

LA FRONTERA ENTRE LÍMITS I PONTS



Casa **Amèrica Catalunya**



LA FRONTERA ENTRE LÍMITS I PONTS

EDITORAS

Montserrat Ventura i Oller
Ariadna Lluís i Vidal-Folch
Gabriela Dalla Corte

Diseño, cuidado de la edición y fotografía de portada
Pedro Strukelj Elgarte

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

© de los textos, los autores

© de esta edición, Casa Amèrica Catalunya, 2006
c/ Corsega 299, Entresuelo,
08008, Barcelona
www.americat.org

Montserrat Ventura i Oller
Ariadna Lluís i Vidal-Folch
Gabriela Dalla Corte (eds.)

- 9 PRESENTACIÓ
 11 PRESENTACIÓN
Antoni Traveria
- 13 INTRODUCCIÓ
 17 INTRODUCCIÓN
 Elogio de la frontera: Entre límites y puentes
Montserrat Ventura i Oller / Ariadna Lluís i Vidal-Folch / Gabriela Dalla Corte
- 21 **PRIMERA PARTE:** Miradas sobre la frontera
- 23 FRONTERA, ESPAI I ESTAT.
 Un estudi de cas: la Bolívia republicana
Pilar García Jordán
- 37 NI UNA COSA NI LA OTRA
 La lógica del límite en los ritos de paso
Manuel Delgado Ruiz
- 49 FRONTERAS PERSONALES, FRONTERAS ÉTNICAS
 El papel de las religiones en la construcción identitaria
Alain Blomart
- 59 FRONTERAS COLONIALES EN AMÉRICA
 El caso de México
Juan García Targa
- 73 FRONTERA ÈTNICA, TRANSNACIONALITAT,
 DIÀSPORA, EXILI I MIGRACIÓ
 Una visió des de la literatura oral
Jacint Creus
- 85 FRONTERAS LINGÜÍSTICAS Y LITERARIAS
 La expresión de los latinos en los Estados Unidos
Antonio Torres Torres
- 95 FRONTERAS, IDENTIDADES Y NARRATIVAS
 MÉXICO/ESTADOS UNIDOS-FRONTERA FÍSICA /
 FRONTERA TEXTUAL
 Una breve introducción
Núria Vilanova
- 111 NUEVAS TECNOLOGÍAS, ¿NUEVAS FRONTERAS?
Yolanda Blasco Martel

- 123 SEGUNDA PARTE:** Fronteras y mestizajes
- 125** DE FRONTERAS Y MESTIZAJES
Verena Stolcke
- 137** AGENCIAS CRIOLLAS Y ESPIRITUALIDAD EN LA
COMPAÑÍA DE JESÚS (PERÚ, SIGLO XVII)
Vida del extático y fervoroso padre Juan de Alloza, S. I.
(1597-1666)
Alexandre Coello
- 147** MELILLA
Paradojas de la identidad en un espacio de frontera
Josep Lluís Mateo Dieste
- 161** DUALISMO Y MESTIZAJE EN LA IDENTIDAD DE LOS
MAYAS DE YUCATÁN
Manuel Gutiérrez Estévez
- 175** ¿ES POSIBLE EL MESTIZAJE SIN HUMANIDAD?
A propósito de las diferencias ontológicas en la
Amazonia indígena
Alexandre Surrallés
- 187** PUENTES EN LAS FRONTERAS
Identidad y mediadores culturales kunas
Mònica Martínez Mauri
- 197** LA TRANSMISIÓN DE LAS IDENTIDADES EN LA
SOCIOLOGÍA Y LA COSMOGONÍA TSACHILA
Montserrat Ventura i Oller

PRESENTACIÓ

Antoni Traveria
Director General Casa Amèrica Catalunya
Barcelona, 2006

Com a director de Casa Amèrica Catalunya em complau presentar el present llibre electrònic, resultat del curs “Elogi de la frontera, entre límits i ponts”, que comptà amb reconeixement de crèdits de lliure elecció atorgats per la UB i la UAB.

L’elecció de la temàtica del curs va tenir en compte els debats actuals al voltant de fronteres físiques, ideològiques i polítiques, centrals en les relacions entre Catalunya i Amèrica. Hem comptat amb la col·laboració d’investigadors i acadèmics de provinents de diverses universitats, als quals agraïm la seva participació. Les jornades de treball van servir per reforçar intercanvis acadèmics i institucionals, alhora que per generar tot un seguit d’articles d’interès, que oferim tot seguit als lectors.

PRESENTACIÓN

Antoni Traveria

Director General Casa Amèrica Catalunya
Barcelona, 2006

Como director de Casa Amèrica Catalunya me complazco en presentar este libro electrónico que es resultado del curso “Elogio de la frontera, entre límites y puentes”, que contó con el reconocimiento de créditos de libre elección otorgados por la UB y la UAB.

La elección de la temática del curso tuvo en cuenta los debates actuales en torno a las fronteras, tanto físicas como ideológicas y políticas, que son centrales en las relaciones entre Catalunya y América. Hemos contado con la colaboración de investigadores y académicos de procedentes de diversas universidades, a quienes agradecemos su participación. Las jornadas de trabajo sirvieron para reforzar intercambios académicos e institucionales, a la vez que para generar una serie de artículos de interés, que ofrecemos a continuación a los lectores.

INTRODUCCIÓ

ELOGI DE LA FRONTERA: ENTRE LÍMITS I PONTS

Montserrat Ventura i Oller
Ariadna Lluís i Vidal-Folch
Gabriela Dalla Corte
(eds.) Casa Amèrica Catalunya

En l'era de la globalització, en un moment en què semblen diluir-se moltes fronteres, com les físiques i polítiques, més evidents, segueixen existint molts altres tipus de fronteres, econòmiques, lingüístiques, antropològiques, ètniques... La frontera ha estat un tema profusament tractat en la historiografia europea i llatinoamericana recent¹, en part degut a l'impacte que va tenir la ja clàssica obra de F.J. Turner, *La frontera en la historia americana*.

Entesa com a pont de diàleg i trobada i no només com a simple límit divisor, la frontera és objecte d'estudi en aquest llibre des de perspectives geogràfiques, econòmiques, lingüístiques, literàries i identitàries. L'obra recull contribucions que els autors realitzaren durant l'any 2005 en el marc del curs d'extensió universitària "*Elogi de la frontera: entre límits i ponts*". Aquest curs, realitzat a Casa Amèrica Catalunya amb reconeixement de crèdits per la Universitat de Barcelona i la Universitat Autònoma de Barcelona, fou dirigit per Montserrat Ventura, Ariadna Lluís y Gabriela Dalla Corte.

Des dels seus respectius camps disciplinaris, els treballs mostren un panorama ampli en relació a un concepte de gran interès com és la frontera, que sembla necessitar ser redefinit contínuament. El llibre presenta una discussió al voltant d'una forma molt especial de frontera, que és aquella que estableixen les societats humanes per diferenciar-se les unes de les altres, i dels fluxos de persones, idees i mercaderies que, per definició, se salten aquestes fronteres. En aquest sentit, en la primera part s'ofereixen diverses mirades: Juan García Targa i Pilar García Jordán, per exemple, permeten entendre el pes de la identitat cultural en la definició de les fronteres llatinoamericanes, el primer en el cas mexicà i la segona en el cas bolivià.

A través de l'abordatge de les profundes relacions entre literatura, identitat i territori, Jacint Creus, Antonio Torres Torres i Núria Vilanova insisteixen

en les diverses tradicions que han permès posar en discussió la categoria de frontera, ja sigui en el terreny de la literatura oral a l'Àfrica, en el cas de Creus, com de l'escripta de les narratives de frontera de Mèxic amb els Estats Units (Torres i Vilanova). No obstant, no hi ha dubte de que les fronteres físiques i polítiques afecten sempre, d'alguna manera, al desenvolupament de les identitats individuals i col·lectives, i que en molts casos no han escollit establir tals límits. És el cas de la frontera entre EUA i Mèxic, que en el moment de la seva delimitació afectà els hispans que habitaven en el nou territori anglosaxó, fruit del qual –com ens recorda Antoni Torres– els *chicanos* diuen amb raó: “we didn't cross the border. The border crossed us”.

Alain Blomart recull el paper de la religió en la construcció identitària i en la definició de fronteres personals i ètniques. Manuel Delgado, des de l'antropologia, ens brinda una important contribució sobre l'ús de la frontera per diferenciar, però també per unir, i Yolanda Blasco Martel, des d'una reflexió actual sobre les noves fronteres que imposa el desenvolupament tecnològic, convida a debatre sobre les noves formes d'aparició de límits –però també de ponts– a nivell global.

La segona part de l'obra fou concebuda com una trobada de discussió entorn a una forma molt especial de frontera: aquella que estableixen les societats humanes per diferenciar-se les unes de les altres, i de dos dels productes que, per definició, es salten aquestes fronteres: els qui les traspassen per fer de pont entre una banda i l'altra, i els qui les traspassen transgredint-ne els fonaments, en barrejar-los i esdevenir una tercera cosa, i que la Colònia, entre d'altres, ha convertit en la figura del mestís. Aquella primera idea de trobada ha esdevingut curs, i ens ha llegat un conjunt de treballs reflexius, teòrics i empírics, tots ells amb un bagatge de treball de camp de llarga durada al darrera, que han donat lloc als textos que finalment reproduïm.

La primera conferència d'aquest bloc, impartida per Verena Stolcke, obrí la reflexió en oferir-nos una visió àmplia en el temps i la perspectiva teòrica entorn a la gènesi i el desenvolupament de la noció de mestissatge, i ens aportà els elements essencials per seguir reflexionant a partir d'estudis concrets, tant sobre les dificultats de la generalització del concepte de mestissatge, com sobre la fal·làcia teòrico-política d'aferrar-se a aquesta noció com a solució benevolent a les relacions entre col·lectius sobre els quals pesa la idea d'una frontera infranquejable.

De les dificultats d'aplicació del concepte ens en parlen els textos de Manuel Gutiérrez Estévez sobre els Maies del Yucatán, d'Alexandre Surrallés sobre la societat Candoshi de l'Amazònia peruana i de Montserrat Ventura i Oller sobre la societat Tsachila de l'occident de l'Equador. Tots tres textos

insisteixen en la necessitat d'anar més enllà de l'estudi de la frontera ètnica per a comprendre les identitats indígenes, incorporant l'estudi de la noció de persona i d'humanitat. Reflexions molt fines etnogràficament que permeten afirmar a Manuel Gutiérrez que entre els maies del Yucatán no existeixen barreges, sinó que és possible ser un i altre al mateix temps, atès que en la lògica maia un no exclou el seu contrari com passa al pensament occidental escolàstic que s'introdueix a Amèrica amb la Colònia. Això permet als maies poder conjugar el cristianisme amb altres concepcions sense que això esdevingui per ells una paradoxa, i els cinc segles de contacte amb el front colonial no semblen haver pertorbat aquest principi. A partir de l'etnografia Candoshi, Alexandre Surrallés conclou que el concepte d'humanitat no és universal, no té sentit almenys entre els Candoshi, qui atorguen altres característiques a la socialitat i a la civilitat, com la capacitat de comunicació, i que aquesta assumpció és fonamental per iniciar el veritable camí occidental de la comprensió de l'altre.

Per la seva banda, Montserrat Ventura i Oller ens informa que, més enllà de la relativa flexibilitat identitària en termes ètnics, d'altra banda ben allunyada de prejudicis biològics, el que compta per als Tsachila és la seva consciència referencial en el món, indiferent als valors absoluts del pensament occidental.

Des d'una altra perspectiva, els treballs de Mònica Martínez Mauri i Alexandre Coello ens ofereixen dues visions diferents de les transgressions que impliquen les figures dels líders indígenes, en el cas Kuna, d'una banda, i dels criolls al Perú colonial, de l'altra, essent el primer un excel·lent recorregut per la teoria i la realitat de la figura que l'autora defineix com a mediador cultural, i aquest darrer una anàlisi d'un cas molt minuciosament documentat de la ideologia i la moral colonial dins de la jerarquia eclesiàstica. Ambdós, doncs, ponts, que traspassen, transgredeixen fronteres identitàries inevitablement no closes.

I un darrer treball a comentar, segon en la cronologia del curs, que ens informà directament d'una situació paradigmàtica de construcció de la frontera, en l'enclau colonial de Melilla, multicultural per excel·lència segons la propaganda, que ha jugat en el devenir de la història i la política amb les identitats, construïdes, dels seus habitants, mostrant-nos de forma exemplar com tant les identitats com les barreges són construccions culturals i socio-polítiques. Així, aquesta darrera part del curs, l'anàlisi crítica de la noció de mestissatge, ens ha aportat nova llum a un dels temes que, com es comentava en la seva primera conferència, no podem deixar d'investigar si volem aprofundir en l'estudi de les fronteres.

Notes:

¹ Cfr. SAHLINS, Peter, *Boundaries: the making of France and Spain in the Pyrenees*, University of California Press, Berkeley, 1989; MIGDAL, Joel S. (ed.), *Boundaries and belonging. States and societies in the struggle to shape identities and local practices*, Cambridge, 2004; ANDERSON, Malcolm, *Frontiers: territory and state formation in the modern world*, Polity Press, Malden, 1997; GARCÍA JORDÁN, Pilar (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena : Amazonia Andina : siglos XIX-XX: la construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Fondo Editorial, Universitat de Barcelona, 1998; HENNESSY, Charles Alistair Michael, *The Frontier in Latin American History*, Edward Arnold, London, 1978.

INTRODUCCIÓN

ELOGIO DE LA FRONTERA: ENTRE LÍMITES I PONTS

Montserrat Ventura i Oller
Ariadna Lluís i Vidal-Folch
Gabriela Dalla Corte
(ed.) Casa Amèrica Catalunya

En la era de la globalización, en un momento en que parecen diluirse muchas fronteras, como las físicas y políticas, más evidentes, siguen existiendo muchos otros tipos de fronteras, económicas, lingüísticas, antropológicas, étnicas... La frontera ha sido un tema profusamente tratado en la historiografía europea y latinoamericana reciente¹, en parte debido al impacto que tuvo la ya clásica obra de F.J. Turner, *La frontera en la historia americana*. Entendida como puente de diálogo y encuentro y no sólo como simple límite divisorio, la frontera es objeto de estudio en este libro desde perspectivas geográficas, económicas, lingüísticas, literarias e identitarias. La obra recoge contribuciones que los autores realizaron durante el año 2005 en el marco del curso de extensión universitaria "Elogio de la frontera: entre límites y puentes". Dicho curso, realizado en la Casa Amèrica Catalunya con reconocimiento de créditos de la Universitat de Barcelona y de la Universitat Autònoma de Barcelona, fue dirigido por Ventura, Lluís Vidal-Folch y Dalla Corte.

Desde sus respectivos campos disciplinares, los trabajos muestran un panorama amplio en relación a un concepto de gran interés como es la frontera que parece necesitar ser redefinido continuamente. El libro presenta una discusión en torno a una forma muy especial de frontera, que es aquella que establecen las sociedades humanas para diferenciarse unas de otras, y de los flujos de personas, ideas y mercancías que, por definición, se saltan estas fronteras. En este sentido, en la primera parte se ofrecen diversas miradas: Juan García Targa y Pilar García Jordán, por ejemplo, permiten entender el peso de la identidad cultural en la definición de las fronteras latinoamericanas, el primero en el caso mexicano y la segunda en el caso boliviano. A través del abordaje de las profundas relaciones entre literatura, identidad y territorio, Jacint Creus, Antonio Torres Torres y Núria Vilanova insisten en las diversas

tradiciones que han permitido poner en discusión la categoría de frontera, ya sea en el terreno de la literatura oral en África, en el caso de Creus, como de la escrita de las narrativas fronterizas de México con los Estados Unidos (Torres y Vilanova). No obstante, no hay duda de que las fronteras físicas y políticas afectan siempre, de algún modo, al desarrollo de las identidades individuales y colectivas, y que en muchos casos no han escogido establecer tales límites. Es el caso de la frontera entre los Estados Unidos y México, que en el momento de su delimitación afectó a los hispanos que habitaban en el nuevo territorio anglosajón, fruto de lo cual –como nos recuerda Antoni Torres– los chicanos dicen con toda la razón: “we didn’t cross the border. The border crossed us”.

Alain Blomart recoge el papel de la religión en la construcción identitaria y en la definición de fronteras personales y étnicas. Manuel Delgado, desde la antropología, nos brinda una importante contribución sobre el uso de la frontera para diferenciar pero también para unir, y Yolanda Blasco Martel, desde una actual reflexión acerca de las nuevas fronteras que impone el desarrollo tecnológico, invita a debatir sobre las nuevas formas de aparición de límites -pero también de puentes- a nivel global.

La segunda parte de la obra fue concebida como un encuentro de discusión en torno a una forma muy especial de frontera: aquella que establecen las sociedades humanas para diferenciarse unas de otras, y de dos productos que, por definición, se saltan estas fronteras: quienes las traspasan para hacer de puente entre un lado y el otro, y los que las traspasan transgrediendo sus fundamentos, mezclándolos y convirtiéndolos en una tercera cosa, y que la Colonia, entre otras instancias, ha convertido en la figura del mestizo. La primera idea de encuentro se convirtió en un curso, y nos ha dejado en esta segunda parte un conjunto de trabajos reflexivos, teóricos y empíricos, todos ellos con un bagaje de trabajo de campo de larga duración que ha dado lugar a textos que finalmente reproducimos aquí. La primera conferencia de este segundo bloque, impartida por Verena Stolcke, abre la reflexión al ofrecernos una visión amplia en el tiempo y la perspectiva teórica en torno a la génesis y el desarrollo de la noción de mestizaje, y nos aporta los elementos esenciales para seguir reflexionando a partir de estudios concretos, tanto sobre las dificultades de la generalización del concepto de mestizaje, como sobre la falacia teórico-política de aferrarse a esta noción como solución benevolente a las relaciones entre colectivos sobre los cuales pesa la idea de una frontera infranqueable.

De las dificultades de aplicación del concepto nos hablan los textos de

Manuel Gutiérrez Estévez sobre los Mayas del Yucatán, de Alexandre Surrallés sobre la sociedad Candoshi de la Amazonia peruana y de Montserrat Ventura i Oller sobre la sociedad Tsachila del occidente de Ecuador. Los tres textos insisten en la necesidad de ir más allá del estudio de la frontera étnica para comprender las identidades indígenas, incorporando el estudio de la noción de persona y de humanidad. Reflexiones muy finas etnográficamente que permiten afirmar a Manuel Gutiérrez que entre los mayas del Yucatán no existen mezclas, sino que es posible ser uno y otro al mismo tiempo, teniendo en cuenta que en la lógica maya uno no excluye a su contrario como ocurre en el pensamiento occidental escolástico que se introduce en América con la Colonia. Eso permite a los mayas poder conjugar el cristianismo con otras concepciones sin que eso se convierta en una paradoja, y los cinco siglos de contacto con el frente colonial no parecen haber perturbado este principio. A partir de la etnografía Candoshi, Alexandre Surrallés concluye que el concepto de humanidad no es universal, no tiene sentido al menos entre los Candoshi, que otorgan otras características a la sociabilidad y a la civilidad, como la capacidad de comunicación, y que esta asunción es fundamental para iniciar el verdadero camino occidental de la comprensión del otro. Por su lado, Montserrat Ventura i Oller nos informa que, más allá de la relativa flexibilidad identitaria en términos étnicos, por otro lado alejada de prejuicios biológicos, lo que cuenta para los Tsachila es su consciencia referencial en el mundo, indiferente a los valores absolutos del pensamiento occidental.

Desde otra perspectiva, los trabajos de Mònica Martínez Mauri y de Alexandre Coello nos ofrecen dos visiones diferentes de las transgresiones que implican las figuras de los líderes indígenas, en el caso Kuna, en primer término, y de los criollos en el Perú colonial, en segundo término, siendo el primero un excelente recorrido por la teoría y la realidad de la figura que la autora define como un mediador cultural, y este último análisis de un caso minuciosamente documentado de la ideología y de la moral colonial dentro de la jerarquía eclesiástica. Los dos trabajos, entonces, puentes que traspasan, transgreden fronteras identitarias inevitablemente no cerradas. Y un último trabajo a comentar, segundo en la cronología del curso, nos informa directamente de una situación paradigmática de la construcción de la frontera, en el enclave colonial de Melilla, multicultural por excelencia según la propaganda, que ha jugado en el devenir de la historia y de la política con las identidades, construidas por sus habitantes, mostrándonos de forma ejemplar cómo tanto las identidades y las mezclas son construcciones culturales y socio-políticas. Así, en esta segunda parte del curso el análisis

crítico de la noción de mestizaje no aporta una nueva luz sobre uno de los temas que no podemos dejar de investigar si queremos profundizar en el estudio de las fronteras.

