que responden a distintos contextos, espacios simbólicos, procesos históricos y culturales. De este modo, cada grupo social y/o comunidad desarrolla una cultura del agua que tiene significados, representaciones y simbología. La cultura del agua permite comprender los saberes y conocimientos desplegados en un contexto determinado, por ejemplo, en los aymaras existe una cosmovisión del agua en sus formas de presentarse, rituales, tecnologías para la conservación y prácticas locales del uso del agua. Por ello, la perspectiva interpretativista y el dialogo de saberes permiten ofrecer hallazgos del estudio realizado en una comunidad aymara en cuanto a los significados y representaciones, las prácticas de gestión local del agua. El cual fue realizado desde el paradigma de investigación indígena y la investigación participativa revalorizadora como método posibilitó el trabajo de campo y la recolección de datos cualitativos mediante entrevistas, observaciones y análisis documental.

Introducción

En Bolivia el agua es considerado como un derecho humano: “toda persona tiene derecho al agua y a la alimentación” (Gaceta Oficial de Bolivia, 2009 Constitución Política del Estado, CPE, art. 16). Es un hecho que marca diferencia con las anteriores constituciones. Durante el gobierno de Evo Morales se han desarrollado una serie de programas y políticas destinadas a la cobertura y acceso al agua, por ejemplo, en el Plan General de Desarrollo Económico Social: el agua es reconocida como derecho humano que no puede ser negociado, ni privatizado para generar lucro y ganancias privadas (Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2015). También se ha apuntado hacia el empoderamiento de organizaciones: la

¹ dianrendon@gmail.com

Gestión integral del agua por una cultura de la vida y con empoderamiento de organizaciones (Ministerio de Medio Ambiente y Agua, 2015). Y por último se tiene la discusión del agua como un bien común, según Bustamante (2017), los debates más recientes sobre la nueva normativa del agua en Bolivia se han comenzado a reflexionar sobre un nuevo paradigma del agua como “bien común”.

En la actualidad el tema del agua ha vuelto a la escena social, por lo sucedido recientemente en la ciudad de La Paz-Bolivia en el año 2016 se tuvo su desabastecimiento en varias zonas y barrios. Asimismo, los incendios en la Amazonia boliviana entre 2019 y 2020 tendrán sus consecuencias a mediano plazo, por ejemplo, los escasos de agua. “Con todo, un asunto específico dentro del problema ambiental, o mejor, del gran reto del siglo XXI, como lo definió Hobsbawm, es la gestión de los recursos hídricos. Si se mantienen los ritmos actuales de degradación y concentración del uso en poco tiempo se llegará al límite para poder atender la demanda mundial. Esta no es una cuestión aislada” (Arruda, 2006, p. 43). Según Barrón, Del Castillo, Portugal y Zubieta (2017) el agua indudablemente está relacionada con diversos temas, unos más sensibles que otros como son la pobreza, la economía y los ecosistemas.

Los propósitos del capítulo se refieren a ofrecer hallazgos del estudio realizado en una comunidad aymara: el cantón de Colquencha (provincia Aroma, departamento de La Paz-Bolivia), en cuanto a los significados y representaciones, las prácticas de gestión local del agua. Por un lado, se describen los saberes y conocimientos desplegados sobre los imaginarios, cosmovisiones y rituales del agua, por ejemplo, el agua tiene vida y se interrelaciona con la naturaleza, seres humanos, animales, las fuerzas cósmicas de los *Achachilas* y de otras deidades, por eso tiene diversas bondades. Por otro, se explica la experiencia de gestión comunitaria del agua para garantizar el acceso de este recurso a los habitantes del cantón.

El estudio fue abordado desde el enfoque cualitativo que se ancló en la revalorización de saberes y conocimientos locales sobre el agua, desde la memoria y oralidad. Este proceso de revalorización parte desde la intraculturalidad y diálogo de saberes. El cual fue realizado desde el paradigma de investigación indígena y la investigación participativa revalorizadora como método posibilitó el trabajo de campo y la recolección de datos cualitativos mediante entrevistas, observaciones y análisis documental.

El capítulo del libro surge de la investigación: “Memoria e historia del agua en comunidades aymaras: saberes y prácticas socioculturales” realizada en el Instituto de Estudios Bolivianos de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz-Bolivia) en la gestión 2019². Asimismo, se presentó como ponencia en el I Seminario Internacional y III Seminario Colombiano sobre Imaginarios y representaciones (del 21 al 25 de septiembre de 2020) organizado por la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones. Para ello se desarrolla el estado del arte de saberes ancestrales y agua en Bolivia; las aproximaciones teóricas que sustentan el trabajo: representación, imaginario y cosmovisión; la estrategia metodológica: la investigación participativa revalorizadora ha permitido recopilar datos cualitativos mediante entrevistas individuales y observaciones. En la parte central se describe, comprende e interpreta las representaciones y significados sobre agua, así como las prácticas locales de gestión del agua en el cantón de Colquenchá.

Estudios sobre saberes ancestrales y agua en Bolivia

El estudio de los saberes ancestrales ha recibido contribuciones principalmente de la ciencia agrícola que aborda la tecnología y cultura andina. Altieri y Merrick (1987) sugieren que a nivel de Latinoamérica desde los años 70 se producen numerosas investigaciones referidas a estrategias culturales en la búsqueda de bases para el diseño de sistemas agrícolas alternativos. Por ejemplo, en el Perú se tiene al Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) y en Bolivia Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO), ambas experiencias han promovido la necesidad de comprender a los saberes ancestrales como un sistema de conocimientos en igualdad de condiciones que el conocimiento científico eurocéntrico.

En lo referido a saberes y cultura, los estudios abordan a las comunidades como parte de su vida cotidiana e interacción cultural son Mamani (1988), Greslou, Grillo, Moya, Rengifo, Rodríguez y Valladolid (1991), Claverías (1990) y (2004). En el campo de la revalorización de saberes: AGRUCO, 2000 y 2005; PRATEC, 1998; Toledo, 2005; Ministerio de

² Se debe mencionar que el estudio recibió financiamiento para la gestión 2019 y llevo a cabo en calidad de docente investigador del Instituto de Estudios Bolivianos, pero para darle continuidad en el 2020 se lo realizó con recursos propios esto por el compromiso con la comunidad y con las y los comunarios y comunarias que participaron en las entrevistas.

Educación, 2014. Lo metodológico ha recibido diferentes contribuciones provenientes de AGRUCO, 1993; Delgado, 1997; Delgado y Rist, 2016.

En cuanto a saberes y agua, se tienen una variedad de estudios, principalmente a nivel de Sudamérica, que abordan el agua en la visión andina: Greslou, 1984, 1988 y 1990; Grillo, 1988a, 1988b, 1994 y Ortega, 2017; las múltiples formas de presentarse del agua como viva y que da vida, como granizo y nieve, lluvia, río, laguna y ojos de agua: Rengifo, 1996; Apaza, 1998; Gomel, 2000 y Alarcón, 2009.

También se tienen estudios referidos a los rituales del agua que describen el caso peruano Valderrama y Escalante, 1988; Apaza, 1998, y en comunidades aymaras bolivianas: Paredes, 1920; Van der Berg, 1990; Rösing, 1996; Llanos, 2004; López y Ríos, 2000; Gil, 2009 y 2012. Un caso específico es el ritual de la crianza del agua que son abordados por Cáceres, 2000 en el sur andino peruano y Yapa, 2013 en Ecuador.

En la revalorización de saberes y tecnología para la conservación del agua, se tiene estudios en el sur peruano: Cáceres, 1984; Sánchez, 1986 y PRATEC, 1987. Sobre indicadores y señas relacionados con la lluvia: Chambi, 1987; Gomel, 2000 y Valladolid, 2009 y los referidos a prácticas socioambientales a nivel andino: Enríquez y Kessel, 1989 y en Bolivia: Perales, 2009; AGRUCO, 2009 y Ticona, 2018.

Representaciones, imaginarios y cosmovisiones

Según Moscovici la representación social es una modalidad particular de conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. “Es un corpus organizado de conocimiento y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación” (1979, p.11). Para Jodelet la representación social designa una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En sentido más amplio designa una forma de pensamiento social (2008). De este modo, al ser un corpus organizado de conocimiento y un pensamiento social requieren de una interpretación de los significados de los discursos, de los lenguajes y símbolos que constituyen la realidad social.

Jodelet (2007) menciona que en el estudio de las representaciones se debe esclarecer el imaginario. Castoriadis (2006) propone un punto de partida importante para entender lo imaginario, examinando la relación entre el ser humano, la sociedad y la psique que no puede existir uno sin las otras y viceversa. Como sugiere Vergara (2020) la ideología, cosmovisión y representación social pertenecen a cierto momento de lo imaginario, son sus productos y expresiones. “El imaginario social es referido habitualmente en ciencias sociales para designar las representaciones sociales encarnadas en las instituciones, y es usado habitualmente como sinónimo de mentalidad, cosmovisión, conciencia colectiva o ideología” (Randazzo, 2012, p. 78). Por lo que se articula lo imaginario con la cosmovisión dentro de las representaciones sociales.

La antropología interpretativa y simbólica planteada por Geertz sobre el énfasis en la cultura y el individuo, y en la cultura-naturaleza, en donde llegar a ser humano, es convertirse en un individuo y se llega a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales se forma, ordena, sustenta y dirige las vidas (Geertz, 2003). Como sugiere Castoriadis (2006) el símbolo presupone la capacidad de ver una cosa que ella no es, de verla otra, en asociación complementaria con el imaginario que tiene la facultad de poner una cosa y una relación que no existen, y, por otro lado, no se han dado a la percepción, y establece que es una raíz común la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen. Turner (1980) y (1981) hace énfasis en los símbolos y significados permiten comprender las representaciones como acciones discursivas, narrativas y prácticas. Según Turner (1980) el símbolo constituye la unidad más pequeña del ritual y conserva las propiedades específicas de la conducta del ritual. Los símbolos pueden ser objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual.