Notas:

¹ Cfr. SAHLINS, Peter, *Boundaries: the making of France and Spain in the Pyrenees*, University of California Press, Berkeley, 1989; MIGDAL, Joel S. (ed.), *Boundaries and belonging. States and societies in the struggle to shape identities and local practices*, Cambridge, 2004; ANDERSON, Malcolm, *Frontiers: territory and state formation in the modern world*, Polity Press, Malden, 1997; GARCÍA JORDÁN, Pilar (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena : Amazonia Andina : siglos XIX-XX: la construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Fondo Editorial, Universitat de Barcelona, 1998; HENNESSY, Charles Alistair Michael, *The Frontier in Latin American History*, Edward Arnold, London, 1978.

PRIMERA PARTE MIRADAS SOBRE LA FRONTERA

FRONTERA, ESPACIO Y ESTADO

UN ESTUDIO DE CASO: LA BOLIVIA REPUBLICANA¹

Pilar García Jordán

Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas (TEIAA)
Universidad de Barcelona

1.-A modo de introducción

A requerimiento de las organizadoras del curso, interesadas en propiciar una reflexión en torno a los significados diversos de la categoría *frontera*, me pareció oportuno plantear algunas consideraciones al respecto vinculando dicha categoría a otras dos de particular importancia en la construcción de los Estados latinoamericanos, en concreto a través del caso ofrecido por la Bolivia republicana. Por ello, tras unos breves apuntes sobre los significados que la *frontera*, el *espacio* y el *territorio* tienen en este trabajo, abordaré las características que presentó la política del Estado boliviano, desde su surgimiento en 1825 y hasta la actualidad, en relación a sus Orientes, a sus *fronteras*, *espacios* y *territorios* ubicados al norte (Amazonía) y Sur-Sureste (Chaco) ocupados por poblaciones nómadas y seminómadas no sometidas hasta entonces.

Espacio y *territorio* evocan áreas geográficas y son dos categorías utilizadas normalmente como sinónimos. Por el contrario, aquí entenderemos que el *espacio* no existe por sí solo, sino en tanto haya algo o alguien que le de contenido, lo que, a su vez, varía a lo largo del tiempo como consecuencia del desarrollo de los procesos naturales y de la actuación de los grupos humanos sobre el *territorio*. Este es, entonces, la base física, la infraestructura sobre la que se desarrollan los procesos naturales y actúan los agentes sociales. Por ende, podemos sostener que el *territorio* es la base de la construcción espacial, y el *espacio* es aquí entendido como una categoría histórica resultado del desarrollo de los procesos naturales y sociales sobre un determinado *territorio*. El concepto de *frontera* aquí utilizado, por su parte, evoca contenidos geográficos, sociales, económicos, políticos, ideológicos, simbólicos de los

grupos humanos en que se expresa el contacto, la confrontación, la aceptación de “Unos” con respecto a “Otros”.

Entonces, considerando el tema planteado podemos afirmar que los grupos humanos construyen *espacios* que incluyen *territorios* en los que una “frontera interior” plantea retos a la construcción de los estados-nación, implican la definición de territorios e identidades de diversos grupos sociales, étnicos, etc. que se confrontan y redefinen sus relaciones con otros grupos, y finalmente, tienen que ver con continuidades y discontinuidades históricas. Y, para explicitar estas consideraciones nada mejor que utilizar el caso de la Bolivia republicana.

2.-Bolivia y sus Orientes

La Bolivia que surgió a la independencia (6.08.1825) era una región arrasada por la guerra, con una economía minera descapitalizada, un mercado exterior estancado, una población indígena (800.000 sobre un total aproximado de 1,5 millones de habitantes) que a través del tributo proporcionaba al nuevo Estado una de sus principales rentas, y unos grupos dirigentes tradicionales que continuaban detentando las instituciones sociales, económicas y políticas de la neonata república.

La independizada Audiencia de Charcas –cuya población estaba concentrada en la región central (altiplano y valles periféricos y que según el *uti possidetis iuris* tenía una extensión de 2.343.769 Km² –más del doble de los actuales 1.098.377 Km²– contaba con extensas regiones al Norte/Noreste (Amazonía) y Sur/Sureste (Chaco), tierras bajas, lo que aquí denominaremos *Orientes bolivianos*, en gran parte inexploradas y sólo recorridas parcialmente por misioneros, y cuya vida discurría prácticamente al margen de la temprana sociedad republicana. Común denominador a estas regiones era el desconocimiento existente sobre ellas, la escasa sino nula existencia de vialidad con el resto del país, grandes distancias respecto a las concentraciones urbanas o rurales del altiplano y del centro del país, y una población de indígenas nómadas o seminómadas *insumisos* que hasta entonces habían resistido la penetración colonial.

Considerando la política desarrollada por el Estado hacia las tierras bajas, también llamadas *fronteras* y *desiertos*, evocando regiones desconocidas en los que el Estado no estaba presente y que eran habitadas por poblaciones indígenas no sometidas, debemos señalar tres etapas, una primera, entre 1825-80 en que la nota dominante fue el desinterés de los sucesivos gobiernos por la conquista y ocupación de los Orientes; una segunda, entre 1880 y

1952 en que paralelamente a la construcción del estado-nación boliviano los gobiernos conservadores primero, liberales después, se dieron a la tarea de unificar el espacio nacional, hasta llegar a la tercera etapa, signada por el acceso del Movimiento Nacional Revolucionario y que abordaremos en el epílogo de esta breve síntesis en el que, a diferencia de las dos etapas anteriores en que señalaremos los aspectos más significativos de aquella política, nos ceñiremos básicamente a la relación establecida entre el Estado y las poblaciones originarias orientales, con un protagonismo creciente de las mismas.

2.1.-La temprana república boliviana o el desinterés por los Orientes, 1825-80

El efímero gobierno de Simón Bolívar, en el poder en la inmediata independencia, fue seguido por el presidido por Antonio J. Sucre que, con planteamientos liberales intentó, sin éxito, varias reformas socioeconómicas, entre las cuales la reorganización de la industria minera y la introducción de un sistema fiscal progresivo que pasaba por la abolición del tributo indígena. La renuncia de Sucre dejó paso al gobierno de Andrés de Santa Cruz, cuya administración logró establecer un orden económico, político y social estable gracias a la cual pudo crear una estructura financiera estatal más viable que la precedente, conseguir la mayor cantidad de recursos para el estado y emplearlos para la configuración del incipiente aparato civil y militar de la nueva república.

El derrocamiento de Santa Cruz por una rebelión militar comandada por el general José M^a Velasco (17.02.1839) y los conflictos con Perú dejaron paso, en 1841, al gobierno del general José Ballivián, con quien se consolidó la hegemonía de los caudillos militares en el gobierno boliviano hasta 1880. Y, creo que no hay lugar a dudas que la administración Ballivián (1841-47) constituyó un antes y un después en la historia del control de los Orientes bolivianos pues fue entonces cuando se diseñó el primer plan integral para el conocimiento, ocupación y control del territorio y de los habitantes, en el que se aprobaron los instrumentos –colonias militares y religiosas– y las medidas destinadas a tales objetivos. Así, el proyecto orientalista de Ballivián, inspirado en buena medida en las ideas del argentino Félix Frías², pasó por la creación del departamento del Beni (18.11.1842), el patrocinio de viajes de exploración del territorio y de los ríos orientales, el impulso a la construcción de caminos que permitieran implementar su política, la creación del primer reglamento de misiones (1845), y el levantamiento de la que sería la primera

carta geográfica del país, que sólo fue publicada en 1859 bajo la gestión del gobierno de José M^a Linares (1854-61).

En las siguientes tres décadas, los gobiernos bolivianos dieron reiteradas medidas relativas a la concesión de tierras como contrapartida a la exploración y navegación de los ríos y tierras orientales, apertura de caminos, construcción de fortines, misiones y poblados, y cooperación a “la conquista de los bárbaros” además de acordar comprometidos proyectos de colonización. No obstante, en líneas generales, constatamos una dejación de los poderes públicos que llegó a una situación crítica en 1867 cuando la administración Melgarejo cedió al Brasil unos 250.000 Km² de su territorio amazónico por el *Tratado de Amistad, Límites, Navegación, Comercio y Extradición*³.

No mejoró la situación cuando Melgarejo fue derrocado por Agustín Morales quien permaneció escasamente dos años en el poder. Sin embargo, me interesa señalar que fue entonces cuando el Ejecutivo sancionó el primer Reglamento misionero (13.09.1871). Y uno de los motivos fundamentales de la aprobación del texto fue la “necesidad” de proteger la actividad misionera para la reducción de los indígenas que obstaculizaban la colonización y el libre tránsito del territorio. Aunque bajo la gestión de Hilarión Daza (1876-79) hubo un tímido repunte del interés por los Orientes, la realidad de los hechos mostró que la política orientalista no había dejado de ser un espejismo a lo largo de los primeros sesenta años de la historia republicana de Bolivia como consecuencia tanto de la inestabilidad política, como del interés prioritario de los grupos dirigentes por la explotación argentífera, como de la escasez de recursos públicos que permitieran implementar aquella política, por lo que en última instancia ésta tuvo exigüos resultados. Paradójicamente, la necesidad de conquistar y ocupar los Orientes planteada por la mayoría de los gobiernos bolivianos en los primeros sesenta años de la historia republicana, y que se visibilizó en el primer mapa de la república (1859), fue conformando un discurso en el que la colonización de las fronteras pasó a formar parte progresivamente del imaginario colectivo boliviano.

2.2.-Las nuevas miradas de los gobiernos bolivianos respecto a los Orientes, 1880-1952

La amplitud de la etapa aquí planteada, en la que se sucedieron variantes significativas del proyecto político con respecto a los Orientes por parte de los gobiernos que se sucedieron en el poder, exige delimitar un primer período, el comprendido entre 1880-99, signado por la llamada “oligarquía conservadora” con la que vemos el surgimiento de Bolivia como estado-nación; un segundo

período, entre 1899 y 1935 presidido, primero por gobiernos liberales hasta 1919, y después, por el Partido Republicano, escisión liberal que se mantuvo en el poder hasta la Guerra del Chaco; finalmente, un tercer período, el que sigue a la pérdida del conflicto por Bolivia, con la crisis socioeconómica y política que provocó el acceso de los militares al poder donde se mantuvieron hasta 1952.

2.2.1. La mirada conservadora, 1880-99

La década de los ‘80 se inició con el acceso al poder de las élites conservadoras chuquisaqueñas que, como diversos estudios han señalado, promovieron una política modernizadora de la economía y la sociedad boliviana como no tuvo parangón en el pasado, que favoreció el surgimiento de Bolivia como estado-nación. Fue entonces cuando se aprobó la Constitución –vigente hasta la conclusión de la Guerra del Chaco– que selló el pacto entre los diversos grupos dirigentes y, en ese contexto, se produjo un significativo cambio en la estrategia estatal con respecto de los Orientes.

Efectivamente, la expansión minera provocó un aumento de la demanda de alimentos y mano de obra que se tradujo en un incremento de la producción agrícola, que a su vez se vio favorecida por las conexiones ferroviarias que le habían abierto nuevos mercados. Y, consecuencia directa del aumento de la demanda de productos agrícolas se produjo el gran asalto a las tierras de comunidad, tanto en las tierras altas, como en los valles adyacentes. Paralelamente, como he anotado, se produjo un cambio en la estrategia del Estado respecto Orientes, mutación derivada en primer lugar, de la presión de los sectores propietarios fronterizos por ocupar dichas regiones tanto en el Nor/Noroeste, donde por entonces estaba en alza la extracción del caucho, como en el Sur/Sudeste para la expansión de la frontera agropecuaria; en segundo lugar, de la derrota sufrida por los ejércitos bolivianos en el conflicto del Pacífico que, como es sabido, comportó la pérdida de Bolivia de su acceso al Pacífico y la amputación de alrededor de 120.000Km² de su territorio; en tercer lugar, del interés de los nuevos dirigentes políticos por reivindicar la soberanía del país en territorios cuya posesión era controvertida tanto en el Noroeste como en el Sudeste; en cuarto lugar, del interés del grupo dirigente chuquisaqueño por consolidarse como grupo hegemónico.

Por ende, la conquista y ocupación de los Orientes fue resultado de intereses tanto geopolíticos como económicos e ideológicos. Si en el primer caso, se corría el riesgo de que la ocupación pudiera poner en cuestión, a corto o medio plazo, la soberanía boliviana sobre dichas regiones, que ya se habían visto reducidas con motivo del tratado de 1867; en el segundo y relativo a

los intereses económicos, es conocido que el escaso control del territorio privaba a las arcas públicas de los correspondientes ingresos aduaneros si consideramos que la mayoría de este comercio se dirigía a territorio brasileño sin pagar los tributos al erario boliviano, provocaba una pérdida de brazos por la captación de mano de obra con destino a las barracas gomeras en el interior de las regiones implicadas y el remonte, cuando no las revueltas de las poblaciones indígenas. Finalmente, desde el punto de vista ideológico, es sabido que todo grupo dirigente que pretendiera devenir hegemónico y consolidarse debía demostrar ante sus pares latinoamericanos y al interior del país su capacidad para controlar el territorio/habitantes, y hacer de estos “ciudadanos”, sujetos productivos.

La estrategia estatal diseñada por los gobiernos conservadores para la conquista, ocupación y control de los Orientes pasó por el patrocinio de viajes exploratorios a las por entonces aún desconocidas o insuficientemente conocidas regiones orientales; el fomento de estudios relativos a la implementación de una infraestructura de comunicaciones como vía para el crecimiento económico; la aprobación de una amplia legislación –entre ellas la fundamental ley de 13.11.1886– que propiciara la colonización del territorio y la explotación de los recursos naturales;⁴ el impulso al establecimiento de fortines, “empresas industriales” y especialmente de misiones, en los territorios fronterizos como instrumentos de colonización. Conviene anotar aquí que, si bien tradicionalmente el poder político boliviano había confiado a los misioneros la función reductora de los indígenas habitantes de sus territorios ignotos, a partir de la ley de noviembre de 1886, la fundación de misiones pasó a formar parte, explícitamente, de la *estrategia estatal* para ampliar la frontera interna, pensando en ellas, ya como *mecanismos reductores*, y por lo tanto *domesticadores* de la mano de obra indígena; ya como *centros de colonización* por población nacional o inmigrante; ya como instrumento de *nacionalización* del territorio y *defensa de la soberanía* boliviana frente a los países limítrofes.

Al final de la etapa constatamos que se había logrado un conocimiento mucho más amplio de los Orientes y se habían producido algunos avances de la frontera en el Noroeste (expansión del frente económico extractivo cauchero), Noreste (expansión del frente agropecuario), y Sudeste (expansión del frente ganadero). Avances estos últimos propiciados, en algunos casos, por la actuación de los misioneros como punta de penetración en aquellos territorios para la conquista y reducción de las poblaciones indígenas hostiles, y la participación de las elites regionales desde Trinidad (Beni), Cochabamba, Santa Cruz y Tarija pues, de facto, las elites centrales no demostraron ningún

entusiasmo, en la práctica, por unos territorios que, con todo, quedaban demasiado lejos y cuyas economías eran marginales para ellas. Este período se cerró con la Guerra Federal que dio el poder a los grupos liberales paceños.

2.2.2.-La mirada liberal, 1899-1932

Cuando tras su triunfo en la Guerra Federal los liberales paceños accedieron al poder, Bolivia tenía una superficie aproximada de 1.822.334 Km² y una población estimada de 1.816.271 habitantes de los cuales, alrededor de 91.000 correspondían a las poblaciones indígenas orientales no sometidas. La “era de progreso” auspiciada por el presidente José Manuel Pando en su mensaje al Congreso, en agosto de 1901, pasaba por la profundización del programa modernizador iniciado por los conservadores permitiendo así la anhelada inserción en lo que por entonces se denominaba el “concierto de las naciones civilizadas”. Y objetivo de los gobiernos liberales fue, desde el punto de vista económico, posibilitar la explotación eficaz de todos los recursos naturales existentes en el país, básicamente la minería –con el estaño a la cabeza–, los productos nororientales –fundamentalmente la goma elástica– y también las producciones agropecuarias del Este y Sudeste; desde el punto de vista político consolidar la organización del estado-nación boliviano.

En esa coyuntura, los Orientes cobraron un inusitado protagonismo por lo que la política orientalista pareció ser una de las prioridades de los gobiernos que se sucedieron en el poder en estos años cuya aplicación exigió, la mejora de las vías de comunicación –fundamentalmente con la construcción de vías férreas–, el fomento de la colonización en todas las *fronteras* a partir de la inmigración, el impulso de la actividad misionera y, finalmente, el incremento de la presencia estatal en las regiones orientales. Paradójicamente, considerando el pensamiento político y la praxis política liberal con respecto a la iglesia católica, veremos que todos los gobiernos continuaron considerando a las misiones católicas como punta de lanza de la penetración republicana en los Orientes, como instrumento fundamental de colonización, de *bolivianidad*, aunque se vieron sometidas a un creciente control político tanto como consecuencia de los postulados liberales, como de la creciente presión de las elites económicas sobre las tierras y mano de obra indígena. Esta situación se mantuvo también cuando los liberales fueron reemplazados en el poder por una disidencia de los mismos, miembros del Partido Republicano, que lo detentaron hasta la Guerra del Chaco.

En todo caso, consecuencia de los postulados políticos y de la presión de las elites regionales sabemos que a lo largo de estos años se produjo un progresivo

incremento de los conflictos entre misioneros y sectores propietarios en el Beni, Santa Cruz, Cochabamba y Tarija que, en ocasiones en clara connivencia con las autoridades políticas departamentales –particularmente en Santa Cruz– demandaron la secularización de las misiones y su transformación en beneficios curales, incorporados al organigrama político-administrativo boliviano.

2.2.3.-La crisis del sistema político y la nueva mirada de los gobiernos militares, 1932-52

La década de los '30 estuvo marcada por una tensión política creciente, la agudización de la crisis económica, el incremento de la conflictividad social, aspectos todos ellos que se agravaron con el estallido del conflicto del Chaco. La pérdida de la guerra, que comportó una nueva cesión de territorios (los chaqueños) en beneficio de Paraguay y Argentina, fue el último episodio negativo que, junto al resto de los enunciados, acabó por provocar la liquidación del sistema político vigente hasta entonces y favorecer la llegada de los militares al poder, vía golpe de Estado, inaugurando un período histórico que concluyó en 1952, con el triunfo de la llamada “revolución nacional” protagonizada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).

Desde el inicio de este período se produjo una inflexión significativa por cuanto se refiere al protagonismo ejercido por las misiones en la política boliviana relativa a la conquista y ocupación de los Orientes, por cuanto éstas no sólo dejaron de ser instrumento prioritario para la penetración, sino que se consideraron incompatibles con los discursos, los proyectos y la praxis política crecientemente “nacionalista”. Por ello, en sintonía con el “nuevo” tiempo histórico se produjo a lo largo de los '30 una muy importante presión secularizadora promovida por los sectores propietarios –hacendados y comerciantes– que, en la prensa y en opúsculos, denunciaron la negligencia de los misioneros en transformar a los indígenas en ciudadanos, en obstaculizar su castellanización y su incorporación a la nacionalidad, naturalmente boliviana. La presión encontró el eco deseado en los gobiernos militares que, finalmente, aprobaron las medidas correspondientes a fines de la década; según las nuevas disposiciones, los poblados misionales quedaron incorporados a la estructura político-administrativa republicana, conservando los religiosos su rol religioso, y cediendo el resto de competencias –económicas, políticas, judiciales, educativas– a las autoridades correspondientes.

Junto a esta pérdida de protagonismo de las misiones, probablemente el punto más significativo en relación a los Orientes fue la llamada “marcha hacia

el Oriente” (1942), proyecto desarrollista del estado boliviano que contó con una herramienta: el Plan Bohan. En este plan, como se recogió en sus considerandos, parecieron plasmarse los intereses del Estado boliviano hacia el Oriente del país, donde la producción agropecuaria y el petróleo ejercieron un importante poder de atracción para el poder central. Entonces, si se requería mejorar la producción agropecuaria “era vital reformar las estructuras productivas existentes cuando éstas ya estaban envejeciendo, como el caso de las misiones religiosas” por lo que el Ejecutivo de 1945, constatando lo “obsoleto” del régimen de colonias vigente en Bolivia, “improductivo” para el país, sugirió que la modernización del sistema económico imperante en las otrora misiones debía pasar por la vía del cooperativismo. No obstante, en la práctica, una vez más las medidas adoptadas fracasaron como consecuencia, se afirmó, de los problemas financieros y de la “incapacidad” de los nativos.

3. Epílogo. Algunos comentarios relativos a la etapa 1952–actualidad⁵.

La “revolución nacional” de 1952, con el triunfo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) dio paso a una nueva etapa histórica que, por cuanto se refiere a los Orientes, estuvo signada por la reforma agraria y una creciente movilización de las poblaciones indígenas de las tierras bajas. Abandonando todo intento de sistematizar los aspectos fundamentales, demasiados para los requerimientos de las editoras en cuanto a la extensión de este artículo, me interesa a modo de epílogo hacer algunas anotaciones puntuales, aunque directa o indirectamente vinculadas cada una con la sucesiva, sobre diversos hechos acaecidos desde 1952 y hasta la actualidad en relación a las tierras bajas, fundamentalmente, a las poblaciones que hoy denominamos originarias.

La primera anotación gira en torno a la “revolución” del 52 que, si bien fue simbólicamente integradora, lo fue en términos clasistas y nacionales pero no desde el punto de vista cultural. Así, de acuerdo con sus objetivos, el gobierno aprobó (1953) la Ley de Reforma Agraria para el Oriente, Chaco y Amazonía que tuvo connotaciones diversas según los territorios en los que debía aplicarse, probablemente la más significativa fue que los “grupos selvícolas” quedarían bajo la protección del Estado y sus tierras –de propiedad colectiva o individual– serían inalienables⁶; sin embargo, no todos los indígenas de la región fueron considerados “grupos selvícolas” puesto que aquéllos que habían vivido en misiones jesuitas y franciscanas fueron reputados como campesinos y, por lo tanto, con la posibilidad de titular sus tierras bajo la figura de “comunidad indígena” o de “pequeña propiedad” abriendo el camino, de facto, al despojo

de tierras en los Orientes⁷.

La segunda anotación es consecuencia directa de la reforma agraria que provocó una migración –espontánea o dirigida por el Estado– protagonizada por migrantes de las tierras altas que llegaron a las tierras bajas para explotar tierras, con el desarrollo de los conflictos subsiguientes con las poblaciones allí existentes, consideradas “inferiores” por estos migrantes.

La tercera anotación, derivada a su vez de la anterior, es que como reacción a esta “colonización”, los indígenas de las tierras bajas se movilizaron para defender sus tierras surgiendo así, en 1982, la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), de la que actualmente forman parte la gran mayoría de organizaciones indígenas de las tierras bajas.

La cuarta, hito significativo en el progresivo protagonismo tomado por las poblaciones indígenas orientales fue la celebración, en 1990, de la llamada Marcha por el Territorio y la Dignidad que abrió los ojos de la sociedad boliviana a una realidad conformada por unas poblaciones indígenas que se hallaban en una situación de marginación; ésta se caracterizaba, entre otras cuestiones, por la fragmentación de su territorialidad, el no ejercicio de la ciudadanía, la falta de información sobre sus derechos y obligaciones, la ausencia de representantes que participaran en procesos de tomas de decisión, la pérdida de identidad, el deterioro ambiental de sus territorios, el acceso limitado a educación, salud y saneamiento, etc. La Marcha contó con la participación de la gran mayoría de los pueblos benianos y provocó la aprobación por el Estado de una serie de decretos supremos relativos al territorio, el reconocimiento del sujeto social indígena como tal, de lo que se derivó la necesidad de reconocer legalmente los derechos colectivos que le correspondían. Y, como consecuencia de esta movilización, el Estado boliviano utilizó por vez primera el término “territorio indígena”⁸, y recibió el mandato de formular una ley especial indígena donde se establecieran derechos y obligaciones.

La quinta anotación nos dice del nacimiento, en 1993, de la Subsecretaría de Asuntos étnicos (SAE), adscrita al Ministerio de Desarrollo Humano⁹, surgida para “definir las políticas estatales referidas al sector indígena” y que, de acuerdo con las organizaciones correspondientes, debían cooperar al fortalecimiento de las poblaciones indígenas para obtener el reconocimiento jurídico de sus organizaciones, de sus espacios y de su cultura¹⁰.

La sexta nos dice de un hito del que se derivan una serie de consecuencias muy presentes en la Bolivia actual (2005), y es la conformada por la aprobación de la Ley de Participación Popular (1994). Objetivo de la medida fue la transformación de las estructuras de relación entre el Estado y la sociedad civil a partir de una descentralización, mutación que implicaba

la redistribución del poder político, social y económico, y preconizaba la participación de la ciudadanía. La medida se configuró, rápidamente, como instrumento fundamental para el acceso de las poblaciones indígenas a la gestión política y aunque con problemas, ha posibilitado que en la Bolivia actual haya municipios a cuyo frente se hallan sujetos que se identifican como “indígenas”.

Finalmente, última anotación es la referida a la aprobación y posterior sanción por la Presidencia de la República (1996) de la Ley del Instituto de Reforma Agraria (INRA), que, entre otras cuestiones, incluyó en sus artículos el derecho de los indígenas a un territorio propio y estableció que al cabo de diez meses estarían tituladas las demandas territoriales interpuestas¹¹.

Esta reivindicación territorial ha sido, y continúa siendo actualmente, la prioridad de todas las organizaciones pertenecientes a la CIDOB, juntamente con la demanda educativa, la temática vinculada a las cuestiones referidas a la identidad cultural, la conservación y/o recuperación del idioma (educación intercultural bilingüe), formación de recursos humanos propios, etc.

* * *

Hagamos una última consideración retomando las categorías utilizadas al inicio de este breve artículo. La Bolivia surgida en 1825, con una teórica soberanía sobre algo más de 2 millones de Km², tenía una población de, aproximadamente, 1,5 millones de habitantes concentrados en el altiplano y valles periféricos que, como es sabido, fueron el núcleo articulador de la vida socioeconómica y política de la Audiencia de Charcas. El resto del territorio, que grosso modo podemos estimar en torno al 60-65% del territorio, estaba constituido por extensas regiones de las que los dirigentes republicanos desconocían casi todo, su geografía, los recursos, las sociedades. Estas regiones, a las que hemos denominado los Orientes en tanto referían a varios ecosistemas ocupados por diversos grupos étnicos-culturales, a lo largo del siglo XIX y bien entrado el siglo XX fueron también nombradas por los intelectuales, políticos y gobernantes bolivianos como *fronteras* –afirmando así el límite entre la economía, la sociedad, la cultura de los “Unos” que formaban la republicana *civilizada* y *crisiana* frente a la economía y la sociedad de los “Otros”, los *bárbaros* o *salvajes* existentes más allá de dicho límite– y *desiertos* –suponiendo la existencia de extensos territorios “vacíos” e “improductivos” desaprovechados por aquellos “Otros”–.

La historia republicana aquí tratada nos muestra que hasta 1880 la política de los gobiernos republicanos por los Orientes estuvo signada por el desinterés, salvo

el breve episodio del gobierno Ballivián (1841-47). Posteriormente, el surgimiento de Bolivia como estado-nación, posible por el proyecto implementado a partir de 1880 por los grupos dirigentes detentadores del poder central, vinculados fundamental, aunque no exclusivamente, a la economía minera, provocó un progresivo interés por la conquista y ocupación de aquellas *fronteras*, proceso del que debía derivarse la expansión de la frontera interna y la defensa de la frontera externa hasta lograr la *nacionalización* de las mismas. La incapacidad y/o falta de voluntad política de los gobiernos que se sucedieron en el poder en las dos últimas décadas del siglo XIX y primer tercio del siglo XX fueron, en última instancia, los factores que provocaron la reducción –por acuerdos amistosos diplomáticos o cesiones consecuencia de derrotas militares– de, prácticamente, la mitad del territorio hasta alcanzar los actuales 1.098.377 Km². Para entonces, los Orientes habían dejado de ser tierra ignota, *fronteras*, *desiertos* y se habían incorporado progresivamente al organigrama político-administrativo boliviano; paralelamente, los antaño *bárbaros* habían sido, mayoritariamente, reducidos por los misioneros franciscanos –por la cruz y/o por la fuerza–. En suma, los Orientes habían pasado a formar parte de la Bolivia republicana y aparecían ante los grupos blanco-mestizos como enormes “áreas vacías” que esperaban la llegada de los “empresarios” agropecuarios para explotar sus riquezas. No obstante, persistían aún varias fronteras internas, fundamentalmente las que marcaban los límites entre los “Unos”, blanco-mestizos e incluso indígenas del altiplano y valles periféricos, y los “Otros”, las poblaciones indígenas orientales. La historia de la segunda mitad del siglo xx, particularmente a partir de la década de los '80 con la progresiva movilización de los pueblos de las tierras bajas, y la persistente crisis del estado-nación boliviano plantea retos y abre muchos interrogantes que la escritora de estas notas no está en condiciones de dilucidar.

Notas

¹ Las tesis aquí expuestas han sido ampliamente tratadas en García Jordán, Pilar, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1821-1940*. IFEA/IEP, Lima, 2001, pp.247-448. Este trabajo forma parte del proyecto de investigación del MCyT, Ref.BHA2003-03628.

² Firme partidario de la salida de Bolivia hacia el Atlántico a través de los ríos orientales, abogó por un acuerdo con Paraguay y la pacificación de los grupos indígenas recurriendo a los misioneros. Un análisis del proyecto orienta lista de Ballivián es GROFF GREEVER, Janet, *Ballivián y el Oriente boliviano*, Ed. El Siglo, La Paz, 1987.

³ Hay una cierta confusión en torno a cuál fue la extensión de la región cedida al Brasil –que oscila entre 100.000 y 450.000 Km²– diferencias relacionadas con la posición de las fuentes del Yavarí, errores sobre la latitud del Madera (demarcación colonial hispano-lusa), los confines del Purús, etc. Según el Atlas de Bolivia (1998) la superficie cedida al Brasil por el tratado de 1867 fue de 257.000 Km².

⁴ La citada ley de noviembre de 1886, encomendó al Ministerio de Colonización el cuidado de todos los ramos de la administración de las colonias, de los terrenos baldíos y colonizables, de las fuerzas militares radicadas en aquellas colonias y de las misiones religiosas. Ley recogida en PINILLA, Casto F, *Repertorio de Leyes, Decretos, Resoluciones y demás antecedentes relativos al Despacho de Colonización*, Taller Tipo-Lit.de J.M.Gamarra, La Paz, 1905, pp.24-28.

⁵ Para una ampliación de los aspectos más significativos aquí tratados pueden consultarse, entre otros, BALZA ALARCÓN, Roberto, *Tierra, territorio y territorialidad indígena*, APCOB/SNV/IWGIA, Santa Cruz de la Sierra, 2001; LEMA, Ana María coord., *De la huella al impacto. La participación popular en municipios con población indígena*, PIEB, La Paz, 2001; VVAA, *Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas en la Amazonía*, Bogotá, Fundación Gaia/CEREC, 1993.

⁶ Aunque en ningún momento se fijó criterio alguno para determinar cuáles eran las tierras que pertenecían a dichos grupos, no se las tituló y, en consecuencia, se otorgó derechos a terceros por encima de los “grupos selvícolas” con las inevitables consecuencias relativas a la posibilidad de alienabilidad de los territorios indígenas.

⁷ Un ejemplo significativo nos lo proporciona el caso de los Guarayo, población tupí-guaraní, que ocupa la actual provincia de Guarayos (Noroeste del departamento de Santa Cruz) que, reducidos por los franciscanos a lo largo del siglo XIX en cinco poblados misionales, tras su secularización (1938-39) vieron cómo la reforma agraria posibilitó la división de sus tierras en parcelas individuales (50 has.), aunque del reparto se beneficiaron también algunos cruceños que obtuvieron tierras para la explotación ganadera. Posteriormente, en la década de los '70 y como consecuencia de la construcción de la carretera Santa Cruz-Trinidad, llegó a la zona un importante número de migrantes (campesinos o comerciantes de las tierras altas) iniciándose una colonización espontánea del territorio.

⁸ La brevedad del texto me impide detenerme, una vez más, en este punto sobre el “territorio indígena” aunque, evidentemente, los conflictos surgidos en torno

a qué incluye esta denominación –territorios históricos, territorios comunales o intercomunales, etc.– son conocidos a todos los interesados en el tema.

⁹ Convertida en 1997 en el Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO), adscrita al Ministerio de Desarrollo Sostenible, una de sus estrategias pasó por la incorporación de indígenas al aparato estatal, aunque en realidad se aplicó más en términos de cooptación de dirigentes, que como espacio de participación y toma de decisiones.

¹⁰ Un aspecto importante del trabajo de la Subsecretaría fue el seguimiento de los trámites para la consecución de la personalidad jurídica de las comunidades indígenas –que posibilitaba la posibilidad de reivindicar territorios colectivos y, por ende, inalienables– frente a los intereses de autoridades prefecturales y otras, a la que tampoco son ajenos los propios intereses de algunas poblaciones como nos muestra bien el caso Guarayo, de mantener a éstas en la condición jurídica de “campesinas” y con la consiguiente posibilidad de mantener la propiedad de sus tierras en forma privada y, por ende, susceptibles de ser alienadas.

¹¹ El total de territorio demandado fue de 22.244.922 has, aunque en el 2001 sólo se habían titulado de manera definitiva el 3,8% del total demandado y en beneficio de los pueblos Ayoreo (Chaco), Yuracaré (trópico cochabambino) y Guarayo (413.000 has.), situación que se ha visto modificada ligeramente con posterioridad, aunque siempre a la baja por lo que se refiere a las reivindicaciones territoriales de las poblaciones indígenas.

NI UNA COSA NI LA OTRA LA LÓGICA DEL LÍMITE EN LOS RITOS DE PASO

Manuel Delgado
Universitat de Barcelona

1.- Lógicas fronterizas

En el libro *Los ritos de paso*, publicado originalmente en 1909, el folklorista Arnold Van Gennep describía en términos topológicos la distribución de las funciones y los roles sociales: una casa con distintas estancias, el tránsito entre las cuales se lleva a cabo atravesando distintas formas de umbral.¹ A la circulación protocolizada por los corredores que separan los aposentos de esa «casa social» o a la acción de abrir puertas y traspasar umbrales, Van Gennep las llama *rites de passage*, ritos de paso, procesos rituales que permiten el tránsito de un *status* social a otro. Sirven para indicar y establecer transiciones entre estados distintos, entendiendo por *estado* una ubicación más o menos estable y recurrente, culturalmente reconocida y que se produce en el seno de una determinada estructura social –en el sentido de ordenación de posiciones o estatus–, la cual implica a su vez institucionalización o como mínimo perduración de grupos y relaciones. El rito de paso es una ceremonia de transformación o cambio que garantiza la integración de los individuos en un lugar determinado previsto para ellos. Al individuo se le asignan así lugares preestablecidos, puntos en la red social, definiciones, identidades, límites que no es posible ni legítimo superar. El rito de paso establece el cambio de *status* legal, profesional o familiar o bien una modificación en la madurez personal reconocida al neófito o a circunstancias ambientales, físicas, mentales, emocionales, etcétera.

En realidad, la división global del universo en dos esferas incompatibles –la de lo sagrado y lo profano– en Durkheim y Mauss, como ese otro desglose de la morfología social en compartimentos aislados unos de otros y el tránsito entre los cuales es abrupto, tal y como reconoce Van Gennep, responden

a una misma lógica empeñada en crear lo discreto a partir de lo continuo, en forzar discontinuidades que hagan pensable tanto la sociedad como el universo entero, a base de suponerlo constituido por módulos o ámbitos que mantienen entre sí una distancia que, por principio, debe permanecer, como ha escrito Fernando Giobellina, «inocupada e inocupante».² El problema básico no es, entonces, el de la existencia «llena», «saturada» u «ocupada» de las distintas regiones de la sociedad o del cosmos –sea la de los «casados» y la de los «solteros», sea la del «cielo» y la de la «tierra», tanto da–, sino cómo estos espacios conceptuales alcanzan una articulación entre sí que no se permite, bajo ningún concepto, que sea perfecta, precisamente para recordar en todo momento su naturaleza reversible, o cuando menos transitable. Lo que importa no es tanto que haya unidades separadas en la estructura de la sociedad o del universo, sino que haya separaciones, puesto que el espíritu humano solo puede pensar el mundo y la sociedad distribuyendo cortes, segregaciones, fragmentaciones. De ello se deriva que no son instituciones, *status* sociales, mundos, lo que se constata, sino la distancia que los separa y los genera. En otras palabras, las segmentaciones que reconocemos en la organización de la realidad no son la consecuencia de unas diferencias preexistentes sino, al contrario, su demanda básica. Es porque hay diferenciaciones que podemos percibir diferencias, y no al contrario, como un falso sentido común se empeñaría en sostener. Es más, cuantas más fronteras, más probable será encontrar formaciones más organizadas y más especializadas, con unos dinteles más elevados de improbabilidad y de información. Los físicos se han referido a ese «mínimo barroco» –mínimos de variedad y complicación– que cualquier sistema vivo requiere para sobrevivir. De ahí que todas las prevenciones que suscita situarse en la frontera adviertan, no del riesgo de que haya fronteras, sino del pavor que produce imaginar que no las hubiera. Todo lo cual se parece mucho a lo que George Simmel escribiera a propósito de las puertas y los puentes, artificios del talento humano destinados a separar lo unido y a unir lo separado. El puente hace patente que las dos orillas de un río no están solo una frente a la otra, sino *separadas*, implica «la extensión de nuestra esfera de voluntad al espacio», supera la «no ligazón de las cosas, unifica la escisión del ser natural». Todavía más radicalmente, la puerta es algo que esta ahí «para hacer frontera entre lo limitado y lo ilimitado, pero no en la muerta forma geométrica de un mero muro divisorio, sino como la posibilidad de constante relación de intercambio [...], posibilidad de salirse a cada instante de esta delimitación hacia la libertad».³

Percepción espléndida de cómo lo que la sociedad y la inteligencia humanas deben ver asegurado no es tanto que existan compartimentaciones,

divisiones, diferencias, sino los límites que las fundan y las hacen posibles. De ahí esa obsesión humana, no por establecer puntos separados en sus distintos planos de lo real, sino tierras de nadie, *no man's lands*, espacios indeterminados e indeterminantes, *puertas o puentes* cuya función primordial es la de ser franqueables y franqueados, escenarios para el conflicto, el encuentro, el intercambio, las fugas y los contrabandos. Como si de algún modo se supiera que es en los territorios sin amo, sin marcas, *sin tierra*, donde se da la mayor intensidad de informaciones, donde se interrumpen e incluso se llegan a invertir los procesos de igualación entrópica y donde se produce lo que Rubert de Ventós llamaba «curiosos fenómenos de frontera»,⁴ en los que el contacto entre sistemas era capaz de suscitar la formación de verdaderos islotes de vida y de belleza. Honoré de Balzac había dicho lo mismo de otro modo: «Solo hay vida en los márgenes». Convicción última de que lo más intenso y más creativo de la vida social, de la vida afectiva y de la vida intelectual de los seres humanos se produce siempre en sus límites; expresión de la *vida a secas*, que encuentra en los límites orgánicos de todas sus manifestaciones sus máximos niveles de complejidad. Todo lo humano y todo lo vivo encuentra en su margen el núcleo del que depende.

2. Los monstruos del umbral

Según Van Gennep y su teoría sobre la universalidad formal de los ritos de paso, los tránsitos entre apartados de la estructura social o del universo presentan una secuencialización en tres fases claramente distinguibles: una inicial, llamada *preliminar* o *de separación*, que se corresponde con el *status* que el neófito se dispone a abandonar; una etapa intermedia, en que se produce la metamorfosis del iniciado y que es llamada *liminal* o *de margen*; y un último movimiento –el de *reintegración*–, en que el pasajero se reincorpora a su nueva ubicación en la organización social. La primera y la última de esas fases corresponden a lugares estables de la estructura social; son funciones reconocidas, estatuaciones homologadas culturalmente como pertinentes y más bien fijas. En cambio, la fase liminal –de *limen*, 'umbral'– implica una situación extraña, definida precisamente por la naturaleza alterada e indefinida de sus condiciones. Se trata de una concreción de lo que se ha descrito como una nihilización, un anonadamiento, una negativización de todo lo dado en el organigrama de lo social. Quien mejor ha recorrido esa dimensión tan indeterminada como fundamental de las fases liminales en los ritos de paso ha sido Victor Turner, un antropólogo de la escuela de Manchester, discípulo de Max Gluckman, que continuó la tarea de este de integrar el conflicto en el

modelo explicativo del estructural-funcionalismo británico.