Mientras la cosmovisión hace referencia a la manera de cómo adquiere sentido el mundo (Kusch 1979); un sistema de ideas, relativamente congruentes, con el que tanto el grupo social como los individuos aprehenden el mundo (López, 1996); la manera total de ver el mundo o la manera total de apreciar el mundo (Mejía, 2005); un conjunto de valores principios y creencias que conforman lo que se considera “es el mundo” social, económico, político, moral, religioso (Vergara, 2020). A partir de lo mencionado los componentes de la

cosmovisión son las imágenes del mundo, las valoraciones de la vida y las orientaciones de la voluntad. Por ende, la cosmovisión es un saber connatural resultado de la relacionalidad ser humano-naturaleza, es la totalidad de los sucesos, son las experiencias y vivencias, una apreciación subjetiva individual y colectiva. Teniendo en cuenta que los imaginarios “...estructuran el edificio social en base a esquemas mentales socialmente construidos, que funcionan como sistema de interpretación, donde las significaciones imaginarias institucionalizadas cristalizan una percepción natural del mundo” (Randazzo, 2012, p. 92). Así como sucede en las culturas tradicionales la cosmovisión hace referencia a la forma de interpretar e interactuar con el mundo, por medio de procesos relacionales entre ser humano, colectividad y medio natural.

En la cosmovisión indígena se habla de una crianza mutua en la que el ser humano se asume como parte de la naturaleza, tiene una relación espiritual de respeto y reciprocidad con las demás formas de vida. En la cosmovisión andina asume que la concepción de vida entre los aymaras y quechuas se fundamenta en principios, uno de ellos es la complementariedad, la presencia de la oposición de una dualidad concebida como necesaria e imprescindible para generar vida y movimiento (Ministerio de Educación y Ministerio de Defensa Civil, 2015). En los aymaras se tiene la cosmovisión de la naturaleza como *Pachacentrica*, se tiene tres dimensiones de vida: la espiritual en donde se encuentran los seres espirituales (*Pachakamak*); la vida material: paisaje natural (*Pachamama*) y la vida social: ser humano-sociedad (*Pachaqamaña*); estos niveles se manifiestan en la vida cotidiana.

Es una relacionalidad entre el mundo material y el inmaterial, en donde todo está relacionado con todo lo que tiene espíritu: *Pachamama*, *achachilas*, *uywiris*, plantas, animales, espíritu de los lugares, entre otros. Por ende, se tiene una comprensión total de la realidad desde su multiplicidad y la crianza mutua. De acuerdo con Grillo (1994), la conversación, la reciprocidad de la comunidad humana con el agua es concebida como una persona viva y vivificante, para criar en comunión la vida. En el contexto de estudio se presentan representaciones y significados que tienen las y los individuos sobre el agua; en las prácticas culturales del agua se recurre al saber, a los símbolos y rituales en cuanto a su significado, su interpretación y puesta en escena, en este caso los rituales de la cultura del agua. En donde los saberes y conocimientos se re-crean socialmente mediante prácticas culturales, Bourdieu

(1972) las considera como cultura en movimiento: discursos y rituales. Bourdieu (1999) distingue la presencia de una cultura objetivada (campos y sus capitales específicos) y la cultura incorporada o interiorizada, ambas constituyen al *habitus* y se ponen en escena en forma de prácticas culturales.

Estrategia metodológica

El paradigma de investigación indígena se caracteriza por ser parte de una agenda social y política de descolonización y autodeterminación de los pueblos indígenas, basada en la cosmovisión y conocimientos indígenas. Esta descolonización implica comprender a la investigación como acción política, la cual se refiere a que toda forma de producción de conocimiento contiene un determinado proyecto político sea para dominar/liberar o reproducir/transformar. La cual se debe a que la investigación es un campo de poder, donde se puede elevar la voz o invisibilizar la voz de lxs investigados. Así como se produce conocimientos para dominar, también la investigación debe buscar la liberación y transformación.

Para llevar a cabo la experiencia se recurrió a la Investigación Participativa Revalorizadora (IPR) como método que posibilitó la recopilación de información y la interacción con los contextos de estudio. Es un enfoque metodológico de investigación que busca la participación de las/os actores sociales locales en la identificación y uso de tecnologías y prácticas que le sean útiles.

La IPR recurre a las percepciones que reflejan la cosmovisión de actores locales. En el entendido que parte de la naturaleza es también una construcción social. se diferencia de las otras por ese enfoque revalorizador, porque experimenta todos los contextos no únicamente lo ancestral. Aparte de recopilar los conocimientos ancestrales, también recoge la cosmovisión de actores sociales, por lo tanto, es cualitativa y cuantitativa (Tapia, 2016). Según Delgado y Rist (2016) su construcción se basa en la revalorización de los saberes y sabiduría indígena originaria. Parte de la revalorización de saberes, su historia, identidad; la participación de los actores locales (comunarios-campesinos), la comprensión de sus cosmovisiones y sistemas de vida (material, social, cultural, político y espiritual), su interrelación con su entorno.

Siendo su proceso metodológico participativo y dialógico que se inicia con la identificación de la tecnología, saber y conocimiento local; luego, la entrevista y diálogo comunitario (individual y grupal); la sistematización participativa mediante talleres y fichas revalorizadoras; la validación y complementación por parte de las y los actores sociales de la comunidad sobre la información registrada y sistematizada; y finalmente, la edición de la cartilla y su difusión.

Figura 1: Metodología para el proceso de revalorización



Fuente: Delgado, 2002.

El contexto de estudio fue determinado de acuerdo con los siguientes criterios: conocimiento, acceso y predisposición, siendo considerados el cantón de Colquencha ubicado en el Altiplano del departamento de La Paz. Luego se procedió a la identificación de informantes clave para realizar las entrevistas y trabajo de campo³.

³ Se realizaron alrededor de quince entrevistas individuales semi estructuradas a informantes clave cuyos atributos de selección fueron: disposición de tiempo, conocimiento sobre rituales, representaciones y prácticas

Representaciones, significados y prácticas locales del agua en Colquencha

La sexta sección municipal de la provincia Aroma, ubicada al Noroeste del departamento de La Paz, se puede acceder por la carretera interdepartamental La Paz-Oruro “recorriendo 55 Km. hasta la localidad de Vilaque, del cual se sigue el desvío del flanco derecho hasta llegar hasta el Municipio (14 Km. aproximadamente) a través de un camino secundario pavimentado hasta el cruce Machacamarca y Colquencha y de tierra. Se ubica entre los 16°52’ a 17°7’ de latitud sur y 68°17’ a 68°25’ de longitud oeste (Plan de Desarrollo Municipal, PDM de Colquencha, 2000).

Figura 2: Ubicación geográfica del cantón de Colquencha



Fuente: elaboración propia.

Esta sección municipal está integrada por los distritos de Marquiviri, Micaya, Nueva Esperanza de Machacamarca, Colquencha y Santiago de Llallagua. Se debe mencionar que Santiago de Llallagua en la actualidad no forma parte de la sección municipal, por disputas

del agua. En el trabajo de campo se realizaron estancias temporales de mediana y corta residencia en la cual se recopiló información mediante la observación y las notas de campo.

políticas internas. Marquirivi, Colquencha y Machacamarca conforman una unidad territorial comunitaria. Mientras que Micaya forma parte del municipio desde la década de los años 80. Al ser una unidad territorial colectiva: Colquencha, Marquirivi y Machacamarca su historia se remonta al periodo prehispánico, por lo que esta unidad se ha mantenido a lo largo del tiempo pese a las medidas coloniales y las políticas agrarias bolivianas: reducción y *m'ita* en la cual compraron sus títulos; en el periodo republicano emplearon sus títulos de composición para hacer frente a las políticas agrarias latifundistas, en el siglo XX después de la reforma agraria de 1952 y en 1976 iniciaron los trámites de reconocimiento como territorio comunal y propiedad colectiva.

En el caso de Micaya fue perviviendo como ayllu hasta finales del siglo XIX donde se produce la venta de sus tierras y su constitución en hacienda, en la Reforma Agraria de 1952 gracias a los juicios realizados por sus autoridades locales recuperaron su territorio y partir de los años 60 decidieron retornar a lo que eran antes, una comunidad.

El municipio de Colquencha se caracteriza por estar dentro de un ecosistema altiplánico, y está expuesto a mayores ocurrencias de sufrir eventos climáticos extremos, por ejemplo, las sequías y heladas, y en algunos casos el exceso de lluvias. En el caso de la sequía “perjudica y retrasa los rendimientos económicos en el municipio, puesto que se da en épocas en las que se realizan las actividades productivas como la siembra o durante el desarrollo de las plantas” (Plan de Desarrollo Municipal de Colquencha, PDM, 2000 y Plan Territorial de Desarrollo Integral de Colquencha, PTDI, 2016). El exceso de lluvias produce inundaciones que provocan la sobresaturación del suelo y la putrefacción de los cultivos, hecho que resulta perjudicial en épocas en que se acerca la cosecha (PDM, 2000 y PTDI, 2016), esta situación la vive con más frecuencia la comunidad de Machacamarca.

En lo referido a la estructura de autoridades, éstas se articulan en originario, sindical, vecinal e institucional municipal. Del corpus político hay que destacar la presencia de autoridades originarias. En el caso de Colquencha, para Sánchez (1994 citado por Iño, 2018), se halla organizado por el *Jilaqata* (autoridad comunal), como máxima autoridad en cada cantón.