En sus trabajos sobre los ndembu de la actual Zambia, Turner sostuvo que, si el modelo básico de sociedad es el de una estructura de posiciones, el período marginal o liminal de los pasajes se conducía a la manera de una *situación interestructural*. Una analogía adecuada para describir esa situación, en la que se reconocería el ascendente de la figura durkheimniana de la *efervescencia social*, sería la del «agua hirviendo». Durante la situación liminal, «el estado del sujeto del rito –o *pasajero*– es ambiguo, puesto que se le sorprende atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero». Ya no es lo que era, pero todavía no es lo que será. Quienes están en ese umbral «no son ni una cosa, ni la otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio –en el sentido de las topografías culturales reconocidas–, y están, en último término, entre y en mitad de todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural». ⁵ En cierto modo, la liminalidad ritual implica una especie de *anomia inducida* en los neófitos, que son colocados en una situación que podríamos denominar de *libertad provisional*, desvinculados de toda obligación social, forzados a desobedecer las normas establecidas, puesto que han sido momentáneamente desocializados. Eso mismo podría aplicarse a otras situaciones no específicamente rituales que Victor Turner distingue de las liminales designándolas como *liminoides*, a cargo de personajes moralmente ambivalentes, con un acomodo social débil o que se rebelan o cuestionan axiomas culturales básicos, a los que podemos contemplar protagonizando «actividades marginales, fragmentarias, al margen de los procesos económicos y políticos centrales». ⁶ En todo caso, en los seres liminales o liminoides podría reconocerse aquella desazón que caracterizaría la conciencia de la nada según Heidegger, puesto que, perdidos de vista todos los anclajes y todas las referencias, solo les queda «el puro existir en la conmoción de ese estar suspenso en que no hay nada donde agarrarse». ⁷

El ser transicional en los ritos de paso es estructuralmente invisible, puesto que se ve forzado a devenir momentáneamente un personaje no clasificado, indefinido, ambiguo. Se le asocia con frecuencia a la muerte, pero también al no nacido aún, al parto o a la gestación. Muchas veces es un andrógino, ni hombre ni mujer. Su estado es el de la paradoja, el de alguien al que se ha alejado de los estados culturales claramente definidos. Esto es así puesto que las personas que transitan –las «gentes del umbral», como las llama Turner– eluden o se escapan del sistema de clasificación que distribuye las posiciones en el seno de la estructura social. Otra característica es que el transeúnte

ritual *no tiene nada*, ni estatuto, ni propiedad, ni signos, ni rango que lo distinga de quienes comparten su situación. Si el tránsito ritual lo protagoniza un grupo, de él puede afirmarse que es una comunidad indiferenciada –y no una estructura jerárquicamente organizada–, definida por la igualdad, el anonimato, la ausencia de propiedad, la reducción de todos a idénticos niveles de *status*, la minimización de las distinciones de sexo, la humildad, la suspensión de derechos y obligaciones de parentesco –puesto que en ese contexto «todos somos hermanos»–, la sencillez, a veces la locura sagrada.

Turner explicita la naturaleza nihilizante de la fase de margen en los tránsitos rituales: «Lo liminal puede ser considerado como el No frente a todos los asertos positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación». ⁸ En otro lugar: «La situación liminal rompe la fuerza de la costumbre y abre paso a la especulación... La situación liminal es el ámbito de las hipótesis primitivas, el ámbito en que se abre la posibilidad de hacer juegos malabares con los factores de la existencia.» ⁹ Por último, las fases liminales y liminoides funcionan a la manera de «una especie de término medio social, o algo semejante al punto muerto en una caja de cambios, desde el que se puede marchar en diferentes direcciones y a distintas velocidades tras efectuar una serie de movimientos». ¹⁰ De hecho, bien podríamos decir, en general, que esa nihilización de lo social sirve para que una comunidad se coloque ante las conclusiones inherentes a su propia condición orgánica, como si se quisiese recordar que, en tanto que ser vivo, *es polvo y en polvo habrá de convertirse*. Los ritos de paso hacen así una pedagogía de ese principio que hace de cada ser social una tábula rasa, una pizarra en blanco, arcilla cuya forma ha de ser moldeada por la sociedad.

De hecho, del neófito o pasajero podría afirmarse que se reconoce como *nada* o como *nadie*, a la manera como decimos «no somos nadie» o «no somos nada» justamente para recordarnos nuestra finitud y nuestra extrema vulnerabilidad. Premisa fundamental para que aquel que ha sido conducido a la condición de *nada* o *nadie* pueda llegar a ser *algo* o *alguien*, no importa qué cosa, puesto que el tránsito ritual no se produce tanto entre ser una cosa y ser luego otra, sino para hacer una auténtica pedagogía de que para *ser algo* o *alguien* es preciso haber sido ubicado antes en una auténtica nada social. La ritualización del cambio de *status* se produce a través de un limbo carente de *status*, en un proceso en el que los opuestos son parte integrante los unos de los otros y son mutuamente indispensables. Es así que el transeúnte ritual encarna de manera inmejorable la personalidad de aquel a quien Eugenio Trías identificara, al principio de su *Lógica del límite*, como el *liminateus*,

ser fronterizo por excelencia, nómada por entre todas las franjas, que tiene motivos para reclamarse de ninguna parte como el requisito que le permite ser constituyente de todas.

Detengámonos en qué significa afirmar que el rito de paso es un protocolo que nihiliza o anonada el ser social, que lo reduce a cero, y que da la razón a la percepción ordinaria de que «no somos nada». Gustavo Bueno nos ha recordado cómo la palabra *nada* se ha empleado durante mucho tiempo para referirse a lo creado, *lo que ha nacido*, lo que ha llegado a *ser algo*, es decir, las criaturas y las cosas distintas de aquel que lo es Todo, que no ha nacido, y justamente para recordarles su fragilidad y su miseria.¹¹ *Nada* es *res nata*, 'cosa nacida' o, lo que es igual, 'nada cosa', de igual modo que *nadie* procede de la noción de *nati*, es decir, 'nacido', un valor semántico que se conserva en catalán en la imagen del *nadó*, el 'recién nacido'. Cada nacimiento es, en efecto, el nacimiento de una nada. Todo ello implica una explicitación de cómo ese ser social cero, ese *nadie* que es el transeúnte ritual, no es en absoluto algo parecido a una anti-estructura, un reverso de lo ordenado, a la manera, por ejemplo, del brujo, el genio maligno o el diablo en las tradiciones mágico-religiosas. Tampoco es lo insuficientemente estructurado o lo imperfectamente ordenado. Es lo a-estructural, lo a-ordenado, algo que no es posible definir en términos estáticos, «que, al mismo tiempo, está desestructurado y pre-estructurado», según Turner.¹² Pero eso es, como tantos ritos de paso explicitan en tantas sociedades, decir lo mismo que es *lo estructurándose*, lo que se exhibe *ordenándose*, viendo la luz. No en vano todo lo dicho con respecto a la nihilización liminal podría corresponderse con la idea de *moralidad abierta*, equivalente a nivel societario a lo que Henri Bergson había llamado *élan vital*, el impulso básico del que surgen todas las formas de arte, de piedad religiosa o de creatividad.

La condición ambigua de quienes se hallan en una situación liminal, las dificultades o la imposibilidad de clasificarlos con claridad –puesto que *no son nada*, pura posibilidad, seres a medio camino entre lugares sociales–, es lo que hace que se les perciba con mucha frecuencia como fuentes de inquietud y de peligro. Mary Douglas nos ha enseñado cómo todo lo nada, mal o poco clasificado es, por definición, contaminante, de manera que existe una relación directa en todas las sociedades entre irregularidades taxonómicas y percepción social del riesgo. El transeúnte ritual es un peligro, puesto que él mismo *está en peligro*. No es casual que *trance* se emplee como sinónimo de *situación crítica*, *peligro*, *riesgo...*, cosa lógica, dado que el pasajero ritual es alguien *entre mundos*, o, cuando menos, *entre territorios*. Previsible resulta entonces que se le apliquen todos aquellos mecanismos

sociales que protegen a una comunidad estructurada contra la contradicción, ya que encarna a un personaje conceptual cuya característica principal es su *frontereidad*, es decir, su naturaleza de lo que Alfred Schütz había llamado *ser-frontera*, un límite de carne y hueso.

El transeúnte ritual es ideal para pensar *desde dentro* el orden y el desorden sociales. Es para ello que se le obliga a devenir un *monstruo*, es decir, alguien o algo que *no puede ser*, y que por tanto tampoco *debe ser*. Su valor como entidad cognitiva –«buena para pensar», como hubiera dicho Lévi-Strauss– viene dada precisamente porque está al mismo tiempo *dentro* y *fuera* del sistema social. No es que *esté en la frontera*, puesto que es él mismo quien define precisamente esa frontera, quien la encarna: él *es la frontera*. No es casual que las imágenes monstruosas aparezcan sistemáticamente asociadas a la liminalidad ritual, como el propio Turner ponía de manifiesto para el caso de los ndembu, en cuyas iniciaciones jugaban un papel muy importante las máscaras y otros objetos rituales definibles por su desmesura o por la dislocación de lo real que implicaban. «Los monstruos se manufacturan precisamente para enseñar a los neófitos a distinguir claramente entre los distintos factores de la realidad tal y como los concibe su cultura.» Refiriéndose a la «ley de la disociación» de William James, apunta Turner:

Quando *a* y *b* van juntos como parte del mismo objeto total, sin que exista diferenciación entre ellos, la aparición de uno de ellos, *a*, en una nueva combinación, *ax*, favorece la discriminación de *a*, *b* y *x* entre sí. Como el mismo James decía, «lo que unas veces aparece asociado con una cosa y otras con otra, tiende a aparecer disociado de ambas, y a convertirse en un objeto abstracto de contemplación para el espíritu. Podríamos llamar a esto *ley de la disociación mediante variación de los concomitantes*.¹³

De ahí que los monstruos conciten a pensar sobre personas, relaciones o aspectos del medio ambiente social que hasta entonces habían sido simples datos objetivos o, incluso, más allá, acerca de los poderes y las leyes que rigen el universo y la sociedad. En las situaciones liminales o liminoidales, todo lo que compone la experiencia de la vida social –ideas, sentimientos, sensaciones– es disuelto y reorganizado de una forma aparentemente desquiciada, excesiva, fantástica, paródica, distorsionada..., aislando y descolocando los componentes de las estructuras sociosimbólicas hasta permitir una contemplación distanciada de su significado, de su valor y, por tanto, de la pertinencia de su mantenimiento o bien de su transformación.

3. Tranversor, transgresor

Entre nosotros, ese papel de transeúntes «a tiempo completo» que los institucionaliza como monstruos del umbral –*monstruos* en el sentido de anomalías inclasificables, desconyuntamientos de lo considerado normal–, lo desempeñan personajes que muestran hasta qué punto son intercambiables los estados de anomia y de liminalidad. Se trata, entre otros, de aquellos que calificamos como *inmigrantes*, *adolescentes*, *enamorados*, *artistas* y *outsiders* en general. Todos ellos son útiles en orden a catalizar, bajo el aspecto de su extrañamiento, la mismidad del sistema que los rechaza, y que los rechaza no porque sean intrusos en su seno, sino precisamente porque representan una exageración o una miniatura, una caricatura inquietante en cualquier caso, de un estado de cosas social. La eficacia simbólica de esas personalidades nihilizadas –es decir, a las que no se permite ser *nada* concreto– procede paradójicamente de su ubicación en los márgenes del sistema: en apariencia postergados, son esos seres anómicos los que pueden ofrecer una imagen insuperable de la integración, una visión de conjunto a la que los elementos sociales presuntamente situados del todo *dentro* jamás podrán acceder. Su tarea se parecería a la que Marcel Mauss atribuía a los feriantes, a los enterradores, a los locos o a los gitanos, cuya reputación de hacedores de magia venía dada precisamente por esa posición estructuralmente ajena y, en cambio, estructuradoramente central que ocupaban en el esquema de la comunidad. Una marginación o una rareza social que se traducía en una máxima integración simbólica, puesto que, como escribiría Lévi-Strauss al respecto, estaban en condiciones de «llevar a cabo compromisos irrealizables en el plano de la colectividad, simular transiciones imaginarias, así como personificar síntesis incompatibles»,¹⁴ demostrando hasta qué punto las conductas «anormales» no se oponen a las «normales», sino que las complementan.

No es casual que a los inmigrantes y a los adolescentes se les aplique como denominación un participio activo o de presente, precisamente para subrayar la condena a que son sometidos de permanecer constantemente en tránsito, moviéndose entre estados, sin derecho al reposo. El adolescente está *adolesciendo*, es decir, creciendo, haciéndose mayor. No es nada, ni niño ni adulto. Como suele decirse, *se está haciendo* hombre o mujer. Todo lo que a él se refiere –sus obligaciones y sus privilegios– es contradictorio, lo que le convierte en reservorio poco menos que institucionalizado de todo tipo de ansiedades que le convierten en un «rebelde sin causa» forzoso. Su situación estructural es una pura esquizofrenia marcada por las instrucciones

paradójicas, las órdenes de desobediencia y las exigencias de espontaneidad, todo lo que Gregory Bateson definió como «dobles vínculos». En cuanto al inmigrante, no es una figura objetiva –tal y como los discursos político-mediáticos al respecto sostienen– sino un operador cognitivo, un personaje conceptual al que se adjudican tareas de marcaje simbólico de los límites sociales. Se le llama *inmigrante*, es decir, 'que está inmigrando', puesto que se le niega el derecho a haber llegado y estar plenamente entre nosotros. A él, y a sus hijos, que se verán condenados a heredar la condición peregrina de sus padres y a devenir eso que se llama *inmigrantes de segunda o tercera generación*. Tampoco el enamorado está entre nosotros, sino «en la luna», absorto en su deseo de ver al ser amado, anhelante crónico de un objeto que nunca posee plenamente. El mismo sentimiento amoroso funciona como una liminalidad. Pedro Salinas lo supo expresar en uno de los poemas de *Razón de amor*: «No, nunca está el amor. / Va, viene, quiere estar / donde estaba o estuvo.» Lo mismo para el artista, por definición un soñador cuya tarea es la de saltarse las normas del lenguaje, vulnerar los principios de cualquier orden, manipular los objetos, los gestos o las palabras para producir con ellos sorpresas, nuevas realidades que nos dejen estupefactos, o cuando menos cavilando sobre lo que han colocado ante nuestros sentidos. Y, ¿qué decir del *outsider*?: extraño especializado, puede ser fracasado, poeta, forajido, policía brutal, hereje, aventurero, seductor, vagabundo... Él expresa todos los caminos por los que solo a él le es dado transitar, no a nosotros.

La ambigüedad estructural del inmigrante, del adolescente, del enamorado, del artista o del *outsider*, su anonadamiento, resultan idóneos para hacer pensar todo lo que la sociedad pueda percibir como ajeno, pero instalado en su propio interior. El inmigrante, el adolescente, el enamorado, el artista, el *outsider* están *dentro*, pero algo o mucho de ellos permanece aún en ese *afuera* literal o simbólico del que proceden o al que se les remite. A todos ellos se les podría aplicar, en definitiva, lo dicho por George Simmel en su célebre «Disgresión sobre el extranjero», puesto que su naturaleza es, como la del forastero, la de lo que *estando aquí* no pertenece al *aquí*, sino a algún *allí*. Están entre nosotros físicamente, es cierto, pero en realidad se les percibe como permaneciendo de algún modo en otro sitio. O, mejor, se diría que no están de hecho en ningún lugar concreto, sino como atrapados en un puro trayecto. Son motivos de alarma, pero no menos de expectación esperanzada por la capacidad de innovación y de cuestionamiento que encarnan.

El extranjero, el *outsider*, el artista, el enamorado o el adolescente son lo que parecen a primera vista: marginales forzados o voluntarios. *Marginal* no quiere decir, no obstante, *al margen*, en el sentido de en un rincón o a

un lado de lo social. No son seres *al margen*, sino *en el margen*. *Margen* quiere decir 'umbral'. El marginal se mueve entre dos luces, al alba o en el crepúsculo, anunciando una configuración futura o señalando el estallido de una estructura. Es un ser «del pasillo», de ese espacio transitivo que Goffman detectó como especialmente vulnerable en cualquier institución total –cuartel, internado, prisión, hospital, manicomio, fábrica–, allí donde «ocurren las cosas», donde la hipervigilancia se debilita y se propician los descatos y las revueltas. El umbral o margen no está en un lado de lo social, sino en el núcleo de su actividad. El marginal –léase *ser liminal* o *liminoidal*– se halla en ese centro mismo de lo social, puede vérselo con frecuencia constituyéndose en el corazón mismo de lo social. Todos esos personajes podrían antojarse, empleando un símil topográfico, *periféricos*, es decir, *en los lados*, pero en realidad son *transversales*, en el doble sentido que tiene la calidad de *transverso* como algo que *atraviesa*, pero también como algo que *se desvía*. El *transversor* es también un *trángresor*, y al contrario. El margen es transversal. No tiene, por ello, nada de tangencial. Repitémoslo: es cierto que son seres liminales, *marginales*, pero es precisamente esa *marginalidad* la que, colocándolos en el límite o umbral, los sitúa también en el epicentro mismo de cualquier sociedad.

¿Cuál es el origen y la función de esa insistencia de nuestros sistemas de representación más eficientes en hablar de semejantes personalidades liminales, sin sitio, a las que se muestra abandonadas a su suerte en todo tipo de tierras de nadie? ¿Es que hay alguna película, alguna novela, alguna obra teatral, que no los adopte como protagonistas? La función de esa omnipresencia no podría ser otra que la de hacernos pensar en cuáles son las condiciones de esa misma normalidad que ellos se empeñan en desacatar. El adolescente, el inmigrante, el enamorado, el artista y el *outsider* solo podrían ver resuelta la paradoja lógica que implican –su monstruosidad– a la luz de una representación normativa ideal de la que, en el fondo, ellos resultarían ser los garantes últimos. Su existencia es entonces la de un error, un accidente, la de unos seres al mismo tiempo disminuidos y desmesurados, que no corrigen el sistema social en vigor, constituido por los autodenominados «autóctonos», «adultos» o «integrados», sino que, negándolo, les brindan la posibilidad de confirmarse.

El que los personajes liminales o liminoidales –entes anómicos por excelencia– estén en una situación de margen social –no *al margen*, sino *en el margen*, recuérdese– no les convierte en portadores de una impugnación

general de ese orden social al que parecen darle la espalda. Más bien deberíamos decir que, al contrario, significan un reconocimiento y una exaltación del vínculo social generalizado, que ha dejado de existir en ellos para ser colocado en una situación de paréntesis provisional. Víctor Turner nos advierte de que es como si existiesen dos modelos distintos de interacción humana. Uno de ellos presentaría la sociedad como un orden estructurado, diferenciado, jerarquizado, estratificado, etcétera, es decir, una sociedad entendida como organización de posiciones y de *status*, institucionalización y persistencia de grupos y de relaciones entre grupos. El segundo, en cambio, aparece en el momento liminal y representa un *grado cero* de lo social, sociedad entendida como comunidad esencial, como comunión, sociedad sin estructurar, recién nacida, pura y no deteriorada todavía por la acción humana o del tiempo. Se trata, en una palabra, del vínculo humano esencial y genérico, sin el que no podría existir ninguna sociedad. Una idea, esta, con la que ya dábamos en Ferdinand Tönnies, cuando sugería que la sociedad podría subdividirse hasta revelar que está hecha de *nadas*, es decir de «unidades últimas, los átomos metafísicos..., algunas cosas que son nada o nada que son algunas cosas».¹⁵ Al primero de estos modelos, Víctor Turner lo llama *estructura*, mientras que el segundo es designado como *communitas*. La *communitas* no es ningún estado prístino de la sociedad al que se anhele regresar, sino una dimensión siempre presente y periódicamente activada, cuya latencia y disponibilidad el marginal recibe el encargo de evocar en todo momento a través de las aparentemente extrañas formas de sociedad que protagoniza con otros como él o con aquellos que han o hemos sido conceptualizados como *normales*.

El *outsider*, el amante, el artista, el adolescente, el extranjero, el rebelde sin causa en general, son viajeros interestructurales, *nadas* caóticas e hiperactivas, entidades anómicas con dedicación plena, personajes que vagan sin descanso y desorientados entre sistemas. Aturden el orden del mundo al tiempo que lo fundan. El imaginario social dominante hace de ellos monstruos conceptuales destinados a inquietar y despertar un grado de alarma variable, pero previsible. Pero ese caos que encarnan no es algo que el cosmos social niegue para reafirmar su perennidad contra lo imprevisto y la incertidumbre, sino lo que proclama como aquello que, antojándose el anuncio de su inminente final, es en realidad su principal recurso vital, su requisito, su posibilidad misma. Puesta a distancia radical que la ubicación liminal implica y que recuerda lo que Sartre escribiera a propósito del anonadamiento del ser, posibilidad con

que la realidad humana cuenta de anular la masa de ser que está frente a ella y que no es sino ella misma: «Un existente particular es ponerse a sí misma fuera de circuito con relación a ese existente. En tal caso, ella le escapa, está fuera de su alcance, no puede recibir su acción, se ha retirado *allende una nada*. A esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, Descartes, después de los estoicos, le dio un nombre: es la *libertad*.»¹⁶

Notas:

¹ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1994.

² Fernando Giobellina, *Sentido y orden: Estudio de clasificaciones simbólicas*, CSIC, Madrid, 1990, p. 139.

³ G. Simmel, *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1987, p. 34.

⁴ X. Ruber De Ventós, «Ontología: Frontera, perill i violència», en Col·legi de Filosofia, *Frontera i perill*, Edicions 62, Barcelona, 1987, p. 151.

⁵ Victor Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 108.

⁶ Victor Turner, *On the Edge of the Bush*, The University of Arizona Press, Tucson, 1985, p. 117. Sobre las situaciones y personajes liminoides, cf. también, del mismo Turner, «Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual», en *From Ritual to Theatre*, PAJ Publications, Nueva York, 1982, pp. 20-60.

⁷ Martin Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979, p. 47.

⁸ Victor Turner, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988, p. 107.

⁹ Victor Turner, *La selva de los símbolos...*, p. 118.

¹⁰ Victor Turner, *El proceso ritual...*, p. 205.

¹¹ Gustavo Bueno, «El nihilisme religiós», en A. Sánchez Pascual *et al.*, *Metamorfosis del nihilisme*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1989, pp. 61-95.

¹² Victor Turner, *La selva de los símbolos...*, p. 108.

¹³ Victor Turner, *On the Edge of the Bush...*, p. 161.

¹⁴ Claude Lévi-Strauss, «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 20.

¹⁵ Ferdinand Tönnies, *Comunitat i associació*, Edicions 62-La Caixa, Barcelona, 1984, p. 36.

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Alianza-Losada, Madrid-Buenos Aires, 1984, p. 60.

FRONTERAS PERSONALES, FRONTERAS ÉTNICAS EL PAPEL DE LAS RELIGIONES EN LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA

Alain Blomart

Coordinador del posgrado «Inmigración, religiones e identidad»
Universidad de Barcelona

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre el papel de las religiones en la construcción identitaria. Haré aquí una síntesis de tres de los temas que abordo en el posgrado que coordino en la Universidad de Barcelona sobre «Inmigración, religiones e identidad: Perspectiva antropológica, histórica y práctica». Estos tres temas que desarrollaré son los siguientes: en primer lugar, el papel de la religión en el contexto migratorio, tomando el caso de la inmigración en España, particularmente en Cataluña; en segundo lugar, el papel de la religión para definir una identidad nacional; finalmente, la dimensión étnica de la religión y su papel en los conflictos identitarios.

1.- Religión e inmigración

Asistimos estos últimos años en España a una redefinición del mapa religioso, dada la llegada de personas de tradiciones diferentes. El paisaje ha pasado de ser ocupado casi exclusivamente por el catolicismo a dejar espacio a múltiples creencias. El aumento de los musulmanes es el más visible, pero en realidad el crecimiento de los protestantes es más importante: es la conclusión de un estudio realizado en 2004 por el profesor de sociología Joan Estruch y su equipo de la Universidad Autónoma de Barcelona.¹ Si observamos la composición étnica de las religiones en España, tenemos:

— Para el *protestantismo*, feligreses provenientes de América Latina, del África subsahariana, de Asia (chinos, filipinos, coreanos) y de Europa (del oeste y del este, incluidos los gitanos, mayoritariamente pentecostales).

— La *Iglesia ortodoxa* ha vivido un cambio importante con la inmigración, puesto que han aparecido otras Iglesias (como la búlgara, la rumana y la rusa),

además de la Iglesia ortodoxa española.

— En el caso del *judaísmo*, hay bastantes nuevos judíos en Barcelona que vienen de Argentina y refuerzan la comunidad reformista Atid.

— Los *musulmanes* en España vienen principalmente de Marruecos y de Pakistán.

— El número de *sijis* y de *hindúes* también ha subido como resultado de la inmigración que proviene de la India: los sijis tienen actualmente dos templos en Barcelona y un Consejo desde el final de abril del 2005.

— También hay otras tradiciones, por ejemplo, los *testigos de Jehová* – que tienen tantos templos en Cataluña como los protestantes–, el *taoísmo*, el *budismo* –que está poco relacionado con la inmigración–, la religión *bahaí*, nacida en Irán hace más de un siglo, que se difunde en Europa en parte por iraníes perseguidos en su país, etcétera.²

En segundo lugar, hay que preguntarse qué papel tiene la práctica religiosa en la vida de los extranjeros. Para sintetizar, podríamos decir que la religión, además de su dimensión espiritual, tiene principalmente una función psicológica y social. Efectivamente, en muchos casos, la religión es lo que queda de la identidad de la persona que deja un país; es decir, la religión, desde el punto de vista psicológico, da un sentido de continuidad a la identidad. Además, el hecho de participar en una comunidad religiosa permite luchar contra la soledad o crear relaciones sociales y puede ayudar a conseguir un trabajo, como lo resume muy bien el rabino de la comunidad Atid de Barcelona: «No ofrecemos trabajo ni papeles, pero sí un lugar donde se sienten bien y en el que pueden establecer contactos con gente de aquí».³ Esta función social es clara, no solo para los judíos sino también para los protestantes y los musulmanes: muchos sociólogos han enseñado que las mezquitas pueden tener una función de encuentro y de ayuda, y por lo tanto un efecto tranquilizador y una función de integración, que es a menudo mal entendida en la opinión pública y en los medios de comunicación.⁴

La tercera pregunta que hay que plantearse es si las prácticas religiosas de la persona extranjera evolucionan en contacto con los contextos diferentes del país de llegada. La respuesta es en general positiva, pero hay que indicar que la actitud espiritual de una persona que viene de fuera no tiene un solo modelo. Existen cuatro actitudes principales: primero, hay personas que eran muy religiosas en su país de origen y que dejan de serlo en el país de llegada; segundo, hay personas que se mantienen practicantes; tercero, hay personas que se mantienen no practicantes; cuarto, hay personas que redescubren la religión como una manera de recuperar o no perder la identidad en el momento

de establecerse en otro país. En este caso, se observa un reforzamiento de la religión por razones identitarias, como es el caso de algunos musulmanes y de ciertas musulmanes que deciden llevar el velo,⁵ pero este fenómeno no se aplica solo a los musulmanes. Como explica el antropólogo Manuel Delgado, «muchas veces, los inmigrantes son más fervientes aquí que en su propio país de origen, debido a que buscan evitar la desintegración de su identidad a través de la religión».⁶

Además de la actitud religiosa de la persona, lo que también cambia es la religión en sí. Por ejemplo, dentro de las comunidades musulmanas instaladas en Europa, se observa una tendencia a adoptar una dimensión puramente religiosa del islam que se aleja del carácter cultural que puede tener en los países de origen. Por lo tanto, el islam en Europa se aproxima al tipo de experiencia religiosa dominante en este continente, contrariamente a la opinión más difundida: eso se explica por la disminución de la influencia normativa del islam sobre la comunidad en Europa, pero también porque la religión está considerada, en la Europa secularizada, como una elección individual.⁷ Así se observan, entre los musulmanes, ciertos cambios: según Jordi Garreta, el 35 % de los musulmanes ya no reza las cinco veces diarias, el 31 % consume alcohol, el 23 % ya no cumple con el Ramadán, el 16 % consume carne de cerdo, etcétera.⁸ Efectivamente, dos tipos de musulmanes frecuentes en Europa son, por un lado, los practicantes masculinos de entre 30 y 45 años, instalados, jóvenes de segunda generación que no rechazan su cultura y su religión pero olvidan la práctica cotidiana, y, por otro lado, las personas culturalmente musulmanas pero que no practican.⁹

2. Religión e identidad nacional

Además del nivel personal, la religión juega un papel muy importante en la construcción de una identidad nacional. Desde siempre, el factor religioso ha sido utilizado para reforzar o justificar el poder político. La dimensión superior de la divinidad tiene una gran fuerza en el momento de legitimar una conquista o un proyecto imperialista y de animar al pueblo, dado que estimula el orgullo nacional y hace desaparecer las divisiones internas. Para dar un ejemplo antiguo, los generales romanos no iban a la guerra sin haber pasado por el templo de Júpiter Optimus o Terminus, que presidía los límites del imperio; los generales tampoco conquistaban una ciudad sin haber consultado a los dioses y hecho los rituales preliminares.¹⁰ Así se entiende mejor la relación que existe entre el protestantismo y los Estados Unidos de América, por ejemplo, o entre el catolicismo y Europa, entre la religión

ortodoxa y Grecia y entre el islam y los países del Magreb y del Oriente. Veamos estos casos separadamente.

2.1- El protestantismo y los Estados Unidos

La historia de los Estados Unidos ha venido marcada, desde el principio, por la religión. Los primeros colonos, en el siglo XVII, se comparaban con los exiliados de la Biblia: huían de la represión buscando la Tierra Prometida y cumplían los Diez Mandamientos. Al igual que los hebreos, que se consideraban los guías espirituales de los demás pueblos, los norteamericanos tenían que asumir esta misión en la tierra, según la idea desarrollada por Johan Galtung.¹¹

Efectivamente, el papel mesiánico de los Estados Unidos se ha manifestado durante siglos, desde el primer presidente, George Washington. Por ejemplo, en 1900, el senador del estado de Indiana, que se llamaba Beveridge, dijo en un discurso: «Dios nos preparó a los norteamericanos para hacernos maestros y organizadores del mundo, a fin de instituir el orden allí donde reina el caos... Dios ha designado al pueblo norteamericano como su nación elegida para comenzar la regeneración del mundo.» Cuarenta años más tarde, en 1940, Roosevelt declaró: «Si el espíritu de Dios no está en nosotros y si no estamos dispuestos a dar todo lo que somos y lo que tenemos para preservar la civilización cristiana, entonces iremos a la ruina». En diciembre de 1992, cuando Bush padre envió tropas a Somalia, les dijo: «Quería decir que cumplimos la obra de Dios». Por lo tanto, lo que hace George Bush hijo es continuar la tradición. En febrero de 2003, pronunció un discurso en el que pidió a Dios la victoria bélica contra Sadam Husein y habló de «misión hecha por la mano justa de un Dios justo y fiel». Podríamos alargar la lista de ejemplos, como las plegarias con que empiezan las reuniones de George Bush o el día dedicado a Jesús que ha introducido en el calendario público.¹² Todos estos ejemplos indican hasta qué punto el protestantismo impregna la política y la vida pública en los Estados Unidos y define la identidad norteamericana.

2.2. El catolicismo y Europa

Se podría recordar hasta qué punto el catolicismo impregnó la identidad nacional, las instituciones y la mentalidad de países europeos como Portugal, España e Italia. La Iglesia católica continua teniendo un peso muy importante en la vida pública e institucional de estos países y una influencia sobre la

población: basta recordar que son más del 76 % las personas bautizadas en estos países. También hay que matizar las cifras, que no son fiables para ilustrar la práctica religiosa. Por ejemplo, el porcentaje de personas que van a misa en España ha bajado de manera impresionante y se acerca a las cifras de países como Francia o Bélgica (17 % de practicantes en Bélgica, 12 % en Cataluña), pero los sociólogos saben que estas cifras solo reflejan la baja de la práctica institucional y no la práctica personal, privada, que es mucho más difícil de evaluar. Lo que sí es objetivo es que la espiritualidad, a la imagen de la sociedad, se ha vuelto más plural: la oferta religiosa es mucho más amplia que anteriormente. La diversidad de religiones y la libertad de elección son tales, que el sociólogo Joan Estruch califica nuestra sociedad de *politeísta* más que de *secularizada*.¹³ Al lado de estos países del sur de Europa, que se secularizan cada vez más, hay que mencionar, sin entrar en detalle, países del norte, como Irlanda y Polonia, que han incorporado la religión católica como una parte importante de su identidad.¹⁴

2.3. La religión ortodoxa y Grecia

La Iglesia ortodoxa es parte integrante del Estado griego desde hace muchos siglos, puesto que la religión ortodoxa contribuyó a preservar la identidad griega durante cuatrocientos años de ocupación turca. En Grecia, donde el 97-98 % de la población se dice ortodoxa, ser griego o ser ortodoxo son prácticamente sinónimos, hasta el punto de que un griego no ortodoxo no está considerado por la opinión mayoritaria como un ciudadano completo.¹⁵

La importancia de la religión ortodoxa en la identidad griega se ve en el hecho de que, hasta hace poco, el documento de identidad griego mencionaba la religión de la persona. Esta mención religiosa fue suprimida en el año 2000, después de una viva polémica, bajo la presión de la Unión Europea, que veía en la mención religiosa una discriminación para las personas no ortodoxas y también una falta de respecto al principio de separación entre la Iglesia y el Estado.¹⁶

2.4. El islam y los países del Magreb y de Oriente

Como en el caso de Grecia, constatamos una tasa elevada de adhesión a la religión en los países del Magreb y de Oriente: de Mauritania a Afganistán, pasando por Egipto, Arabia Saudí, Turquía, etcétera, el porcentaje de la población musulmana es superior al 91 % y casi llega al 100 %. Esta cifra tan alta supone una equivalencia casi total entre la nacionalidad de estos

países y la religión islámica.¹⁷ La importancia de la religión para la identidad de estos países se explica por la influencia del islam en todos los ámbitos de la sociedad. Efectivamente, los preceptos del islam se aplican a todos los aspectos de la vida pública y privada de las personas, y hay que recordar que el islam tiene un aspecto comunitario muy importante. Por lo que se refiere a la ley canónica islámica (*sharia*), tiene una influencia sobre la sociedad en un grado del que la ley canónica católica, por ejemplo, carece.

Además del islam, podríamos continuar la lista de ejemplos enseñando la adecuación entre el nacionalismo indio y el hinduismo, o entre la identidad de los países del sudeste asiático y el budismo. El objetivo de este artículo solo es enfatizar la importancia de la religión en la elaboración de una identidad nacional. Eso nos recuerda que la religión, además de su dimensión espiritual, tiene una dimensión social importante y, cada vez más, étnica.

3.- La religión, su dimensión étnica y su papel en los conflictos identitarios

El sociólogo Mark Juergensmeyer ha explicado recientemente que, en el contexto de la globalización y la pérdida de poder de las naciones, la religión está siendo utilizada cada vez más como una reserva de valores y referencias identitarias.¹⁸ Tal y como lo resume Juergensmeyer, el Estado-nación se ha debilitado política y económicamente bajo el efecto de una economía global y de la formación de grandes conjuntos supranacionales como la Unión Europea. Además, el nacionalismo laico ha fracasado «a la hora de hacer realidad su promesa de derechos humanos, democracia y progreso económico en los países de todo el mundo». Podemos citar como ejemplos el derrumbe de la Unión Soviética y el de Yugoslavia. También se pueden mencionar países como Irán y Egipto, donde «las promesas económicas de los modelos occidentales de modernización se revelaron vacuas» y que «se sentían explotados por la economía global». Por lo tanto, «una nueva generación postcolonial dejó de creer en la visión occidentalizada» de Nasser en Egipto y del sha de Irán, como también de Nehru en la India, y «se propuso completar el proceso de descolonización afirmando la legitimidad de los valores tradicionales de sus países en el ámbito público y construir una identidad nacional basada en la cultura autóctona». Esta revitalización de las culturas tradicionales ha sido una reacción a la invasión mediática global de «la música, los vídeos y las películas occidentales que las televisiones por satélite transmiten por todo el mundo y que amenazan con hacer desaparecer las formas tradicionales y locales de expresión cultural». Por otro lado, particularmente en el mundo

industrializado occidental, «lo que ha suscitado temor ha sido un tipo diferente de globalización: la aparición de sociedades multiculturales debido a las diásporas mundiales de pueblos y culturas». El mejor ejemplo es el miedo que el poder político y los medios de comunicación europeos han vehiculado estos últimos años respecto al fenómeno de la inmigración, y en particular a la llegada de personas musulmanas. Otro ejemplo es el de los Estados Unidos, donde: «El movimiento Identidad Cristiana y las organizaciones de milicias han alimentado los miedos ante una conspiración mundial en la que participarían los políticos estadounidenses liberales y las Naciones Unidas. En Japón, una teoría conspirativa similar llevó a los dirigentes de la secta Verdad Suprema a predecir una catastrófica Tercera Guerra Mundial, que ellos pretendieron emular mediante su atentado con gas nervioso en el metro de Tokio.»¹⁹ En consecuencia, en el contexto de preocupación frente al fenómeno de la globalización (y sobre todo la globalización laica), y dada la ausencia de compromiso fuerte del Estado-nación, «esos viejos elementos –la religión, la etnicidad y la cultura tradicional– se han convertido en recursos de identificación nacional». Como explica Juergensmeyer,

quizá resulte paradójico, pero el globalismo de la cultura y la aparición de instituciones políticas y económicas transnacionales aumentan la necesidad de identidades locales. También crean el deseo de una forma más localizada de autoridad y de responsabilidad social. (...) La afirmación de formas tradicionales de identidades religiosas y étnicas está ligada a los intentos de reclamar poder personal y cultural. Los atroces estallidos de terrorismo religioso que se han producido en el cambio de siglo pueden ser vistos como trágicos intentos de recuperar el control social por medio de actos de violencia.²⁰

Efectivamente, «los problemas cruciales en una época de globalización son la identidad y el control», según Juergensmeyer, y explican muchos conflictos actuales. Veamos ahora, continente a continente, los principales conflictos del mundo actual que tienen un componente religioso:

— En *Europa*: en Irlanda del Norte, la guerra civil enfrentó a católicos y protestantes de 1969 a 1998; en la ex Yugoslavia, la guerra civil enfrentó principalmente a los serbios (ortodoxos), los croatas (católicos) y los bosnios (musulmanes) de 1992 a 1995, sin hablar de los kosovares musulmanes (de origen albanés), que padecieron una «limpieza étnica».

— En *África*: en Argelia, una guerra civil enfrentó al Estado con los grupos islamistas; en Sierra Leona y en Liberia, la guerra civil enfrenta, entre otros, a grupos de religión diferente (musulmanes, cristianos); en Sudán continúa el

conflicto entre el norte musulmán y el sur cristiano y animista.

— En *Asia*: en Chechenia, el conflicto enfrenta al gobierno ruso y a los independentistas chechenos musulmanes (desde 1994); en Tayikistán, hubo guerra entre los comunistas y los islamistas de 1992 a 1997; en el Tíbet, la represión china contra los tibetanos budistas es bien conocida; en la India continúa el conflicto contra los musulmanes en Cachemira y contra los sijs en el Punjab; en Sri Lanka continúa la guerrilla independentista de los tamiles hinduistas y cristianos; en las Filipinas continúa la guerrilla separatista musulmana; y en el Timor Oriental también hubo una guerrilla independentista, pero cristiana.

Un buen análisis del papel de las religiones en los conflictos ha sido realizado por Jean-François Mayer, entre otros autores.²¹ La conclusión de los expertos es la misma: los conflictos considerados «religiosos» son en realidad conflictos entre comunidades que tienen religiones diferentes pero se matan por motivos económicos (el control del territorio para tener el acceso a los recursos minerales, al petróleo o al agua), por motivos políticos (el control del Estado) o por razones sociales (la discriminación laboral de una comunidad). Así, podemos constatar, por un lado, que el control del territorio y la discriminación social son los motivos principales de los conflictos en Irlanda del Norte, en Palestina, en Armenia-Azerbaiyán (entre ortodoxos y musulmanes), en Sudán (rico en petróleo) o en la provincia de Aceh, en Indonesia (también rica en petróleo y gas); por otro lado, el control del Estado es la razón profunda de las guerras civiles de Argelia, Sierra Leona, etcétera.