Pero, de acuerdo con algunos comunarios, las autoridades se dividen en cargo mayores y menores; los mayores están destinados a los originarios y los menores a los agregados⁴.

En los originarios los cargos son rotativos y su elección se la realizan de la lista de sayañeros. La máxima autoridad es el *Apu Mallku-Mama T'alla* tiene la función de solucionar los problemas que se presentan en la comunidad y aún tiene la facultad de controlar la tierra y su producción. Por ejemplo, el funcionamiento de las *aynuqas* (tierras que se cultivan) en cuanto a la rotación de cultivos y descanso de la tierra. Esta autoridad es posesionada cada 24 de junio por razones de organización del ciclo agrícola.

En orden descendente se tienen otros cargos mayores como el *Apu Sullka Mallku-Sullka T'alla*, *Jach'a Paruku-Paruku T'alla*, elegidos igualmente de la lista de sayañeros (dueños de la tierra) y posesionados cada 24 de junio. Los otros cargos son *Jach'a Coronel Kupi-Coronel T'alla Kupi*, una de sus funciones es la de traer agua cuando hay sequia; *Jisk'a Coronel Kupi-Coronel T'alla Kupi* están encargados de hacer perdurar la fiesta, las tradiciones y costumbres⁵. Estas autoridades llegan a contribuir en el desarrollo del ciclo agrícola y son posesionados en la fiesta de Asunción (15 de agosto).

En los cargos de los agregados son elegidos de una lista de sayañeros, su duración es de un año y son posesionados cada primero de enero. El de mayor rango es el “*Jach'a T'ata-Jach'a Mama*; luego el *Sullka Justicia-Sullka Justicia T'alla*, *Jisk'a Paruku-Jisk'a Paruku T'alla* y los *Coroneles-Coroneles T'allas* (del lado izquierdo son dos), este último cargo es posesionado en la fiesta de Asunción”⁶, se debe mencionar que este cargo contribuye al ciclo agrícola y la producción en las *aynuqas*, porque colabora a los *Kamanas*⁷ y deben hacer cumplir los usos y costumbres en las fiestas y rituales. Una característica fundamental de

⁴ Según Iño (2012) la categoría de originario se refiere a los descendientes directos originales de las tierras de comunidad, los cuales tienen mayor responsabilidad en el paso de los cargos. Mientras que los agregados son los descendientes de indígenas de afuera que entraron en comunidades después de dejar sus comunidades originales por diversos factores. Su presencia en la comunidad será en calidad de subordinados a los originarios, con menor grado de responsabilidad comunitaria.

⁵ Entrevista comunario 8, 28, 11, 2019.

⁶ Entrevista comunario 9, 29, 11, 2019.

⁷ Es el responsable de cuidar y criar los cultivos ante las inclemencias climáticas como el granizo, sigue vigente con algunas variantes en cada comunidad aparecerá como *Yapukamani* o dentro de la estructura sindical como secretario de agricultura, como vocal, agente o alcalde campo. De acuerdo con Iño (2019) esta autoridad al ser responsable requiere de la dedicación y representa un valor social y simbólico, por el que deben pasar todos los comunarios, porque aún sigue siendo un cargo rotatorio y obligatorio.

dicho sistema es que los cargos son rotativos. Según Sánchez, para asumir el cargo de *Jilaqata*, la persona debe haber desempeñado otros cargos de menor jerarquía (alcalde comunal, *kamana*, postillón, etc.) (1994: 35 citado por Iño, 2018). El cambio de autoridades se realiza cada 24 de junio por razones de organización del ciclo agrícola.

En el municipio de Colquencha según Iño (2018) se puede identificar cuatro sectores productivos:

- i) Producción agrícola, centrada en cultivos de *sata* (papa), *tultu* (cebada), *phawa* (quinua), cañahua, papalisa, isaño y hortalizas en invernaderos, la cual está destinada al autoconsumo de la población, siendo la papa el cultivo de mayor importancia económica. “La producción agrícola del municipio en un 80% esta destina exclusivamente al autoconsumo y un 20% a la comercialización” (PDM, 2010: 109). El sistema de producción en el municipio es semi-intensivo, el uso del tractor es para el cultivo en áreas planas.
- ii) Producción pecuaria, se destaca el ganado vacuno y ovino; el 75.8% de las familias se dedica a la crianza del ganado vacuno. La comunidad de Machacamarca se dedica más a este sector productivo, alrededor de un 83% del total de las familias realiza la crianza de ganado lechero, por ello, cuentan con la Asociación Integral de Mujeres Productores de Leche de Machacamarca (AIMPROLEM), que realiza el acopio de leche y producción de derivados lácteos, queso y yogurt, principalmente para el consumo interno.
- iii) Producción minera, principalmente es la explotación de piedra caliza en los distritos de Colquencha y Marquirivi. Mientras que en Micaya la explotación de arcilla está destinada a la producción cerámica, actualmente cuenta con un Centro Integral de Formación y Desarrollo Micaya, permitiendo se inicie una actividad productiva centrada en la producción artesanal de cerámicas.
- iv) Producción social de saberes y conocimientos locales, está última responde a la presencia en los distritos municipales de prácticas socioeducativas ligadas al sistema de vida el *ayllu*, por ejemplo, la propiedad colectiva, el sistema *aynuqa*, fiestas y rituales agrícolas, estructura de autoridades originarias, uso y práctica de

indicadores naturales, el cargo de *kamana* y/o *kamani*, percepciones orientadas a la humanización y personificación de los fenómenos climatológicos, entre otros.

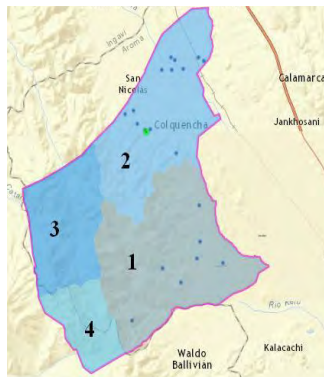
Caracterización de los recursos hídricos

La red hidrográfica de la sección forma parte de la cuenca cerrada del Altiplano, presenta tres microcuencas: al sudeste del municipio formado por los ríos *Parka* que desemboca en el río *Katawi*, al oeste la serranía que forma el río *Jacha Jawira* (Río grande) que desemboca en el río *Katari* y al norte en la pampa de Machacamamarca el río *Waka Karani* (también llamado río Lora) que se extiende hacia la comunidad de Collana.

Los recursos hídricos con los que cuenta el municipio de Colquenchá, se diversifica en microcuencas, ríos, aguas subterráneas y lagunas. Las fuentes de agua superficiales como son: las cuencas, microcuencas y ríos. Colquenchá está comprendido dentro de la cuenca endorreica, en un sistema que corresponde a la cuenca del Lago Titicaca se distinguen 4 microcuencas:

- Cuenca 1: Río Kheto 35% del territorio municipal.
- Cuenca 2: Naciente del Río Jacha Jawira 30% del territorio municipal. Ubicado al oeste la serranía que forma la microcuenca del río *Jacha Jawira*, que desemboca en río *Katari*.
- Cuenca 3: Río Catavi 20% del territorio municipal. Ubicado al sudeste la microcuenca del río *Parka*, que desemboca en el río *Katawi*.
- Cuenca 4: Río Pontesuelo 15% del territorio.

Figura 3: Microcuencas del municipio de Colquenchá



Fuente: PTDI, 2016.

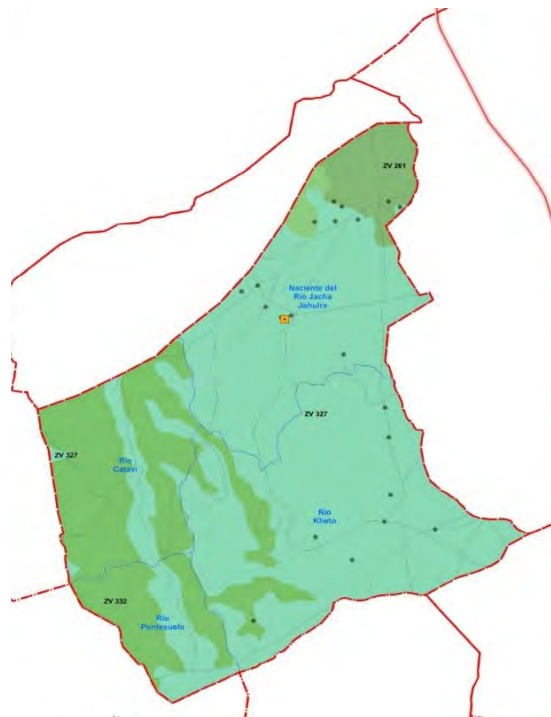
En el municipio pocos ríos presentan caudal permanente, destacando entre ellos los ríos Lora, Achoco, Pampajasi del Cantón Santiago de Llagua presentan un flujo medianamente significativo, los principales ríos del Municipio son los siguientes:

Tabla 1. Principales ríos en Colquenchá

CANTON	NOMBRE	UBICACIÓN	TIPO
COLQUENCHÁ	Río Seco	Pueblo	Temporal
	Jacha Jawira	Pampa	Temporal
	Paloma	Este, serranía	Permanente
	Llapaca	Este, serranía	Permanente
	Khewani	Sud este, serranía	Permanente

Fuente: elaboración en base a PDM, 2010.

Figura 4: Principales ríos en Colquenchá



Fuente: PTDI, 2016.

También se tienen fuentes de aguas subterráneas que son pozos superficiales o profundos y vertientes:

- Vertientes: en el municipio se encuentran en las serranías y en las laderas de los cerros, las mismas son utilizadas principalmente para consumo humano y consumo animal.
- Pozos superficiales y profundos: los pozos con mayor potencial se encuentran en el cantón Machacamarca, donde los pozos superficiales se encuentran a un nivel que varía desde 2 a 8 metros de profundidad y los pozos profundos que varían de 40 a 80 metros de profundidad.

Además, se ha registrado la presencia de lagunas y *qhuthañas* (laguna artificial pequeña), las lagunas: en el municipio existe una laguna permanente que esa ubicada en el cantón Santiago de Llallagua y la comunidad Achoco el uso que se le da es principalmente para consumo animal.

Las principales fuentes de agua que se tienen para el consumo humano provienen del bombeo de vertientes y para el ganado de ríos y vertientes. Se tiene la organización comunal para el manejo del agua que está a cargo de la Empresa Pública de Servicio de Agua Potable de Colquencha.

Tabla 2. Principales fuentes de agua para consumo humano

Cantón Colquencha	Nº Familias	Fuente de Agua
Centro, Pantipantini, Ticuyo, Esperanza, Chojñacota, Chijipampa, Villa Florida	550	Vertiente (Richupani - Huajarapila) Sistema de bombeo
Villa Ramírez	17	Vertiente

Fuente: elaboración propia.

Tabla 3. Principales fuentes de agua para consumo de Ganado

Cantón Colquencha	Nº Familias	Fuente de Agua	Tipo de Ganado
Centro, Pantipantini, Ticuyo, Esperanza, Chojñacota, Chijipampa, Villa Florida	550	Río y vertientes	Bovino, ovino
Villa Ramírez	17	Vertiente	Bovino, ovino

Fuente: elaboración propia.

En relación con el apoyo a la producción, una limitación importante en el municipio es la falta de infraestructura como atajados, sistemas de riego tradicional y tecnificado, represas para el aprovechamiento óptimo de los escasos recursos hídricos disponibles.

Representaciones y significados del agua

Los estudios reflejan la presencia de saberes y conocimientos sobre el agua como ser vivo o persona (Kessel y Enriques, 2000). Son los “uywires y pukaras, las lagunas y las fuentes de agua, la casa y la chacra, son como personas: reciben un trato respetuoso y cariñoso. Se les agradece sus bondades, se les adorna y se les ofrece regalos, ofrendas y libaciones...” (Kessel, 2003, p. 29). Como ser divino proviene de los cielos, de la naturaleza; es una deidad que requiere pago, agradecimiento y retribución, por ejemplo, solicitudes del agua en forma de lluvia; y se manifiesta de diferentes formas.

Según Grillo (1991) en la visión andina el agua es un ser vivo y es también un ser vivificante que fecunda a la tierra año tras año, engendrando el verdor y el florecimiento de la vida en el *Pacha* local, en el paisaje local, en las circunstancias específicas de cada año. “Como todas las personas naturales, el agua se cría en el mundo andino” (Apaza, 1998, p. 18). Por ejemplo, articula y anima el universo, provee de vida fecunda a la tierra, es diversos y se cría con respeto y cariño, es bueno para la producción y subsistencia del ser humano y es malo porque trae también desastres.

Tabla 4. Representación del agua en el mundo andino el caso de Colquencha

Ser divino			Como ser vivo			
Proviene de los cielos, de la naturaleza	Es una deidad. Pago, agradecimiento y retribución. Solicitudes del agua en forma de lluvia.	Presencia de diferentes formas del agua.	Articulación animal con el universo.	Provee de vida, fecunda la tierra.	Es diverso y se cría con respeto y cariño.	Es bueno para la producción y subsistencia del ser humano. Es malo porque trae también desastres.
Se asocia con Dios y con la <i>Pachamama</i> (Madre Tierra)	Se hacen rituales de cosecha de agua cuando existe sequía.	Existen una variedad de aguas que los comunarios identifican	Sirve para los humanos y animales	El agua es vida para producir vida	Existe respeto y valoración del agua	Se encuentra más como un benefactor porque permite el consumo humano, animal y para la producción agrícola

Fuente: elaboración propia.

En Colquencha se tiene la representación del agua como vida “es vida nos sirve para los humanos para los animales por eso es vida para nosotros.”⁸ “El agua es vida, sin ella no existiría nada, pero nosotros no cuidamos el agua como debe ser”⁹. “El agua significa vida para el ser humano, para los animales y nuestros productos, sin agua no hay vida. El agua es un ser vivo”¹⁰.

Por lo que hay una variedad y formas de aguas, cada una tiene cualidades y defectos propios. Por ejemplo, *Quta Mama* es la deidad del lago juntamente con sus acompañantes (diversidad de peces, sapos, rana, totora, llachus y otros animales y plantas) (Apaza, 1998:18). Los *Uma jalsus* (manantiales), *Uma irpa* (riego), *Gloria Qarpa* (la lluvia), *Qenayu* (nubes), *Chhijchi* (granizo), *Jawiras* (ríos), *Thaya* (viento) y *Juiphi* (helada). Por ejemplo, Van der Berg (1990) recoge que en Corpa (Ingavi, La Paz, Bolivia) distinguen tres tipos de agua de las cumbres: una de lluvia (la más dulce), otra de nevada (la más salada) y otra de granizo (llamada “agua mineral”), y que hay que tener cuidado de no equivocarse al recogerla si no queremos obtener efectos nefastos no deseados.

Tabla 5. Diversas formas y variedades del agua en Colquencha

<i>Mama Quta</i> (Madre Lago)	Su representación se asienta el Lago Titicaca como <i>Mama Quta</i> , por ejemplo, en el ritual del estrangulamiento del zorro, cuando el zorro orienta su mirada hacia el Lago Titicaca significa que habrá una buena época de lluvia. “El Lago Titicaca más que todo de ese lado proviene la lluvia.”
<i>Uma jalsus</i> (manantiales)	Existen algunas vertientes de agua que no se emplean para el consumo humano y animal
<i>Uma irpa</i> (riego)	No se ha registrado. Ha excepción en los huertos ecológicos.
<i>Gloria Qarpa</i> (la lluvia)	Representa un aliado para la buena producción agrícola.
<i>Qenayu</i> (nubes)	No se ha registrado.
<i>Chhijchi</i> (granizo)	Representa y es concebido como un ser vivo que daña la producción agrícola, por ejemplo, el <i>kamana</i> debe defender de esta variedad de agua.
<i>Jawiras</i> (ríos)	Existen varios ríos en Colquencha que se emplean para el ganado. Venas de la vida.
<i>Thaya</i> (viento)	No se registró.
<i>Juiphi</i> (helada)	Es representado como <i>Isaku</i> , que ataca a las cosechas, los <i>kamanas</i> deben defender de fenómeno climatológico.

Fuente: elaboración propia.

⁸ Entrevista comunario 1, 24, 08, 2019.

⁹ Entrevista comunario 2, 25, 08, 2019.

¹⁰ Entrevista comunaria 10 SM, 09, 07, 2020.

Los ríos (*Jawiras*) aparecen con varios significados, por ejemplo, son las venas de la vida porque posibilitan el consumo de agua de los ganado vacuno, camélido y ovejuno; y tiempos de helada permiten transformar la papa en chuño y tunta.

Los ríos para Colquencha son ríos que fluyen y que se conectan con otros ríos, en tiempo de lluvia: el agua se estanca entonces sirve para tomen agua los ganados. En tiempo de helada: sirve para hacer tunta en el municipio de Colquencha y para el municipio tiene un significado como si fuera una vena de vida¹¹.

Los ríos son los transportadores del agua tanto para consumo, lavado y para la agricultura¹².

También los ríos se constituyen en patrimonio comunal que debe conversarse para la sostenibilidad de la vida. “Es un patrimonio común que es de todo el pueblo, de la sociedad y tenemos que conservarlo para que los ríos tengan un largo plazo, para que la generación que viene pueda disfrutar de los beneficios de los ríos las vertientes y las lagunas”¹³.

Figura 5: Río Jacha Jawira



Foto: PDM, 2000.

Gloria qarpa y uma en la producción agrícola

Las actividades agrícolas y pecuarias dependen directamente de la temporada de lluvias que se generan en los meses de octubre, noviembre y diciembre, y coincide con la época de siembra. Para el ciclo agrícola 2016-2017 la temporada de lluvias según los productores, se

¹¹ Entrevista comunaria 10 SM, 09, 07, 2020.

¹² Entrevista comunario 11, 22, 07, 2020.

¹³ Entrevista comunaria 10 SM, 09, 07, 2020.

retrasó y tuvieron que sembrar papa en *qh'ipa sata* (al principio del mes de diciembre), lo cual evidencia que el cambio climático está empezando a afectar los sistemas productivos. Por ejemplo, la siembra de la cebada como forraje o como grano está determinada por la época de lluvia en la zona, esto nos quiere decir que si las lluvias se adelantan se siembra cebada para grano, de lo contrario si las lluvias se atrasan se siembra cebada para forraje. Desde hace cinco años atrás, la gente empieza a notar y percibir cambios en el comportamiento del clima, cambios como ser: lluvias que se prolongan hasta el mes de mayo (época de cosecha), y también el retraso de estas hasta el mes de diciembre, por lo que, tienen que recurrir a los tiempos de producción: *nayra*, *taypi* y *qh'ipa sata*. El análisis de las entrevistas muestra que el efecto del cambio climático está alterando la época de lluvias registrándose sequías para la época de siembra y exceso de lluvia para la época de cosecha, esta situación está alterando los medios de vida de los comunarios. Otro aspecto que emerge es la representación del agua como un ser vivo que la naturaleza ofrece y que permite la sostenibilidad de la vida. Por ello se aprecia una reciprocidad en el ciclo productivo, es este caso el agua posibilita una buena cosecha.