Lo que pasa es que el factor religioso refuerza los conflictos políticos, territoriales y económicos que ya existen (como es el caso de Sri Lanka, la Serbia cristiana antimusulmana y la India antimusulmana y anticristiana). Otro fenómeno que existe actualmente es que hay toda una serie de conflictos que no son mediáticos porque son conflictos independentistas locales o bien porque se presentan como reivindicaciones comunistas. Como el comunismo ya no está de moda, algunos movimientos independentistas se presentan actualmente como religiosos para tener una difusión mediática global. Es el caso de las Filipinas, concretamente de la isla de Mindanao, donde el movimiento independentista se presenta, desde hace pocas décadas, como un movimiento islámico, en lugar de como nacionalista o comunista. La etiqueta de «islámica» le permite tener el apoyo mundial de los musulmanes y suscitar el interés de los medios de comunicación internacionales, que no se interesarían por este conflicto si fuera presentado como un conflicto local.²² Como se ve, el islam es utilizado como un instrumento de resistencia que pretende defender los intereses políticos o económicos de una comunidad o

impedir una transformación global.

Esta podría ser la conclusión: en la mayoría de los casos, las motivaciones reales de los conflictos identitarios no son religiosas sino sociales y políticas. La función de la religión, además de su dimensión espiritual, es también identitaria. He indicado, al principio del artículo, la importante función social de la religión en un contexto migratorio, y esta observación se podría generalizar a cualquier contexto de reivindicación identitaria: así, para acabar, se puede mencionar –como se hace en un libro publicado por el Instituto Iberoamericano– la dimensión identitaria (africana) de religiones como el candomblé y el umbanda en Brasil, que son una manera de reivindicar la cohesión de la comunidad negra y de luchar contra la discriminación social y la dominación de los blancos.²³

Notas:

¹ Joan Estruch, Joan Gómez, Maria del Mar Griera y Agustí Iglesias, *Les altres religions*, Mediterrània, Barcelona, 2005.

² Para más detalles sobre las diferentes tradiciones, ver Oriol Ortacans, «Un país, mil religions», *El temps*, n.º 82, noviembre 2003, pp. 82-87.

³ Gabriela Torres, «Religión y ayuda mutua», *El País*, 20 noviembre 2003, suplemento «Cataluña», p. 6.

⁴ Entre otros, ver Jocelyne Cesari, *Être musulman en France: Associations, militants et mosquées*, Karthala-Iremam, París, 1994, pp. 87-93; Jordi Moreras, *Musulmanes en Barcelona: Espacios y dinámicas comunitarias*, CIDOB, Barcelona, 1999; Jordi Garreta, *La integración sociocultural de las minorías étnicas (gitanos e inmigrantes)*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 270-273. Ver también Oriol Ortacans, «Un país...», pp. 84-86.

⁵ Si se resumen los sentidos del velo según los estudios sociológicos realizados, se pueden distinguir diferentes funciones, según las personas: *religiosa* (signo tradicional de respecto al Corán y de pertenencia al islam en el caso de personas mayores), *identitaria* y *cultural* (reivindicación de una doble cultura y un nuevo islam, en el caso de jóvenes derivadas de la inmigración), *social* (rebeldía contra la autoridad de los padres y de los hermanos mediante la tradición religiosa), *psicológica* (sentido del pudor y voluntad de ser respetadas, en el contexto de las *banlieues* francesas, donde reina el machismo). Ver Fawzia Zouari, *Le voile islamique: Histoire et actualité*, du

Coran à l'affaire du foulard, Favre, París, 2002.

⁶ Gabriela Torres, «Religión y ayuda...», p. 6; ver también Manuel Delgado, *Diversitat i integració: Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*, Empúries, Barcelona, 1998.

⁷ Alberto López, «Ser musulmà a la diàspora: Estratègies identitàries», en *Gestionar la diversitat*, IEMed, Barcelona, 2003, p. 151.

⁸ Jordi Garreta, *La integració...*, p. 273.

⁹ Teresa Losada, «Inmigración musulmana: Retos humanos, culturales y religiosos», en M. Abumalham, *Comunidades islámicas en Europa*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 189-199.

¹⁰ Para más detalles, ver Alain Blomart, «Evocatio», en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Mohr Siebeck, Tubinga, 1999 (4.ª ed.), vol. 2, p. 1750.

¹¹ Johan Galtung, *Fundamentalismo USA: Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Icaria, Barcelona, 1999.

¹² Para este ejemplo y los siguientes, ver Alain Blomart, «Dios y el imperio norteamericano», *La Vanguardia*, 9 abril 2003, p. 20.

¹³ Joan Estruch, «Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui», texto presentado en el Instituto de Estudios Catalanes el 17 de junio de 1996 (publicado en *Societat Catalana de Pedagogia*, pp. 35-42).

¹⁴ Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, París, 1996.

¹⁵ Nikos Kokosalakis, «Orthodoxie grecque, modernité et politique», en G. Davie y D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités...*, p. 131-151.

¹⁶ Ver Nikos Kokosalakis, «Orthodoxie...»; Olivier Weber, «La croisade des orthodoxes grecs», *Le Point*, n.º 1493, 27 abril 2001, pp. 49-51.

¹⁷ Para los porcentajes de musulmanes en todos los países del mundo, ver Alain Blomart, «L'islam», en *Atles de la diversitat*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2004, pl. 37.

¹⁸ Mark Juergensmeyer, «El papel de la religión en el nuevo orden», *¿Quién manda en el mundo?*, *Dossier La Vanguardia*, n.º 14, enero-marzo 2005, pp. 88-93. Para más referencias sobre el vínculo entre religión y política global, ver en la misma revista el artículo de Scott Thomas, «Actores religiosos de la política», pp. 94-100.

¹⁹ Todas las referencias en Mark Juergensmeyer, «El papel de la religión...», pp. 88-90.

²⁰ Todas las referencias en Mark Juergensmeyer, «El papel de la religión...», pp. 88-91.

²¹ Jean-François Mayer, «Guerres de religion ou conflits ethniques», en *Religion et ethnicité, Études inter-ethniques*, n.º 12, 1997, pp. 123-136. Ver también *L'atlas géopolitique et culturel du petit Robert des noms propres*, Robert, París, 2002, s.v. «Religions et politique».

²² Jean-François Mayer, «Guerres...», pp. 131-132.

²³ Para más información, ver, entre otros: Roger Bastide, *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*, Plon, París, 2000; F. Giobellina y E. González, *Umbanda, el poder del margen*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2000.

FRONTERAS COLONIALES EN AMÉRICA EL CASO DE MÉXICO

Juan García Targa
Universidad de Barcelona

Consideraciones generales

Es evidente que el término *frontera* puede analizarse desde muchas perspectivas, tanto si nos referimos a un límite físico que marca una diferencia política, que no cultural, entre dos países, como si se trata de un límite cultural, social o ideológico generado por las culturas para marcar las diferencias entre aquello que es correcto y aquello que se aleja de la normalidad aceptada. Es obvio que tanto el término *frontera* como los matices que lo definen son cambiantes y diversos según el espacio geográfico y el momento histórico que analicemos.

Dentro de la gama de posibilidades y riqueza de matices que ofrece la extensión del término, creo que vale la pena presentar algunas definiciones que nos permitan centrar la visión tradicional de este concepto. Si se toma como referencia la definición que ofrece la *Enciclopedia Larousse*, *frontera* es «confín de un Estado; cualquier cosa que limite la extensión de otra». Inicialmente se asocia a una idea de zona o de marca más que a un límite preciso, ya que no existían ni la concreción de las formas de organización política que lo hicieran necesario ni los medios materiales (mapas) para establecerla con precisión. En una acepción más antropológica, vemos que «una frontera era una zona deshabitada entre dos grupos hostiles, como la que existía en la península ibérica entre los cristianos y musulmanes durante la Edad Media»; y también: «la noción de frontera como límite preciso entre dos Estados (lo cual no implica que represente un límite entre nacionalidades, grupos étnicos, lenguas o religiones) ha surgido en la Edad Moderna, con el desarrollo de Estados con una administración centralizada».¹

Parece claro que la visión que se desprende de estas definiciones presenta

la frontera bien como un límite virtual, conocido o intuido por todos, pero a la vez poco preciso, bien como un espacio deshabitado que podía servir como zona de oxigenación o respiro entre dos culturas en conflicto. Considero de gran relevancia el apunte que incide en la modernidad del término dentro del ámbito de la geografía política, dado que, para definir y diferenciar entre los espacios ocupados que gozan de un desarrollo social y aquellos que están vacíos y en el límite con otras culturas, es necesario disponer del engranaje administrativo que ayude a delimitarlos y preservarlos. Una definición más clarificadora para el tema y el período que nos ocupa es la que nos ofrece Domingo Ramos:

Frontera, en su acepción espacial, se justifica como elemento de transición, utilizando esta expresión para indicar el espacio comprendido entre dos formas de organización sociopolítica y que es aprovechado alternativamente por ambas, no solo en el aspecto de ocupación provisional, sino fundamentalmente como vehículo relacional de sus particularidades, aspecto superior y más duradero que el anterior.²

Es decir, la frontera como espacio existente entre dos formas culturales que utilizan esta área intermedia de forma indistinta. Parece claro que existe una amplia gama de variables o matices definitorios del concepto de frontera, que oscilan entre:

- el hecho artificial de organización del territorio;
- la diferenciación entre espacios ocupados y espacios vacíos;
- la generación de zonas de conflicto por la disputa de esos espacios quizás poco definidos;
- la diferenciación de áreas culturales asociadas a esa diversidad de formas de ocupación;
- la diferencia entre espacios interiores y exteriores a partir de un eje de referencia, etcétera.

No obstante, creemos que el origen de las fronteras es la necesidad de protección ante lo extraño, lo ajeno, lo que es diferente y, por tanto, ineludiblemente peligroso y hostil. Históricamente, y de forma también clara en la actualidad, debemos protegernos de aquello que es diferente (desde el punto de vista cultural, social, lingüístico, religioso, ideológico, etcétera), y la forma de protegernos, desde la existencia de los Estados nacionales o cuando menos de las administraciones centralizadas, es a través de las fronteras. Por lo tanto, el concepto de *frontera* lo asocio al límite definido por el Estado

como contenedor de nuestra forma de vida y que mediante su refuerzo permite perpetuar esa situación. Todo lo que se encuentra fuera de la frontera está fuera de control y, por ello, es potencialmente peligroso para mantener el orden pragmático que teóricamente nos ofrece la seguridad y continuidad de nuestros valores.

El período colonial en el área maya: una visión general

Aunque en el título de la investigación figure México como ubicación genérica, vamos a centrar la segunda parte del trabajo en el análisis del desarrollo cultural del área maya, concretamente de la zona de frontera en la época colonial (figura 1).

Inmediatamente después de finalizado el proceso de conquista de los territorios americanos, la Corona española se vio obligada a generar todo un



engranaje burocrático-administrativo destinado a conocer, controlar y explotar los nuevos territorios. Desde la metrópoli se emitieron normas, leyes, cédulas y todo tipo de documentos que permitiesen homogeneizar los territorios en su gobierno y establecer las pertinentes fronteras o líneas de influencia.

Dentro del ámbito geográfico mesoamericano, aunque parezca que la homogeneidad fue la regla que definió esos procesos de adaptación del modelo hispano al territorio, en cada caso las condiciones económicas de las diferentes zonas, la capacidad de adaptación de la población española emigrada (militares, frailes y civiles) y, fundamentalmente, el grado de resistencia de la importante población indígena existente explican la generación de esa amplia gama de modelos de adaptación.

En el área maya, territorio situado en el sudeste de la actual República Mexicana (estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo y parte de Chiapas y Tabasco), Belice, Guatemala y algunas partes de Honduras, los diferentes aspectos que inciden en la dinámica colonial generaron diferencias y contrastes de gran relevancia. Para llevar a cabo una aproximación más



rigurosa al concepto de frontera aplicado a los territorios ocupados por la cultura maya, considero básico analizar, aunque sea de forma somera, el proceso de conquista y, fundamentalmente, los aspectos que definen este territorio:

1.- La península de Yucatán fue el primer territorio continental de Mesoamérica conocido por los españoles durante la primera mitad del siglo XVI. No obstante, el proceso de conquista no se iniciará hasta culminado el control de la ciudad de Tenochtitlán, en 1521. Si la conquista del imperio nahua (azteca) fue rápida, dada la existencia de un poder hegemónico uniforme con una capital, es decir, un único enemigo al que hacer frente, en el caso de la zona maya, la existencia de hasta 16 *cuchcabales* o jurisdicciones diferenciadas para el norte de Yucatán³ y otras tantas unidades políticas para Chiapas y Guatemala, dificultó sin duda ese proceso (figura 2).

2.- Además de la existencia de diversos centros de poder independientes con sus variadas formas organizativas, el clima tropical húmedo y la orografía fueron sin duda aspectos que también dificultaron el avance de los conquistadores y la consolidación de los lugares supuestamente controlados en un principio.

3.- Un tercer elemento fundamental son las riquezas potenciales de la zona maya, a saber, la numerosa mano de obra y algunos productos agrícolas relevantes (cacao, añil, vainilla, sal, maderas nobles, plumas, piedra volcánica...).

Hay grandísima abundancia de palo de tinta, que llaman campeche, de que hay continua saca. Comenzó a beneficiar el añil, y cogíase muy fino, y en cantidad; por parecer su trabajo dañoso a la salud de los indios, como se dirá libro séptimo capítulo tercero, y así no se coge más que el necesario para el gasto de la tierra.⁴

Sin duda, bienes ajenos al interés de los conquistadores y encomenderos, completamente obsesionados por la obtención de metales: oro y plata. «No se ha hallado, ni hay en aquella tierra minas ningunas, ni de oro, ni de plata, ni de otro metal, ni se coge trigo ni cebada en ninguna parte della; tráese la harina de Veracruz, por mar», y «recibió el cacique de Chablé de paz a los castellanos, y por muchas diligencias que se hicieron y diversas catas en la tierra, no se halló oro alguno».⁵

La ausencia total de estos metales en el norte de Yucatán y su casi ausencia en los restantes territorios mayas supuso un freno para los conquistadores, que

prefirieron embarcarse en la conquista de zonas potencialmente más ricas, como Perú y otras: «Y sobre todo irse los que hallaban ocasión con la fama del descubrimiento de las riquezas del Perú, y poco provecho que en Yucatán esperaban de sus trabajos, donde (como en una relación que ya he citado se dice) había calamidades muchas; oro y plata poca, sobra de desventuras, y hambres continuadas; todo esto ocasionó del despoblar esta tierra». ⁶ En algunas zonas de la Audiencia de los Confines sí que se hace mención a la existencia de minas, transformándose en polo de mayor atracción para conquistadores; es el caso de Comayagua:

Está, en esta ciudad, la iglesia catedral y la silla del obispo desta provincia que se llama de Honduras... a quince leguas desta ciudad hay muchas minas de plata, la mejor que se saca en esta Nueva España porque, además de ser muy fina, participa de oro. Habrá en esta ciudad más de cien vecinos. ⁷

La maquinaria colonial: un supuesto modelo ideal unitario

A mediados de siglo XVI, el proceso de conquista había finalizado y se iniciaba la organización del espacio y la aplicación de la maquinaria colonial configurada desde la metrópoli con el objetivo de dar una imagen unitaria y coherente a las diferentes zonas conquistadas, todo ello para organizar la explotación y disponer de los beneficios económicos consiguientes.

La aplicación del modelo cultural hispano a territorios tan extensos y diversos en lo geográfico, hidrográfico, demográfico y cultural obligó a generar un modelo sencillo, pero a la vez coherente con la existencia de un número reducido de personas interesadas en desplazarse a las zonas con poco interés económico y a controlar las formas de explotación de los recursos sin que la Corona tuviese que invertir grandes cantidades de dinero. Teniendo en cuenta que las mayores potencialidades económicas del área maya se reducían a una importante densidad poblacional y una diversidad de producciones agrícolas, el control demográfico materializado en la fundación de asentamientos estables fue una herramienta fundamental y previa a cualquier otra actuación. La llamada *política de congregación o de reducción* fue fundamental para la Corona, dado que gestionó el control de la población indígena en pueblos y de la población hispana en ciudades, siguiendo ambas unas mismas directrices urbanas. Para la población indígena, esta política supuso la erradicación de sus lugares ancestrales, la desvinculación de sus seres queridos, muertos pero cercanos en lo simbólico, y, a la vez, la concentración de las gentes en ciudades ordenadas fue un caldo de cultivo fantástico para la rápida generalización de las enfermedades contagiosas

portadas por los españoles.

Por ende mando que todos los naturales de esta dicha provincia se junten en sus pueblos y hagan casas juntas, trazadas en forma de pueblos todos los de una parcialidad y cabecera en un lugar cómodo y conveniente, y hagan sus casas de piedra y de obra duradera, cada vecino casa de por sí, dentro de la traza que se le diere, y no siembre milpa alguna dentro del pueblo, sino todo esté muy limpio, y no haya arboledas, sino que todo lo corten, sino fuere algunos árboles de fruta. ⁸

La aplicación del modelo urbano uniforme suponía marcar un primer nivel de frontera, es decir de límite, entre quienes se encuentran dentro de esos espacios uniformes, homogéneos, en los que el poder dispone de la localización exacta de la situación de cada una de las familias, y quienes se encuentran fuera de ese control, y por lo tanto son diferentes, *salvajes* desde la perspectiva hispana. La vida en *policía* era el rasgo que diferenciaba lo hispano de lo indio, siendo este último tradicionalmente disperso, sin organización, forma en la que la idolatría y el retorno a las formas culturales ancestrales era más evidente: «Y, en el tiempo de su gentilidad, había ochocientos indios poblados por los montes, en diferentes partes y lugares, hasta que, después de venidos los españoles a la conquista desta tierra, se recogieron y poblaron por orden de los religiosos de San Francisco en el asiento donde están hoy, que los sacaron de los montes». ⁹

En muchas ocasiones, cuando se releen manuales de historia de América o incluso obras más especializadas del período colonial elaboradas fundamentalmente a través de la documentación escrita, se nos ofrece un panorama de homogeneidad en la aplicación de ese modelo colonial, después de una conquista consolidada y estable, sin que la población indígena de los diferentes territorios opusiese ninguna resistencia, ni activa, ni pasiva: «Que habiendo salido del pueblo de Lamanai, hallaron las casas, y iglesia quemadas, los indios alzados, y confederados con los de Tipú, que se habían pasado de la otra parte de la laguna a la banda del norte». ¹⁰

Para la zona que nos ocupa, la realidad que se desprende del análisis de las fuentes primarias y de las aportaciones de la arqueología colonial de los ámbitos rurales y urbanos permiten definir otra situación.

El modelo de frontera maya colonial: arqueología y etnohistoria

La realidad material que se registra en un asentamiento humano permite llevar a cabo un acercamiento a la cotidianidad de sus pobladores o, cuando menos, de los grupos representados en la o las partes del sitio estudiados.