Para los pueblos indígenas el agua es un ser vivo, en el cual lo respetan para merecer sus beneficios, para manejar la agricultura y así tener buena cosecha¹⁴.

El agua es un ser vivo importante que la naturaleza nos regala¹⁵.

Como también de la subsistencia y para el consumo diario, en Colquencha y de manera general en el altiplano es limitado y por lo general no abastece las necesidades de las principales actividades humanas.

El agua se usa en el consumo humano, también se usa para el consumo animal y el riego de carpas solares¹⁶.

¹⁴ Entrevista comunaria 10 SM, 09, 07, 2020.

¹⁵ Entrevista comunario 11, 22, 07, 2020.

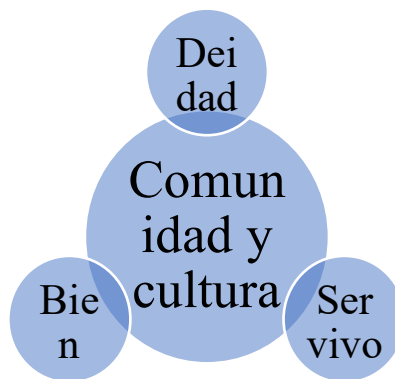
¹⁶ Entrevista comunario 11, 22, 07, 2020.

Usamos para cocinar nuestra comida, lavar ropas, para construir casas, hacer abobes, etc. también lo usamos para regar lechugas, cebollas, habas, acelgas, etc. No usamos para regar papa mi cebada¹⁷.

El agua es lo primero, sin agua no hay vida y también nos sirve para preparar nuestros alimentos, hacer limpiezas y otros. En pocas palabras el agua es vida¹⁸.

De esta forma, se puede apreciar que en Colquencha hay una lógica de comprender al agua como un “patrimonio comunitario” que tiene su presencia como ser vivo y una deidad, por lo que se tienen nociones de relacionalidad basadas en el respeto, reciprocidad en el marco de la comunidad de vida. Como sugiere Bustamante (2017) el agua como “bien común” es el retorno a una convivencia con el agua y una relación diferente con las fuentes de agua, más ética y responsable y que no se base en la idea del dominio, la explotación y la apropiación. Para Salazar (2017) se debe cultivar para encarnar esos principios como personas en comunidades que conviven con el agua. Entre ellos destaca la actitud de respeto hacia todo lo que constituye el mundo común.

Figura 6: Comunidad del agua y sostenibilidad de la vida



Elaboración propia.

¹⁷ Entrevista comunario 12 NM, 09, 07, 2020.

¹⁸ Entrevista comunario 12 NM, 09, 07, 2020.

La sostenibilidad de la vida está ligada a la vida social que es la relacionalidad sociedad-naturaleza mediante formas de organización social, las relaciones sociales intra e interculturales, los procesos de reciprocidad y solidaridad, las relaciones de parentesco, las responsabilidades. A la vida cultural-espiritual es la relacionalidad entre seres espirituales-naturaleza-sociedad, por ejemplo, el concepto de vida, la sabiduría, la tecnología y conocimientos, las leyendas, mitos, rituales, religiosidad, costumbres, historia, educación, derechos y leyes, normas éticas, la música y las festividades. En este sentido, las prácticas culturales expresan la presencia de saberes y conocimientos, en este caso relacionados al ambiente y lo ecológico. Y a la vida material es el medio natural, el ambiente y el ecosistema donde se posibilita la producción y reproducción de la vida, en el caso de las comunidades indígenas y campesinas es el manejo de los sistemas productivos, las formas de trabajo y la gestión del territorio en un sentido ético de reciprocidad, respeto y cariño.

Rituales del agua

Kessel y Condori (1992) mencionan que cuando no llueve, los comuneros recurren al pozo de las lluvias, sacan las ranas con agua del mismo pozo y las llevan en procesión, hasta el lugar donde no llueve. Allí las dejan hasta que empiecen las lluvias. Se tiene registrado el pedido a *Quta*, por ejemplo, en Colquencha en el mes de noviembre acuden al cerro *Qullu Llallagua* para pedir agua y lluvia. Aquí se aprecia lo que Turner (1980) denomina al ritual como una conducta formal relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas.

Según Grillo “en muchos lugares de los andes, cuando las lluvias se atrasan demasiado, se hace ofrendas especiales para llamar a la lluvia con agua de mar o con agua de *puquios* grandes que no se secan nunca” (1994, p. 138). En Colquencha se realiza la cosecha de agua cuando no llueve, una delegación con un maestro y misa dulce recolectan agua del cerro *Qullu Llallagua* para ser llevada a las *aynuqas*:

Se va al cerro donde sale agua, se hace pasar una mesa, se trae a las *aynuqas* para que llueva; asimismo, los angelitos que acompañan al *Kamana* deben de rezar para

pedir lluvia y tocar el *pululu* (especie de silbato hecho de calabaza) para llamar a la lluvia¹⁹.

Puede ser una autoridad originaria, el maestro o kamana que debe ir a traer agua de *uma jalsu*, en tiempo de siembra, en tiempo de producción cuando ya no llueve en tiempos de sequía²⁰.

Se va en ayunas al cerro Parka donde está goteando se ora y luego se *k'oacha* (acto de reciprocidad a la *Pachamama*/Madre Tierra) y se *ch'alla* (rociar con licor) a los sembradíos y se pone en el Calvario. Al traer esa agua, no se hace pillar con la graniza, cuando nos pilla nos quita...antiguamente se hacía con niños huérfanos de 2 a 6 años parejita...²¹.

Van a traer agua a vertientes que sean de agua natural y de una que nunca se seque²².

Otros testimonios mencionan que los encargados de traer agua de lluvia de los pozos en los cerros son los Coroneles que deben ir en la mañana al Cerro para cosechar el agua, llevar a las *aynuqas* para que el *Kamana* se encargue de colocar en los surcos. Según uno de los entrevistados, los “coroneles deben traer el agua sin mirar atrás y sin pasar los ríos, porque esa bendición se le puede quitar...cuando estas trayendo el *uma jalsu* (agua de manantial) y te pesca la lluvia, nuevamente tienes que retornar al cerro, porque la bendición te ha quitado”²³.

Los coroneles junto con un maestro (*Yatiri*) buscan de donde traer agua, hay varias vertientes, el maestro debe conocer de qué vertiente llevar, por ejemplo, debe saber diferenciar las aguas de manantial, de granizo y de helada, siendo la de manantial que sirve para la cosecha de agua y posterior crianza, ritual que se realiza en la primera semana de diciembre. Los encargados hacen ayuno y rezan antes de iniciar el recorrido que implica muchas horas que se inician en la madrugada, porque deben dirigirse a buscar agua de vertiente en los cerros a

¹⁹ Entrevista 3, 31, 08, 2019.

²⁰ Entrevista 4, 1, 09, 2019.

²¹ Entrevista 5, 8, 09, 2019.

²² Entrevista 6, 9, 09, 2019.

²³ Entrevista 7, 10, 09, 2019.

los que su acceso es difícil. Una vez que se llega al pozo para sacar y llevar el agua realizan oraciones, piden permiso con alcohol y coca, hacen pasar una *misa dulce* (ofrenda con coca, cigarrillo, dulces, grasa de llama) y *wilancha* (rociar con sangre) con la sangre de llamas para que *Mama Quta* y la *Pachamama* les brinden el permiso y bendición; luego recogen el agua en una olla de barro bien tapada.

En su descenso y retorno a la parcela, no deben mirar atrás ni deben pasar ríos, porque se quitaría la bendición si se cruzan con un río el maestro hace un puente de coca para que le siga las nubes y llevar la cosecha de agua. Una vez que están en la planicie se dirigen a las *aynuqas* de los *Kamanas*, esta autoridad es la encargada del cuidado y crianza de los cultivos de papa, quinua y cebada, los recibe en su novena (calvario) con rezos y con su *walqipu/ch'uspa* (bolsa pequeña usada por los hombres para llevar coca) va diciendo “jawilla, jawilla” (dar la bienvenida a la bendición), una vez recibida la olla de barro en compañía del maestro se va vertiendo en el sembradío para que llueva, es decir donde se echa el agua cosechada la lluvia tiene que caer, porque inmediatamente aparecen las nubes.

También se sigue practicando el llanto de los sapos, los cuales son llevados a la comunidad para que atraigan la lluvia. “Cuando se hacía llegar el sapito, *juq'ullu* (cría del sapo con la lluvia) entonces la lluvia caía”²⁴. Según los entrevistados el llanto de los sapitos es una especie de ruego y suplica para que llueva, en donde *Mama Quta* se apiada de ellos y envía la lluvia para que no sufran.

Finalmente, en la Empresa Pública de Servicio de Agua Potable de Colquencha la mesa directiva realizan una ofrenda en el lugar de “estanque de agua” esto lo realizan el 1ro de agosto.

Para que no se sequen las vertientes, para se mantenga hay que poner como una *waxt'a* (ofrenda que se da a la *Pachamama* y a dioses sagrados), en el cual se le pone el primer huevo de la gallina, eso se guarda para poner a la vertiente y eso hay que hacer *waxt'ar* cada año, según al directorio que cada año se cambian para que no se sequen²⁵.

²⁴ Entrevista comunario 13 PC, 15, 11, 2019.

²⁵ Entrevista comunaria 10 SM, 09, 07, 2020.

Práctica local de gestión comunitaria: Empresa Pública de Servicio de Agua Potable de Colquencha

La Empresa Pública de Servicio de Agua Potable de Colquencha (EPSAC) tiene su origen en 1979 cuando autoridades municipales y sindicales juntamente con la población se organizaron para captar agua potable en Colquencha. De acuerdo con Chambilla (2017) en las comunidades altiplánicas de La Paz, las actividades de gestión del agua para riego estaban organizadas y normadas por autoridades locales tradicionales, el riego comunitario campesino fue el predominante.

Las personas que impulsaron a hacer este proyecto fuimos el Sr. Benjamín Ajata, Timoteo Huaranca, Prudencio Huaranca y Domingo Merma, obra ejecutada por el primer directorio de 1980-1981: señor presidente Rufino Churqui, secretario: Walter Huaranca, Tesorero: Agustín Sirpa, Vocales: Santiago Churqui, Víctor Huchani y Florentino Huanca, Técnico CORDEPAZ: Ing. Julio Lavadenz Núñez, Técnico CARE: Ing. Jorge León Davalos. Obra realizada en gestión del Alcalde Municipal Señor Prudencio Choquehuanca Constructor: Sr. Cristóbal Mamani. Obra que fue entregada en 1984 nosotros fuimos las personas que impulsamos a tener agua en esta población porque ya éramos una localidad y también por los peligros que ocurrían constante en los pozos²⁶.

En el 2004 obtuvieron su personería jurídica para darle continuidad a las labores y actividades de la comunidad de “cuidar el agua”:

Fermín Ajno Fernández y Moisés Ajata y otras personas más del directorio que han documentado con su personería jurídica y por eso lo nombraron EPSAC de Colquencha) ...las razones fueron para tener más apoyo y para tramitar o pedir ayuda para que no nos falte el agua en la población, pedir ayuda al gobierno municipal²⁷.

²⁶ Entrevista comunario 14 PH, 14, 06, 2020.

²⁷ Entrevista comunaria 10 SM, 09, 07, 2020.

La empresa EPSAC inicio como una entidad de cuidar el agua ya teniendo una directiva con los representantes de las comunidades²⁸.

Figura 7: Estanque de agua



Foto: Marcelino Ajno, 11, 07, 2020.

La forma de organización de EPSAC es público comunitario: porque es una empresa que tiene una directiva que se elige cada año, y comunitario: porque su forma de organización y los trabajos son comunales, por ejemplo, ampliación, limpieza de tanques y de redes de tubería es trabajada por toda la comunidad. Chambilla (2017) menciona que son formas de organización que cuentan con un directorio, con estatutos orgánicos y reglamentos internos, con derechos y obligaciones, con libro de actas, etc., con fines de distribución y mantenimiento del sistema de riego y el cumplimiento del ejercicio de los derechos de agua. En el caso de la directiva su lógica se centra en el servicio y no hay remuneración. Por lo que se aprecia el *Thakhi* (camino) en la empresa que cumplen las y los comunarios de las tres zonas de Colquencha asumiendo los cargos y tareas de la directiva, las reuniones y rituales, así como las labores y servicios que deben realizar durante su paso por la directiva.

Su estructura de funcionamiento cuenta con un directorio integrada por un presidente, vicepresidente, secretario de actas, tesorero, vocales y encargados de los predios, los cuales son elegidos de acuerdo con una lista de las tres zonas de Colquencha, de los cuales se eligen a los representantes zonales, su cargo dura un año, específicamente son posicionados en el mes de enero.

²⁸ Entrevista comunaria 15, 11, 07, 2020.

Nos organizamos como ser elegimos un directorio para que sean responsables del agua para que no nos haga faltar a la comunidad mediante de la comunidad y por zonas nos elegimos un cuidador de agua potable...Es un año de gestión y entonces también es según de personas que ya gozan de agua hay antiguos y nuevos y según a eso es elegido de las personas del directorio por la lista²⁹.

Ellos son nombrados de cada zona de acuerdo con la lista de usuarios, su cargo de duración es de un año. Y su función es de controlar el mal uso del agua y arreglar algunos fallos o fugas de agua y realizar nuevas instalaciones de agua³⁰.

Todo esto se elige de acuerdo con la edad y la experiencia que tuvieron en otros cargos³¹.

Una de sus principales tareas de EPSAC es velar por el acceso al agua: “Para la obtención de agua en esta población nuestros abuelos trabajaron para traer agua a la población porque era de paso una localidad y decían que debíamos tener agua domiciliaria”³². Los servicios que ofrece: son garantizar el agua potable a domicilio, mantenimiento de las tuberías, limpieza de tanques y purificación del agua, instalaciones domiciliarias, cambios de cañerías, cobro de servicio de agua 5 Bs.

Figura 8: Conexión de agua en Taracollo



Foto: Fémina Churqui, 11, 07, 2020.

Durante la presidencia de Evo Morales se ha venido implementando los programas “Mi Agua I, II y III”, en el caso de Colquencha llegaron a beneficiarse con “Mi Agua I y II” que se destinó a la ampliación de tanques y el mejoramiento de las conexiones. “Si hemos tenido

²⁹ Entrevista comunaria 10 SM, 09, 07, 2020.

³⁰ Entrevista comunaria 15, 11, 07, 2020.

³¹ Entrevista comunario 12 NM, 09, 07, 2020.

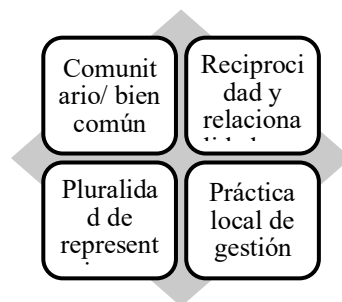
³² Entrevista comunario 14 PH, 14, 06, 2020.

‘Mi agua I y II’ en lo cual se amplió más tanques de las venas de los ríos y de las vertientes y de ese modo tenemos más tanques potables gracias al expresidente el hermano Evo Morales Ayma”³³.

El agua es proveniente del tanque que está ubicado en el lugar de Taracollo este tanque antes abastecía a toda la población, ahora ya se hicieron otro tanque que está ubicado en el lugar de la antena este tanque abastece a las zonas de abajo como son Chijipampa, Flor Belén, Florida, Nuevo Amanecer³⁴.

Este es el panorama que se tiene de las representaciones del agua en comunidades aymaras. En ellas se puede apreciar su representación, significador y prácticas locales de organización comunal para la gestión del agua. Lo mencionado permiten comprender la presencia de comunidades de agua en Colquencha, según Salazar (2017) las comunidades de agua son las diferentes manifestaciones del agua (ríos, pujuys, presas (qochas), lagunas, estanques y otros) para emprender acciones de crianza y aprovechamiento, cuidado y remediación cuando sea pertinente. El valor de la comunidad reconoce que el agua se une como componente activo de la comunidad de la Madre Tierra ofreciéndonos el horizonte de un mundo común. La convivencia con el agua se vive en comunidad como una mutua crianza que expresa la reciprocidad que los humanos le debemos.

Figura 9: Comunidades de agua en Colquencha



Elaboración propia.

³³ Entrevista comunaria 10 SM, 09, 07, 2020.

³⁴ Entrevista comunario 14 PH, 14, 06, 2020.

Conclusiones

En el estudio presentado se abordó la representación social del agua, la cual fue desde los significados de los discursos narrativos de sujetos sociales, desde los simbolismos sociales de los rituales y las prácticas culturales del agua. Teniendo en cuenta que el sujeto social es productor de sentidos, de discursos, de prácticas y reproductor de esquemas mentales. De este modo, las representaciones, imaginarios y cosmovisiones preconfiguran la realidad social mediante los esquemas mentales y símbolos socialmente elaborados, en los discursos de los sujetos sociales y grupos (actor/autor), en el acto de pensamiento (signo/símbolo): simbolismo social y eficacia conductual, una imagen: figura/imaginación, comportamiento/prácticas sociales en un determinado espacio simbolizado, donde se interpretan las significaciones y percepciones del mundo, es decir la producción social de los imaginarios.

Es por ello, que se ha recurrido al dialogo de saberes para dilucidar en esos saberes y conocimientos narrativas discursivas sobre las distintas representaciones y significados del agua entre ellos se ha podido dilucidar al agua como patrimonio comunitario y de “bien común”. Por lo tanto, se puede apreciar una cultura del agua basada en el cuidado, reciprocidad y de convivencia. Es decir, hay una lógica de complementariedad y relacionalidad ser humano-agua que hace evidente en los rituales y prácticas locales de gestión del agua.

También hay una pluralidad de significados del agua que es la personificación como ser vivo y como ser divino; las múltiples representaciones del agua como *Quta Mama*, *Uma jalsus* (manantiales), *Uma irpa* (riego), *Gloria Qarpa* (la lluvia), *Qenayu* (nubes), *Chhijchi* (granizo), *Jawiras* (ríos) y *Juiphi* (helada). Esto muestra que existe una convivencia armoniosa con el agua por su reconocimiento de las distintas formas de representaciones y manifestaciones que se tienen en Colquencha.

En lo referido a los rituales se puede distinguir la cosecha y crianza del agua en tiempos de sequía, por ejemplo, la cosecha de agua de manantial de lugares sagrados hacia las parcelas evidencia una relacionalidad de crianza mutua entre seres humanos y agua que se basa en el respeto y cariño, presente en el pedido de permiso para sacar el agua: el pago y retribución.

Por ello se llega a personificar al agua para establecer una relación de respeto y cariño, este último expresa una interacción afectiva.

Respecto a la práctica local de gestión del agua se ha podido recopilar como se fue gestando esta iniciativa comunitaria que surgió con la necesidad de ofrecer el servicio de agua potable a las zonas y comunidades del cantón de Colquencha. El funcionamiento de EPSAC se establece bajo la lógica del *thakhi* que deben cumplir las y los comunarios/as asumiendo los cargos de la directiva, las funciones y tareas que deben desempeñar a largo de un año en pro de garantizar el acceso al agua potable.