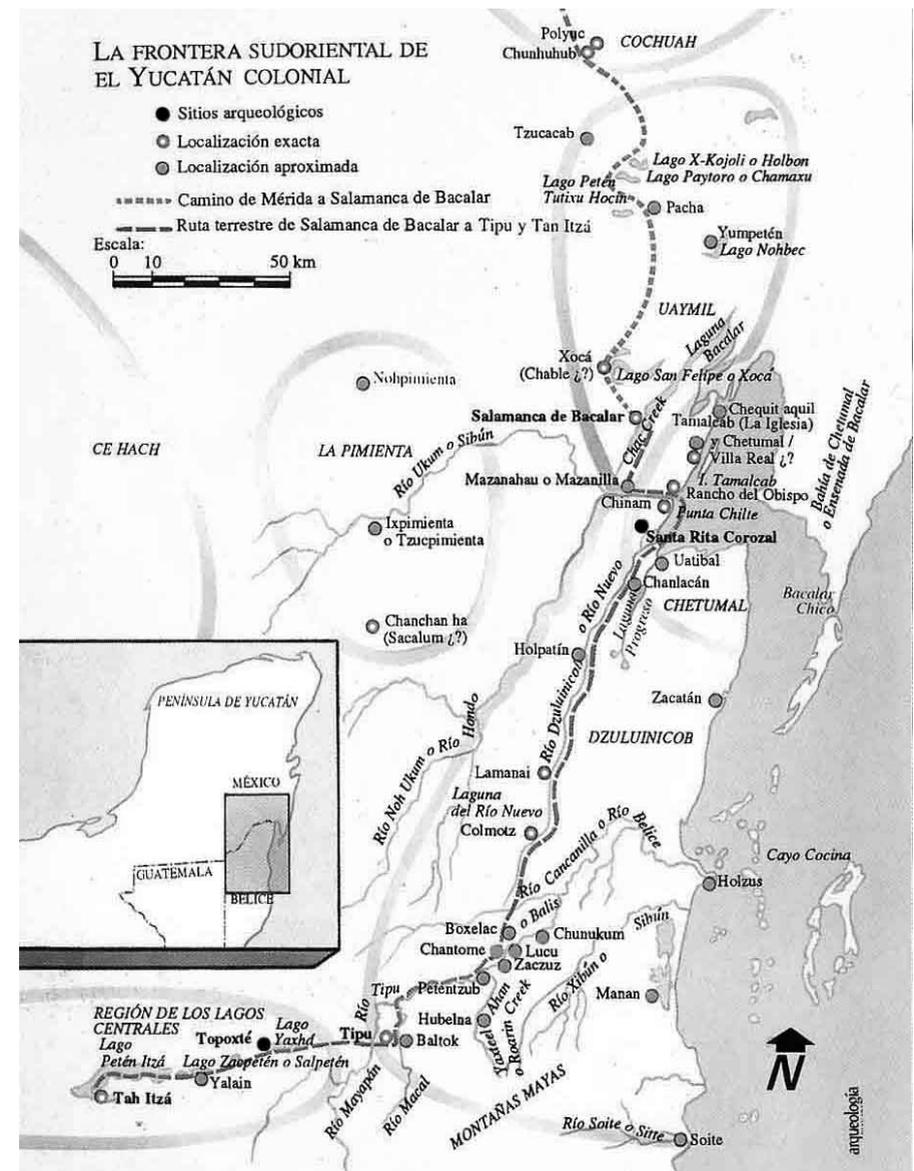
Si bien, a grandes rasgos y simplificando mucho la complejidad histórica, podemos diferenciar entre aquellos sitios que siguieron las normativas urbanísticas y culturales impuestas desde la metrópoli y aquellos núcleos que por diferentes circunstancias perpetuaron sus formas ancestrales, resulta obvio que el registro arqueológico será muy diferente en cada caso.

Tanto en los mapas de los siglos XVI, XVII y XVIII elaborados por cartógrafos más o menos afines al poder como en los planos elaborados más recientemente por etnohistoriadores, se observa con gran claridad el contraste entre zonas altamente fragmentadas políticamente ya desde el posclásico y a lo largo de la colonia y los espacios prácticamente vacíos (figura 2). Estos últimos se encuentran situados al sur de las zonas densamente pobladas en los extremos sudeste de Campeche y sudoeste de Quintana Roo, en parte de Chiapas y en la práctica totalidad de Belice (figuras 2, 3 y 4). Una definición genérica de los pobladores de estas zonas podría ser la que ofrece Antonio Ciudad Real:

Los indios del Acandón son muy pocos y los más de ellos infieles, que no se han bautizado, y andan también en su compañía algunos apóstatas de la fe, así dellos mismos como de otros que se han huido de otras partes y se les han juntado; tienen todos una fuerza o peñol en la laguna, y sesenta legua de Chiapa, entre oriente y poniente, no muy lejos de la chontalpa, hacia las tierras que confinan con la provincia de Yucatán; la laguna no es muy grande, pero es honda y circular y tiene en medio una isla con algunos peñascos y en ella tienen hechas las acandones sus casas, y a esto llaman peñol; sirven de muchas canos para salir a tierra firme a cazar y a hacer sus milpas de maíz, ají, frisoles y calabazas y otras legumbres, y a capturar todos los hombres que pueden, así indios como españoles y negros, para sacrificarlos a sus ídolos; los que cogen vivos llévanlos a aquel fuerte y isla, y después que los han engordado los sacrificaban con danzas, mitotes y bailes.¹¹

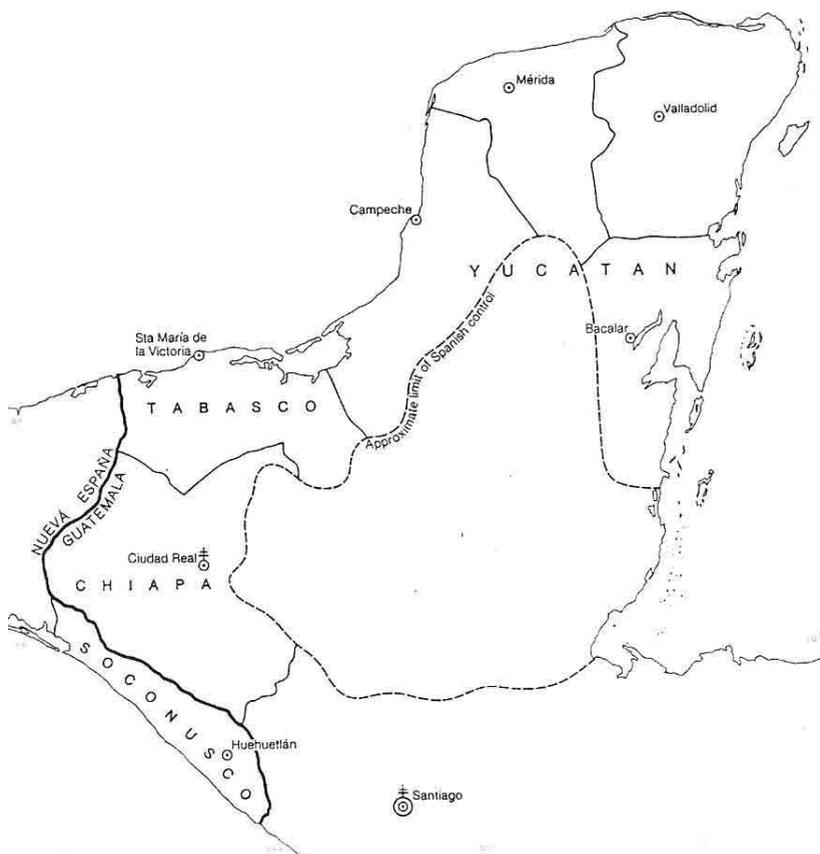
En la mayoría de los casos se trata de espacios de difícil acceso, mal comunicados y, aunque potencialmente interesantes desde la perspectiva económica, no lo suficiente para generar una política de conquista que facilite su conquista y adhesión a los territorios coloniales. Esta situación de falta de control administrativo, religioso o económico explica en buena medida unas manifestaciones culturales con un reflejo en lo material, sin duda muy relevante.

La pervivencia de la dinastía Can Ek en los lagos centrales del Petén hasta finales del siglo XVII, representando algunos de los valores de las dinastías del clásico, o la erección de estelas conmemorativas junto a iglesias coloniales tempranas en el caso de Tipú,¹² son ejemplos de esa realidad sociocultural que se pone de manifiesto en esos lugares que, aunque se consideren dentro



de la órbita de lo colonial, en la práctica se encontraban fuera del dominio y, por tanto, en la frontera de lo que se definía como vida social y ordenada, desde la perspectiva de las autoridades españolas.

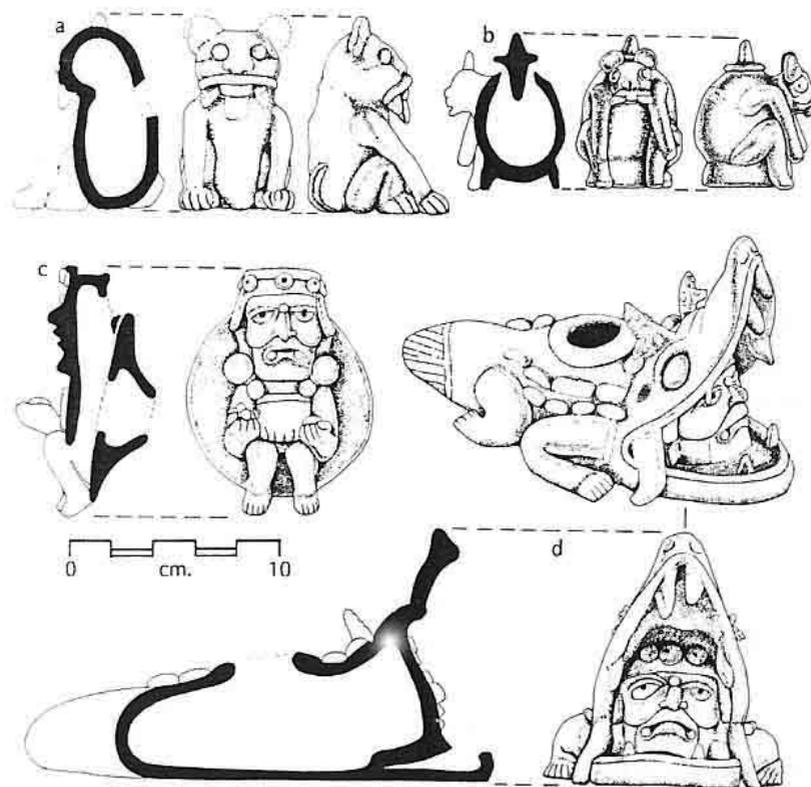
Aunque se documentan ejemplos de pervivencias tan espectaculares como



4

los mencionados, la presencia de elementos de cultura material de tradición prehispánica en contextos cronológicos coloniales es muy habitual, tanto en espacios bajo el control político como en aquellos situados en el límite o fuera de control (figura 5). Son habituales en el registro material las figurillas de arcilla con motivos zoomorfos y antropomorfos en sitios de la relevancia de Copanaguastla, importante centro del Camino Real que comunicaba Chiapas y Guatemala. También resultan significativos algunos objetos importantes de la liturgia cristiana, que, dada la falta de recursos económicos para acceder a ellos, son sustituidos por imitaciones locales. En casos como el de Tancah, en Quintana Roo, la presencia de urnas asociadas a restos óseos con deformación craneana son ejemplos de esta cultura de frontera colonial, manifestación sin duda inexistente para las fuentes escritas.

Las limitaciones materiales y humanas en las zonas fronterizas se manifiestan también en la generalización del culto cristiano, tanto en el tipo



5

de construcciones, muy sencillas, como en la utilización de miembros de la élite local como sustitutos de los frailes itinerantes, que tan sólo residen en los pueblos de visita, muy de cuando en cuando.

Valoración general y conclusiones

Las breves pinceladas expuestas sobre la cultura material de frontera ponen de manifiesto que la realidad cotidiana de los ámbitos rurales y urbanos coloniales dista de la imagen uniforme que se desprende de la lectura de las fuentes.

No obstante, lo colonial es diverso, y dentro de este concepto conviven desde manifestaciones hispanas transportadas a nuevos espacios y reinterpretadas dentro de unos márgenes más o menos estrictos, hasta asentamientos en los que conviven estructuras de características formales occidentales, con ajuares

funerarios en los que se documentan piezas de vidrio, jade o cerámica, pasando por las zonas en las que lo hispano se intuye tan sólo por algunos elementos muy marginales o incluso, en algunos períodos, desaparece por completo de imaginario cultural de la población indígena local.

Figura 1. Mapa de Yucatán y Guatemala, Arnoldus Montanus, 1671. Markman, 1993: p. 220.

Figura 2. Mapa de la zona maya, 1517. Roys, 1957: p. 2.

Figura 3. Región sudeste de la zona maya. Jones, 1995: pp. 37-42.

Figura 4. Mapa de la zona maya, 1549. Gerhard, 1979: pp. 16.

Figura 5. Materiales cerámicos coloniales de Tipú y Lamanai. Pendergast, 1991: p. 343.

Notas:

¹ Referencias en *Enciclopedia Larousse*, Planeta, Barcelona, 1980, vol. 9, p. 4 173.

² Domingo Ramos Prieto, «Geografía y frontera en cronistas e historiadores del siglo XVI americano», en AA. VV., *Encuentro y Asimilación*, Actas de las Segundas Jornadas de Historiadores Americanistas, Granada, 1998, pp. 189-210.

³ Ralph Roys, *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Carnegie Institution of Washington, pub. 613, Washington, 1957.

⁴ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, Colección de Grandes Crónicas Mexicanas dirigida por Manuel Septién y Septién, n.º 3, Academia Literaria, México, 1957 (5ª ed.), p. 174.

⁵ Antonio Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España: Relación breve y verdadera de algunas de las muchas cosas que le sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, n.º 6, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976, p. 318; y Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán...*, p. 80.

⁶ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán...*, p. 112.

⁷ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, Etnohistoria: Serie Antropológica, n.º 45, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982, p. 332.

⁸ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán...*, p. 294.

⁹ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala...*, p. 125.

¹⁰ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán...*, p. 643.

¹¹ Antonio Ciudad Real, *Tratado curioso...*, p. 37.

¹² Elizabeth Graham, «Archaeological Insights into Colonial Period Maya Life at Tipu, Belize», en David Hurst Thomas (ed.), *Columbian Consequences*, Smithsonian Institution Press, Washington, 1991, vol. 3, pp. 319- 335; Grant D. Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989; «Dzuluinicob», *Arqueología Mexicana*, INAH, México, vol. III, n.º 14, pp. 37-42; David Pendergast, «The Southern Naya Lowland Contact Experience: The View from Lamanai, Belize», en David Hurst Thomas (ed.), *Columbian Consequences*, Smithsonian Institution Press, Washington, 1991, vol. 3, pp. 337- 354; «Locating Maya Lowlands Spanish Colonial Towns: A Case of Study from Belize», *Latin American Antiquity*, Society for American Archaeology, 1993, vol. 4, n.º 1, pp. 59-73.

FRONTERA ÈTNICA, TRANSNACIONALITAT, DIÀSPORA, EXILI I MIGRACIÓ UNA VISIÓ DES DE LA LITERATURA ORAL

Jacint Creus

Professor d'Història d'Àfrica
Universitat de Barcelona

I així podem resoldre
que tenim tots un passat
ontològicament lliure.
MIQUEL BAUÇÀ, *Els somnis*

Fa molt i molt de temps, el poble fang vivia al costat d'un riu tan ample que ni tan sols s'atrevien a anar a l'altra banda: perquè era massa lluny i perquè hi vivia un cocodril monstruós: el seu cap era més gros que tota una casa; els ulls, de la mida d'un cabrit sencer; les dents podien trinxar un home com una banana; i a les escames, hi rebotia qualsevol llança. El monstre terrible era senyor del tro, del llamp, de la pluja, del vent i de tots els elements; i va imposar als fang una ofrena diària: «El primer dia, un noi; el dia segon, una noia; i així, per sempre més. I el primer dia de cada llunació, una noia pintada de color vermell.» Així va ser. I si el poble fang va conèixer la prosperitat, el desig de deslliurar-se d'aquell tracte infame era tan gros que un dia van decidir marxar. Van fugir corrents, a la nit, a l'estació seca; i després de travessar muntanyes, planes, rius, valls, i de superar tota mena d'obstacles, es van instal·lar prop d'un llac immens, on tampoc no gosaven anar a l'altra riba. Ombure, el cocodril, va congriar els elements a la recerca del poble fugitiu; i un bon dia va aparèixer, aterridor, al carrer del mig del poble, i després de trinxar el capítol dels fang va apujar el to de les seves exigències: «El primer dia, dos nois; el dia segon, dues noies; i així, per sempre més. I el primer dia de cada llunació, dues noies pintades de color vermell.» Un nou intent de fugida dels fang va acabar amb unes condicions encara més severes: «Cada dia, dues noies; i així, per sempre més. I el primer dia de cada llunació, dues noies pintades de color vermell.» I van haver d'acceptar-ho: cada dia disposaven dues noies a la vora del llac, Ombure se les enduia al fons de l'aigua i no en sabien mai més res.¹

El títol d'aquesta conferència, força enganyós, es pot reduir a dos conceptes que maniobren en una situació de moviment: el primer, el d'*identitat*; el segon, el de *pertinença*. Més encara, el podem resumir en dicotomies com

ara «ser a dintre / ser a fora», «ser dels nostres / ser dels altres», i d'altres de similars: un desenvolupament lògic, semblaria, d'aquells conceptes primers. Alguns d'aquests conceptes, de fet tots els del títol, es relacionen també amb el de *territori*: perquè nosaltres fonamentem la identitat i la pertinença, molt sovint i entre d'altres característiques, a viure en un territori que considerem com a «nostre», com a «propietat» de tots aquells que són «dels nostres», de tots aquells que són, precisament, «dels de dins». Situar qualsevol dels components en una situació de moviment no ho interpretem com a cadència, sinó com a agitació: el desplaçament d'un membre introdueix una imatge de convulsió.

La literatura oral de l'Àfrica negra, en canvi, rarament relaciona directament *identitat* i *territori* d'una manera directa, unívoca. Ho acabem de veure en aquesta llegenda fang, una de les primeres que van ser publicades a l'albada de la colonització de l'actual Gabon: la societat fang, igual que la major part de les societats africanes, no se'ns presenta com a habitant secular del territori que ocupa ara mateix, a l'interior continental de Gabon, Camerun i Guinea Equatorial; ni, com afirmava una Història colonial temerària però vigent, com una avançada d'una migració potent que anava empenyent d'altres pobles cap a la costa. Els fang, més aviat, creuen en un origen llunyà, en un territori mític del qual cal fugir i, en certa manera, al qual cal tornar. La *frontera* la marca la ratlla de l'aigua. I la perfecció original d'aquell primer Paradís infernal es veu frustrada per la presència d'un monstre traïdor que, si en una primera lectura sobreviu retroalimentat pel mateix poble al qual alhora subjuga i ajuda, també, en una lectura més atenta, imposa al poble oprimint aquella frontera com un límit categòric: els fang no podien anar a l'altra banda, ni del riu primerenc ni del llac posterior, perquè la llunyania de l'altra riba i la presència intermèdia del monstre els ho impedia.

Vet aquí, doncs, un primer joc de dualitats que criden l'atenció: «allunyar-se dels orígens / tornar als orígens», «dominar / emparar», «límit / prosperitat», «llunyania / presència», «terra / aigua», etcètera, que són fecundes perquè totes plegades donen fe d'una impossibilitat més transcendent: la de, com deia el poeta nostrat, «resoldre el passat ontològicament lliure» que tots ens volem donar. Un impediment confirmat i agreujat fins a tres vegades mitjançant la fugida, allò que figura que un poble valent no pot fer mai però que aquí es presenta com a ardidesa, atreviment i audàcia.

L'esquema no es dona solament quan es tracta de la Història d'un poble sencer. El trobem igualment quan el text vol il·lustrar l'epopeia heroica en què un gran cabdill –un rei primigeni, fundador– és a l'inici de la gesta de tot un reialme:

El primer rei d'Uagadu² es deia Dinga i va venir d'orient a la ciutat de Djenné. Allà es va casar; i després de vint-i-set anys sense tenir cap fill, va marxar de la ciutat cap a la província de Kingui. En arribar a Diogha va demanar als seus servents que anessin a buscar aigua en una font, però un geni els ho va impedir. Dinga s'hi va enfrontar, i tots dos van esdevenir cecs i sords. I el geni, per tal d'estalviar-se aquella humiliació, li va prometre en matrimoni les seves tres filles. Amb elles, el rei Dinga va tenir nombrosos fills; i també una serp, Bida, que va fugir enllà del desert.

En ser vell, Dinga va cridar el fill gran i li va dir: «Si em portes una carn rostida, et donaré el talismà que et convertirà en rei». El gran se'n va anar a caçar; però el cap de tots els mags, que havia sentit la conversa, va advertir un dels fills petits, Magan Diabé, que es va presentar a la tenda del pare cec amb un cabrit rostit i en va rebre el fetitxe. Quan el germà gran va descobrir l'engany, volia matar Magan Diabé; però llur pare li va donar el talismà de la pluja perquè es calmés. I així va ser que els descendents de Tere Khiné, el gran, encara avui mestregen aquest element.