Para finalizar, el estudio busca abrir horizontes de investigación co-participativa desde la perspectiva del dialogo de saberes, lo intra e intercultural, aspecto que fue enfatizado en la investigación que se centró en la revalorización de las representaciones y significados del agua en comunidades aymaras desde el enfoque cualitativo. Teniendo en cuenta que el dialogo de saberes permite reconocer y visibilizar la pluralidad de saberes y conocimientos locales que permiten comprender la realidad desde la vida cotidiana. Una forma de promover su vigencia y presencia en los sistemas de conocimientos tradicionales es su revalorización y articulación sin prejuicios, complacencias o subordinaciones.

La aplicación de la investigación participativa revalorizadora posibilita recurrir a la vida cotidiana como el espacio de interacción social donde se puede estudiar, analizar y comprender la realidad sociocultural y ambiental en tiempo y espacio desde la perspectiva, visión y vivencia de las y los actores sociales, es decir, se asume que la realidad es compleja y tiene diferentes niveles y formas de vida que se articulan: material, espiritual y social. La investigación participativa revalorizadora recurre a las percepciones que reflejan la cosmovisión de actores locales en el entendido que parte de la naturaleza es también una construcción social.

Bibliografía

- Agroecología Universidad de Cochabamba, AGRUCO (1993). Políticas y gestión de la investigación (fase V). Cochabamba.
- AGRUCO (2000). *Políticas y estrategia de la investigación en agroecología y revalorización del saber local*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.
- AGRUCO (2005). Experiencias Colectivas de las Comunidades: Revalorización de la Sabiduría de los Pueblos Indígena Originarios de Los Andes. Cochabamba: AGRUCO-UMSS, COMPAS. CD Multimedia Interactivo.
- AGRUCO (2009). Revalorización del poder local para la gestión sostenible del agua en el Municipio Originario Uru Chipaya (Departamento de Oruro, Bolivia). En J. Llosa, E. Paajares y O. Toro (eds.) *Cambio climático, crisis del agua y adaptación en las montañas andinas. Reflexión, denuncia y propuesta desde los Andes* (pp. 181- 206). Lima: Red Ambiental Peruana.
- Alarcón, E. (2009). El agua fuente de vida y comunidad. En *El Agua, un Don de la Vida para los Pueblos Indígenas Una investigación con cinco casos sobre la realidad del agua* (pp. 8-51). La Paz: Pacto de Unidad, Coordinadora de Organizaciones Indígenas, Campesinas y Comunidades Interculturales de Bolivia.
- Altieri, M. y Merrick, L. (1987). In situ conservation of Crop Genetic Resources Through. Maintenance of Traditional Farming Systems. *Economic Botany* 4(1), 86-96.
- Apaza, J. (1998). Conversación ritual entre las familias del agua, y los miembros de la comunidad humana en Conima y Tilali. En *La Crianza Mutua en las Comunidades Aymaras* (pp. 11-45). Puno: Asociación Chuyma de Apoyo Rural “Chuyma Aru”, PRATEC.
- Arruda, G. (2006). Historia de ríos: ¿Historia ambiental? *Signos Históricos*, 16, 16-44. <http://www.scielo.org.mx/pdf/sh/v8n16/1665-4420-sh-8-16-16.pdf>
- Barrón, M., Del Castillo, M., Portugal, R. y Zubieta, J. (2017). La Cooperación Suiza y su aporte en la temática del agua: “Desde los proyectos y hacia las políticas”. En A. Gumucio (coord.) *Elemento de vida. El agua en el desarrollo, la cultura y la sociedad*. (pp. 33-38). La Paz: Cooperación Suiza en Bolivia.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Paris: Droz.
- Bourdieu, P. (1999). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Madrid: Anagrama.

- Bustamante, R. (2017). Normativa y el agua como bien común en Bolivia. En A. Gumucio (coord.) *Elemento de vida. El agua en el desarrollo, la cultura y la sociedad*. (pp. 30-32). La Paz: Cooperación Suiza en Bolivia.
- Cáceres, E. (1984). Agua y tecnología andina: Indicadores de predicción meteorológicos. *Boletín del Instituto de Estudios Aymara*, Serie 2, 18, 54-64.
- Cáceres, E. (2000). Contexto mitológico y ritual de la crianza del agua en el sur andino del Perú. En H. Larraín y J. Van Kessel (eds.). *Manos sabias para criar la chacra andina*. Quito: Abya-Yala.
- Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1947-1997)*. Buenos Aires: Katz.
- Chambi, N. (1987). Indicadores naturales de la producción en la agricultura andina. En R. Claverías (comp). *Tecnología y desarrollo social andino*. Puno: IIDSA.
- Chambilla, B. (2017). Gestión y organización del agua desde una perspectiva intercultural. El caso de las asociaciones de regantes en comunidades altiplánicas de La Paz. En A. Gumucio (coord.) *Elemento de vida. El agua en el desarrollo, la cultura y la sociedad*. (pp. 44-49). La Paz: Cooperación Suiza en Bolivia.
- Claverías, R. (1990). *Cosmovisión y planificación en las comunidades campesinas*. Lima.
- Delgado, F. (1997). Fundamentos teórico-metodológicos y epistemológicos de la investigación científica y la Investigación participativa. Material didáctico N° 1. Cochabamba: AGRUCO.
- Delgado, F. (2002). La investigación participativa en agroecología y revalorización del saber local para un desarrollo sustentable. En *Metodologías participativas hacia un diálogo de saberes* (pp. 73-94). Talca: Movimiento Agroecológico para Latinoamérica y el Caribe.
- Delgado, F. y Rist, S. (2016). Hacia nuevos paradigmas de las ciencias. En F. Delgado y S. Rist (eds.) *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teóricos metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*. (pp. 137-168). La Paz: Facultad de Ciencias Agrícolas Pecuarias y Forestales-UMSS, AGRUCO.
- Enríquez, P. y van Kessel, J. (1989). Expansión de la frontera agrícola andina hacia arriba: La lucha contra heladas y granizadas. En *La Visión India: Tierra, Cultura Lengua y Derechos Humanos*. Amsterdam.
- Gaceta Oficial de Bolivia (2009, 7 de febrero). Constitución Política del Estado. La Paz.

- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gil, F. (2009, julio). *Llamando lluvia desde el cerro. Ritualidad paisajística y cohesión social en una comunidad de Nor Lipez (Potosí, Bolivia)* [ponencia] 53° Congreso Internacional de Americanistas. México DF, México.
- Gil, F. (2012). Lloren las ranas, casen las aguas, conténganse los vientos. Rituales para llamar la lluvia en el centro y sur andino. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, N° 1, 145-168. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38641
- Gobierno Autónomo Municipal de Colquencha (2016). Plan Territorial de Desarrollo Integral 2016-2020. Colquencha.
- Gobierno Municipal de Colquencha (2000). Plan de Desarrollo Municipal de Colquencha 2000-2004. Colquencha.
- Gobierno Municipal de Colquencha (2010). Plan de Desarrollo Municipal de Colquencha 2010-2015. Colquencha.
- Gomel, Z. (2000). Crianza del agua en la cultura Pukara contemporánea. En *Manos sabias para criar la chacra andina; tecnología andina*. (pp. 93-106). Quito: ABYA YALA.
- Greslou, F. (1984). *Agua en la Visión Andina*. La Paz: Hisbol.
- Greslou, F. (1988). *Agua y agricultura andina*. Lima: Consejo Andino de Manejo Ecológico, Proyecto de Tecnología Campesina.
- Greslou, F. (1990). Visión andina y usos campesinos del agua. En F. Greslou et. al (eds.) *Agua: visión andina y usos campesinos*. (pp. 9-74). La Paz: Hisbol.
- Greslou, G., Grillo, E., Moya, E., Rengifo, G., Rodríguez, V. y Valladolid, J. (1991). *Cultura Andina Agrocéntrica*. Lima: PRATEC.
- Grillo, E. (1988a). *Agua y agricultura andina*. Cuadernos de capacitación para técnicos. Lima: CAME, PRATEC, CEPIA.
- Grillo, E. (1988b). *Agua y agricultura andina*. Puno: Consejo Andino de Manejo Ecológico.
- Grillo, E. (1994). El agua en las Culturas Andinas y Occidental Moderna. En *Crianza Andina de la Chacra* (pp. 131-182). Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Iño, W. (2012). Población, territorio y autoridades indígenas en Turco-Carangas (1828-1877). Aproximaciones históricas. En: X. Medinacelli (coord.) *Turco Marka*.

- Hombres, dioses y paisaje en la historia de un pueblo orureño.* (pp. 139-159). La Paz: IEB-UMSA, Fundación Cultural Banco Central de Bolivia.
- Iño, W. (2018). *Breve aproximación a la historia local del ayllu Colquencha a partir del balance del estado del arte.* La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés.
- Iño, W. (2019). Pedir permiso a la tierra para criar la vida: saberes ancestrales y cambio climático en comunidades aymaras de Bolivia. En R. Bustamante y G. Canedo (eds.) *Visiones sobre el clima y gestión del riesgo climático. Estudios y propuestas de estrategias de adaptación al Cambio Climático.* (pp. 177-200). Cochabamba: Centro Andino para la Gestión y Uso del Agua, Facultad de Agronomía de la UMSS.
- Jodelet, D. (1986). *La representación social: fenómenos, concepto y teoría.* En S. Moscovici, (comp.) *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales.* (pp. 469-494). Madrid: Paidós.
- Jodelet, D. (2007). Travesías latinoamericanas: dos miradas francesas sobre Brasil y México». En Á. Arruda y M. de Alba (coords.), *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (pp. 99-128). Barcelona: Anthropos, UAM.
- Kessel, J. V. (2003). *Tecnología aymara: un enfoque cultural.* Iquique: IECTA.
- Kessel, J. V. y Condori, D. (1992). *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino,* Vivarium, Santiago de Chile.
- Kessel, J. V. y Enríquez, P. (2002). *Señas y señaleros de la Madre Tierra; agronomía andina,* Abya Yala, Quito.
- Kusch, R. (1979). *El Pensamiento Indígena Americano.* México DF: Cajica.
- López, A. (1996). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* México: UNAM.
- López, U. y Ríos, B. (2000). Las nubes de lluvia que se reproducen: Exegenis del rito del ch'iwiqallu (nubes que cría otras nubes). En *Anales de la Reunión de Etnología 2000.* La Paz: MUSEF.
- Llanos, D. (2004). Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani. En A. Spedding (ed.) *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes.* (pp. 159-184). La Paz: Plural, ISEAT.

- Mamani, M. (1988). Agricultores a los 400 metros². En X. Albo (Ed.) *Raíces de américa: El mundo Aymara*. (pp 75-128). Madrid: Alianza, UNESCO.
- Mejía, M. (2005). *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima.
- Ministerio de Educación de Bolivia (2014). *Fortaleciendo el Dialogo de Saberes*. La Paz.
- Ministerio de Educación y Ministerio de Defensa Civil (2015). *Educación en armonía con la Madre Tierra para Vivir Bien*. La Paz.
- Ministerio de Medio Ambiente y Agua de Bolivia (2015). Plan Sectorial de Desarrollo Integral del Ministerio de Medio Ambiente y Agua. La Paz.
- Ministerio de Planificación del Desarrollo de Bolivia (2015). Plan de Desarrollo Económico y Social en el marco del desarrollo integral para Vivir Bien 2016-2020. La Paz.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Ortega, I. (2017). *Cota Mama. La importancia de la interacción ritual para el uso y preservación del agua*. Desarrollo Rural Exploraciones 37. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica.
- Paredes, R. (1920). *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Isla.
- Perales, V. (2008). *Chikat, chikat uma jalajasiña. Uso, manejo y gestión del agua desde una perspectiva de género*. La Paz: IDRC, Fundación PIEB.
- Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, PRATEC (1987). Manejo de sistemas de q'ochas. En *Sabidurías campesinas andino- amazónicas*, n°20. Lima.
- PRATEC (1998). *La regeneración de saberes en los andes*. Lima: Gráfica Bellido.
- Randazzo, F. (2012). Los imaginarios sociales como herramienta. *Imagonautas* 2(2), 77-96. <https://imagonautas.webs.uvigo.gal/index.php/imagonautas/issue/viewIssue/17/17>
- Rengifo, G. (1996). *Crianza del clima en los Andes. Fichado y clasificado de las cartillas*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, PRATEC.
- Rösing, I. (1996). *Rituales para llamar a la lluvia*. Segundo ciclo Ankara, Mundo Ankara 5, Estudios Kallawayas 6. La Paz: Los Amigos del Libro.

- Salazar, L. (2017). Del bien común a las comunidades del agua. La agenda del agua de Cochabamba. En A. Gumucio (coord.) *Elemento de vida. El agua en el desarrollo, la cultura y la sociedad*. (pp. 39-43). La Paz: Cooperación Suiza en Bolivia.
- Sánchez, P. (1986). Construcción de terrazas agrícolas y otras prácticas de conservación de agua y suelos. En *Andenes y camellones en el Perú andino*. Lima: CONCYTEC.
- Tapia, N. (2016). El diálogo de saberes y la investigación participativa revalorizadora. En F. Delgado y S. Rist (Eds.) *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*. (pp. 89-136). La Paz: Facultad de Ciencias Agrícolas Pecuarias y Forestales-UMSS, AGRUCO.
- Ticona, R. (2018). Prácticas de manejo y conservación del suelo y agua resilientes a los eventos climáticos extremos en la microcuenca Mamaniri municipio de Ayo Ayo. *Apthapi* 4(1), 947-961.
- Toledo, V.M. (2005). La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales. *LEISA Revista de Agroecología* 20(4): 16-19.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. México DF: Siglo XXI.
- Turner, V. (1981). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Valderrama, R. y Escalante, C. (1988). *Del Tata Malky y la Mama Pacha: Riego, sociedad y ritos en los andes peruanos*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Valladolid, J. (2009). Cosmovisión andino-amazónica: Conocimientos tradicionales y el cambio climático en el Perú. En J. Llosa, E. Pajares y Toro, Ó. (eds.). *Cambio climático, crisis del agua y adaptación en las montañas andinas: Reflexiones, denuncia y propuesta desde los Andes*. (pp. 291-305). Lima: DESCO y Red Ambiental Peruana.
- Van Der Berg, H. (1990). *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaracristianos*. La Paz: Hisbol.
- Vergara, A. (2020). Epistemologías de lo imaginario y de las representaciones sociales. *Cultura y Representaciones Sociales* Año 15, N° 29: 153-175. <http://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/829>
- Yapa Kashyapa, A. S. (2013) (recop.). Intercambio de experiencias entre campesinos. Memorias del taller sobre prácticas ancestrales de crianza de agua. Quito: Secretaria Nacional de Gestión de Riesgos, Ministerios del Ambiente.

IMAGINARIOS SOCIALES E IDENTIDADES

Como grupo de trabajo temático de la Red Iberoamericana sobre Imaginarios y Representaciones (RIIR) nos hemos interesado en el estudio de los procesos de identidad social y su relación con los imaginarios sociales, así como las acciones de integración, exclusión o resistencia que se presentan ante los embates de la modernidad globalizada. En la actualidad, los nuevos movimientos sociales han tenido en los procesos de identidad social uno de sus ejes estructurantes. En efecto, las reivindicaciones étnicas, el resurgimiento de los nacionalismos, la reivindicación de los derechos de las mujeres, de las minorías sexuales, u otros, son solo algunas de las maneras en que las identidades tradicionales y emergentes se expresan en la actual fase del capitalismo moderno. En este contexto, hemos reflexionado acerca de los procesos de identidad social que surgen ante la emergencia del racismo globalizado -por ejemplo- y su contraparte: la lucha anti-racista y reivindicadora de los derechos de “los otros/las otras”. Igualmente, los relatos de exclusión y segregación hacia las poblaciones indígenas, las personas migrantes, las mujeres, las juventudes, la clase trabajadora, y otros colectivos/as que interactúan en calidad de minorías frente a sectores hegemónicos -heteronómicos al decir de Castoriadis- de la sociedad, han despertado nuestro interés. También, las propuestas autonómicas o contestatarias que articulan nuevos discursos como el acuñado por los neozapatistas reivindicando “un mundo donde quepan muchos mundos”, ya sea en el ámbito global o en el marco de los estados nacionales latinoamericanos, han sido parte de nuestra reflexión. Junto con ello, nos hemos interesado en analizar los imaginarios y los procesos de identidades y fronteras vinculados a los movimientos de resistencia y a las propuestas contra hegemónicas ante una globalización polarizante y excluyente. A partir de estas premisas, con mucha satisfacción presentamos este libro sobre imaginarios sociales, identidades y fronteras, producido en el marco del Grupo de Trabajo sobre Identidades de la Red Iberoamericana de Investigadores en Imaginarios y Representaciones, que reúne el trabajo de especialistas de diversas disciplinas de las ciencias humanas y sociales, como la antropología, la psicología, la sociología, el derecho, la economía y la historia, entre otras disciplinas interesadas en el estudio de los procesos de identidad social. Este libro tiene el objetivo reflexionar acerca de los imaginarios subyacentes a los procesos de identidad social. Para ello, retomamos los trabajos discutidos en el I Seminario Internacional y III Seminario colombiano sobre imaginarios y representaciones sociales, celebrados en septiembre de 2020. El libro está organizado en tres secciones: la primera referida a las identidades nacionales; la segunda, se vincula con los procesos de identidad social, aunque pone un mayor énfasis en la construcción de las fronteras. La tercera parte agrupa trabajos sobre representaciones sobre objetos (el agua), las regiones (la identidad catarinense) y los espacios locales (las identidades urbanas creadas entre inmigrantes, por ejemplo). Todos los trabajos cuentan con aportaciones originales y se nutren de la investigación enterreno o en archivos. Esperamos que el presente documento, que sometemos a la consideración pública, sirva a otros y otras investigadores e investigadoras como un acercamiento a la manera en que el estudio de los imaginarios y las representaciones sociales pueden ser de utilidad para analizar las identidades. Partimos de la premisa conforme la cual el imaginario mismo es un elemento fundante de la sociedad, y el mismo se expresa en el universo simbólico del mundo significado y construido de cada cultura y grupo social. Cabe recordar que los imaginarios sociales no son sino formas creativas de significación institucionalizadas que adopta e instituye una sociedad o un grupo social, en ciertas condiciones espacio-temporales a partir de las cuales dichas significaciones son creadas, socialmente construidas y representadas. Abordar la dimensión imaginada de la identidad desde la teoría de los imaginarios sociales supone, entonces, la posibilidad de acceder a las formas de significación que otorgan especificidad a los grupos sociales, buscando descifrar el sentido social que se les atribuye, bajo ciertas situaciones y condiciones históricas particulares, donde la identidad y la otredad -o alteridad- no son sino parte de un mismo proceso de construcción social de la realidad.

COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES



ISBN: 978-607-99603-3-9