Mentrestant, un endevinaire va predir a Magan Diabé que seria el rei d'una gran ciutat, Uagadu, a Kumbi, prop del Sahel. Magan Diabé, quan el seu pare es va morir, hi va voler anar, amb un gran seguici del qual formaven part quaranta eugues joves. Ningú no en sabia el camí i ningú no els sabia orientar. Fins que un voltor molt vellet els va dir que sí, que ell sabia la manera d'arribar a Kumbi... però que era massa gran i ja no podia volar per guiar-los al seu destí. Durant quaranta dies, Magan Diabé va alimentar aquell voltor amb un fetge d'euga diari, fins que es va rejoyenir i els va poder fer de guia. En arribar a lloc, es va posar damunt d'un arbre que Magan Diabé va fer tallar. Aleshores hi va aparèixer un pou; i, dintre del pou, la serp Bida, filla també del rei Dinga.

I Magan Diabé va establir un pacte amb aquella serp monstruosa: ella, reina dels elements, no estalviaria la pluja a la nova ciutat, Uagadu, on fins i tot plouria or un cop cada d'any. I els governants de la ciutat, també un cop cada any, deixarien a la vora del pou una noia jove, la més bonica de tot el país, perquè la serp se l'emportés al fons del fons d'aquell forat on començava la ciutat.³

Ens trobem, doncs, davant de dos supòsits que deturen les aspiracions dels protagonistes: per una banda, els monstres ginòfags asseguren un nivell de benestar vague, poc especificat en els relats, perquè la intenció de l'autor anonimitzat és de mantenir-lo com un tret secundari. Per l'altra, es focalitza l'argument entorn del caràcter devorador d'ambdós rèptils, en una contradicció insostenible: perquè allò que exigeixen els monstres –o que acaben exigint, després de càstigs i acords successius– té a veure amb la fecunditat –i, per tant, també amb la prosperitat– del poble fang i del reialme d'Uagadu. Hom no pot acordar de perdre les noies del propi poble –ni en qualitat, com a Uagadu, ni en quantitat, com en la llegenda fang– perquè s'hi

juga la supervivència; i no pot presentar cocodrils i serps gegantins alhora com a benefactors i com a enemics. Tanmateix, aquesta mena d'ambigüitats són molt freqüents a la literatura oral dels africans, i responen a una llei de pensament que conté un fort nivell d'indiferenciació, d'ambigüitat, que es transmet també als conceptes de la nostra conferència.

Allò que a mi em crida personalment l'atenció, tanmateix, és que les contradiccions presents en els textos orals sempre acaben essent resoltes amb la introducció d'una *transgressió* que actua com a detonant de la trama i en prepara la limpidesa «final» dels orígens. Tornem als nostre primer relat:

Un dia, però, li va tocar a la filla de l'antic cap del poble, aquell a qui Ombure havia trinxat, de disposar-se a la vora del llac amb una altra noia. Ombure se les va emportar al fons de l'aigua; i al capvespre, sense que ningú no ho sàpiga explicar, aquella òrfena va tornar a aparèixer allà mateix. Ombure l'havia estalviada, sí, però l'havia deixat embarassada; i el fill que en va néixer, al cap de nou mesos, va rebre el nom de *Nguranguran*, o sigui, 'fill de cocodril'.

Nguranguran va créixer, i en fer-se gran el van nomenar cap del poble: perquè li venia de nissaga, i perquè es va revelar capaç de fer i d'ensenyar coses mai vistes. La seva obsessió era matar el seu pare Ombure com a revenja de la mort del seu avi. Així que va ensenyar les dones a fer gerres de terrissa, i les dones en van fer una de colossal; i va ensenyar els homes a tallar els troncs de les palmeres per fer-ne rajar el *dzang*, la beguda que ens alegra el cor, i els homes en van fer un gavadal i van omplir la gerra descomunal de les dones, que era disposada a la vora del llac. Ombure la va descobrir, va tastar el *dzang* que ens alegra el cor, va cantar, va ballar... i es va desplomar ran d'aigua. Nguranguran s'hi va acostar per clavar-li la llança, que va rebotar a les escames. I llavors va congriar el llamp, el tro, el vent i la tempesta, en nom del pare begut, i el llamp va migpartir aquell monstre dels horrors.

El poble fang es va menjar la carn i els escaldums del vell enemic. Nguranguran, tanmateix, en va instituir un ritual. I després en va disposar la pell sencera a l'inrevés, hi va muntar fustes i canyes per fer de suport, i així va ser com va construir el primer dels caiacs que van tenir els fang; que d'aleshores ençà van poder anar a l'altra banda de l'aigua i portar-ne peixos que mai no havien vist.

La lluita, doncs, és contra la imposició de límits. En el cas d'Ombure, aquests límits ho són a la fecunditat, però també ho és la imposició d'una frontera: ¿perquè els fang no haurien de poder anar a l'altra banda del riu, si resulta que d'allà hom pot portar tot de coses útils per a la supervivència i la prosperitat del poble? La revolta persistent resta latent, pressentida, ha d'esperar a poder ser canalitzada per algú que sigui especial: Nguranguran ho és perquè la seva mare ha estat capaç de fer un *viatge* extraordinari, supranatural, al món de la bèstia, i tornar-ne salva i estalvia. És la dona que redimeix totes les

dones. És també la dona que porta al seu si l'home capaç d'expiar el poble sencer mitjançant la *determinació*, l'astúcia i la intel·ligència enfront d'algú més poderós que ell però que no coneix els efectes atordidors del *dzang*, la beguda que ens alegra el cor. La contraposició de personatges, ara, s'ha fabulitzat: no són allò que són; són allò que representen, i la diferència entre ells és neta.

Però aquesta determinació parteix d'una transgressió que, a l'Àfrica i arreu, és molt i molt greu: l'enfrontament amb el pare i la seva mort, l'assassinat del progenitor esdevingut antagonista. I, d'acord altra vegada amb el pensament africà més habitual, aquesta mort transgressora de l'ordre i dels valors, que atemptaria contra la base mateixa de la institució familiar, necessita una explicació (el pare és massa dolent), una justificació en el mateix nivell d'actuació (l'assassinat del pare és una revenja per la mort de l'avi matern) i una *reparació*: la llegenda, finalment, se'ns presenta com una narració de l'origen de tot un poble; però també com una narració de l'origen d'unes normes socials instituïdes en aquells temps primordials, i que impliquen la ritualització de la víctima, el cocodril, assassinada com a acte de purificació i enaltida tot seguit com a protectora de la col·lectivitat. De manera que el caràcter ambigu de la seva conducta «entre els vius» es correspon amb una dilogia semblant en la mort: una mort provocada pel fill i executada amb els mateixos elements que el cocodril havia dominat quan ningú no el dominava; i que dóna el mitjà –la pròpia pell del monstre– perquè el poble fang assoleixi un objectiu fins aleshores inabastable: el pas a l'altra banda de l'aigua, la superació concloent de la frontera.

La mort del cocodril com a transgressió purificadora. La ritualització de la seva memòria, com a correcció redemptora de la transgressió. Noteu la complexitat simbòlica del text i la relació que estableix entre el *viatge* imprescindible, la *transgressió* com a motor de la reacció, i la *normativització* com a resultat del conjunt. Situats en aquest moment històric, avui, lluny del perill i de la prosperitat primigenis, resta la *norma ritual* com a epítet i corol·lari d'aquell passat que, per fi, ha arribat a ser imaginat com a «ontològicament lliure».

I l'epopeia dels sonninkes? Vegem com s'acaba:

Així va ser durant anys i panys, i el país prosperava i s'enriquia sota la protecció de Bida. Fins que un dia va arribar en aquell reialme una noia tan bonica, que un cavaller va embogir pel seu amor. Una inclinació dissortada, perquè tothom sabia que el dia de la serp aquella noia, de tan bonica que era, l'haurien de deixar a la vora del pou maleït. I així va ser: però quan la noia, vora del forat fatal, ja

començava a veure sortir el cap de la serp filla de Dinga, el cavaller obstinat va esperar el cavall fins a llançar-lo al galop; amb la seva espasa va tallar el coll de monstre, va agafar la noia i es van allunyar tots dos sense que ningú no els pogués aturar.

Del fons del fons del pou, aleshores, va eixir la germana bessona de Bida; i amb veu espantosa va llançar als sonninkes, els habitants d'Uagadu, una triple maledicció: «Mai més no plourà a la vostra ciutat, que haureu d'abandonar. Mai més no us estareu junts. Sempre més treballareu per als altres, i haureu de fer cases on mai no viureu.» Una maledicció que perdura entre els sonninkes d'avui.⁴

Aquí, doncs, i contra allò que han escrit molts autors,⁵ ens trobaríem davant d'un relat popular que *s'acaba malament*. Un final necessari, per altra banda, per donar fe d'un reialme que va deixar d'existir, tot i que –naturalment!– les circumstàncies històriques van ser-ne unes altres.⁶ De quina manera, doncs, hom pot justificar la tragèdia final des del simbolisme del llenguatge oral?

Em penso que tot plegat rau en la condició dels personatges. En la seva manca de representativitat, que contrasta –com he apuntat més amunt– amb els de la llegenda dels fang. El cavaller encapritxat va a la seva, mentre que Nguranguran malda per ajudar tot el poble. La noia de la llegenda sonninka ve de lluny, però el seu viatge no presenta cap tret que el faci especial, que la transformi, com és el cas de la filla del capitost trinxat per Ombure: una dona que, precisament, ja ha realitzat *el viatge* que mancava al conjunt dels fang i que n'ha tornat transformada en mare i en esperança d'una victòria futura, en símbol. Ben contràriament, els amants sonninkes reaccionen –amb ardidesa, atreviment i valentia– a la pròpia passió, una avidesa que no té en compte els anhels del col·lectiu. L'egoisme, imperdonable en el pensament africà, converteix la transgressió en inútil: no alliberadora, sinó culpable. El viatge nupcial serà intranscendent; i, lluny de rescatar, lluny d'eximir, la vulneració del pacte fundacional comportarà per al reialme d'Uagadu un empenyament insuportable: la seva fi com a entitat, i alhora una descomposició en què cadascun dels components esdevindrà membre isolat d'una antiga col·lectivitat ara dispersa, dissolta, escampada.

¿El desplaçament dels components –*frontera ètnica, transnacionalitat, diàspora, exili i migració*– com a «imatge de convulsió»? Certament, perquè es tracta, precisament, d'explicar una història que *s'acaba malament*, de donar fe d'un regirament històric, una commoció que va trastornar la vida dels sonninkes i hi va introduir un cataclisme funest, la desventura. La bondat de la transgressió, doncs, depèn de la categoria dels personatges; i aquesta categoria està relacionada amb els principis i els objectius, la manera com conceben la finalitat de la transgressió; que si en uns relats actua com a detonador de la

solució, en d'altres provoca l'estigma, l'escarment, la condemna, presentada com a incessant. Aquí, doncs, aquell «passat ontològicament lliure» esdevé irrepentible, estroncat per sempre més, no actual; mentre que, per als fang, l'actualització d'aquell passat és constant, a partir de la ritualització i de la norma.

És clar, perquè l'imperi d'Uagadu no ha tornat a existir. I, si mai no deixa d'haver-hi un bri de fe, l'esperança –morta la serp devoradora sense cap mena d'expiació– passarà a pertànyer a l'esfera individual. Diuen els sonninkes:

Hi havia dos germans que vivien bé perquè s'avenien i tenien un bon ramat. Tenien cura del pasturatge per torns: un mes se n'encarregava un i al mes següent se n'encarregava l'altre. O sigui que sempre hi havia un germà a casa i un germà amb els animals. El gran es va casar abans. I, el primer mes que se'n va anar amb el bestiar, la seva dona empaitava el germà petit: «Que no ho veus, que ens ho podem passar la mar de bé sense que el teu germà, el meu marit, no en sàpiga res?». El germà petit sempre s'hi va negar. I la dona, enrabiada, quan va tornar el germà gran li va etzibar: «Quina sort que has arribat! No saps pas quin mes que he hagut de passar, amb el teu germà que m'empaitava per ficar-se al llit amb mi! No et sembla que l'hauries de castigar?» El germà gran, empès per la dona i per la ràbia, va agafar el petit i li va tallar les parts sexuals.

Però el petit va aconseguir de sobreviure i va marxar en un altre país a guanyar-se la vida. Amb tanta bona sort, que la filla del rei d'aquell altre país se'n va enamorar i s'hi volia casar. El germà petit la rebutjava, coneixedor de la seva mutilació com era. Fins que el rei va ordenar el matrimoni sense embuts: «Casa't amb la meua filla, i et deixaré marxar al teu país amb la meitat de les meves riqueses». O sigui que es van casar.

Però la princesa, és clar, no estava satisfeta del capteniment del seu espòs, que sempre trobava una excusa per no estar amb ella. Fins que un dia, mentre es banyava, una criada de la dona el va veure tot nu i va anar a explicar al rei allò que havia vist: que el seu gendre estava escapçat. El rei la va advertir: «Pensa que si això que dius no és veritat, et faré a miques». I tot seguir va ordenar que el diumenge següent tots els homes del poble anirien a banyar-se a la platja.

El germà petit estava tan espantat que va decidir que el diumenge al matí fugiria cap al seu país. Sinó que aquell matí, en entrar al bosc per amagar-s'hi, li va passar un animal just pel davant. En veure's atrapat, l'animaló va suplicar: «Estalvia'm la vida, i et concediré qualsevol cosa que em demanis». No cal dir que el noi li va demanar de tornar a tenir les seves parts. I amb el cos ben sencer va tornar al poble, va anar a la platja i es va banyar davant de tothom, mostrant íntegrament el seu cos.

Aquella nit, la seva dona sí que va quedar satisfeta. I l'endemà mateix van tornar cap al seu país, amb la meitat de les riqueses del rei, també feliç. I van trobar que, mentrestant, el germà gran i la seva malvada dona s'havien anat empobrint, havien perdut el bestiar i havien de mendicar per viure. L'arribada de la parella va servir per resoldre la situació i per crear un poble nou i ric al costat del primer.⁷

El *viatge*, doncs, com a reparador de la calamitat, de la desgràcia, de la injustícia, de la mancança: no solament per al protagonista escarnit per una autoritat familiar omnipotent, sinó per a tot el seu entorn. La injúria transformada primer en desgreuge, després en cortesia redistribuïdora, en la mesura que la caracterització de l'heroi l'allunya de l'egoisme fatal des de bon començament –en refusar les proposicions adúlteres de la cunyada desvergonyida– i l'apropa, des de l'emasculació humiliant, al gest patriarcal, mereixedor d'autoritat.

La caracterització del personatge principal, doncs, és alhora caracteritzador del *viatge*: si aquell apareix com a positiu, aquest esdevé sempre mitjà d'ascens, de triomf, de reconeixement, de sublimació. Ara bé: en aquest viatge rescabador, podem observar alguns elements que es van repetint, i que l'heroi –individual o col·lectiu, transcendent– ha de superar per tal que el desplaçament culmini de manera satisfactòria. I entre aquests elements hi ha, gairebé sempre, el pas d'un paratge terrestre no humanitzat i el pas de l'aigua: per als fang, que han de travessar muntanyes, planes, rius i valls i superar tota mena d'obstacles, és el viatge al fons del llac de la filla del capitost el que garantirà la derrota del cocodril, bastida per un ésser especial a partir d'elements del bosc posteriorment humanitzats –la terrissa, el *dzang* que ens alegra el cor– fins a aconseguir travessar el llac tots. Per al rei Dinga, serà a la font habitada per un geni on trobarà una fertilitat generosa després de vint-i-set anys infructuosos, però tot això després de desplaçar-se de Djenné a Diogha. Magan Diabé només podrà arribar a Kumbi i fundar-hi la ciutat d'Uagadu, el seu imperi, quan haurà travessat les dures planures sahelianes i establert un pacte amb la serp habitant d'un pou. I el germà petit de la rondalla sonninka retrobarà la virilitat i la riquesa en endinsar-se al bosc per amagar-s'hi, i serà a la platja on es reconeixerà la seva integritat i la seva capacitat de tornar.

És en aquests indrets aquàtics i terrestres, no mestrejats per la «civilització», on tota mena d'animals –cocodrils, serps, bèsties del bosc– assumiran un paper protagonista que mai no tenen els animals domèstics –el bestiar dels dos germans, posem per cas–. I les trames més complexes es fonamenten en elements que es repeteixen, i que «no són allò que són, sinó allò que representen»:

- PROHIBICIÓ / MANCANÇA
- TRANSGRESSIÓ
- PARTIDA

- ENTRADA EN EL BOSC (o en un altre territori no humanitzat)
 - PAS DE L'AIGUA
 - SUPERACIÓ DE PROVES
 - SORTIDA
 - REPARACIÓ / SUPERACIÓ
- etcètera

Un mite fang ens en forneix una versió completa i aclaridora:

Mebegue Me Nzama tenia prohibit sortir de casa seva. Però aquell dia es feia una festa al poble i va sortir d'amagat, sense deixar-se veure. Era en una petita plantació i hi va veure una noia que menjava canya de sucre. En acostar-s'hi, es va adonar que era tan bella com no n'havia vista mai cap. Així és que li va demanar per casar-se. La noia li va prometre que només s'hi casaria: «Si ets capaç de venir-me a buscar a casa meva, el país dels morts. Que no saps arribar-hi? Ja t'aniré deixant peloies de canya pel camí, i així et podràs orientar.»

Mebegue no va dubtar a seguir el camí del bosc que les peloies li indicaven. I quan ja havia caminat molta estona, va trobar un poble on tota la gent plorava sense consol: «És que només menjàvem fruites d'aquest fruiter, i ara se'ns ha assecat. No ens hi pots pas ajudar?» Mebegue els va prometre ajuda a la tornada del viatge i va continuar el seu camí. Molt més enllà va trobar un segon poble on la gent plorava sense consol: «És que només beviem aigua d'aquesta font, i ara se'ns ha assecat. No ens hi pots pas ajudar?» Mebegue els va prometre ajuda a la tornada del viatge i va continuar el seu camí.

Fins que va arribar a casa d'una velleta, molt endintre del bosc: la va ajudar en tot, s'ho van explicar tot, i la vella, agraïda, li volia fer el sopar: «Però és que ara me n'he d'anar. D'aquí a una estona vindrà la meua filla i ja te'l farà.» Efectivament, va passar així mateix. I el jove Mebegue va sopar amb la filla de la velleta, i se'n van anar a dormir plegats. A la matinada, quan es va despertar, va mirar al seu costat. I es va adonar que la dona amb qui havia dormit no era la filla de la velleta, sinó la mateixa vella. Va sentir repugnància, però la vella li va dir: «No t'ha de fer gens de fàstic, això que has fet, perquè jo mateixa ho he volgut. Té, emporta't aquest talismà, que t'ajudarà sempre que tinguis un problema.»

Mebegue va continuar el seu camí, fins que va trobar un tercer poble on tota la gent plorava sense consol: «És que només menjàvem mel, i el matxet que féiem servir per obtenir-la se'ns l'ha emportat un mico blanc que s'havia fet passar per un de nosaltres. No ens hi pots pas ajudar?» Mebegue els va prometre ajuda a la tornada del seu viatge i va continuar el seu camí. Però aleshores el talismà li va dir que no tingués por i el va guiar cap al poble dels micos. Quan va arribar-hi, el va transformar en aquell mico blanc. I com que un ximpanzè vell no es creia que fos ell, el va sotmetre a tota mena de proves fins que tots en van quedar convençuts. A la nit, mentre tots dormien, els va agafar el matxet i el va tornar als habitants del tercer poble de ploraners, on volien fer-li tot de regals. Però Mebegue va voler

continuar el camí.

Tot seguint les peloies, va arribar a un riu. El va poder travessar amb l'ajuda del talismà; i a l'altra banda va aparèixer el poble dels morts, on finalment podria casar-se amb la noia que estimava. Però els habitants del poble li van dir que al matí següent s'hi podria casar... només si endevinava quina era la dona que volia. Mebegue estava ben amoïnada, perquè totes les noies del poble eren iguals. Però el talismà li va dir que dormís tranquil: «Demà, quan sigui l'hora, veuràs que una mosca començarà a volar entorn del cap d'una de les noies. Tria-la a ella sense dubtar-ho.» Així va ser com va superar la primera prova. La segona consistia a agafar un matxet i partir-se per la meitat; i la tercera, a passar entremig d'una gran foguera. Malgrat la seva por, el talismà el va ajudar i va superar totes les proves i es va poder casar amb la dona que estimava.

Així és que ve la tornada a casa. Pel camí, al tercer poble dels ploraners el van omplir de regals. Després va arribar a casa de la vella, a qui va omplir de petons i d'agraïments. Quan va arribar al segon poble dels ploraners, el talismà li va fer observar que en el raig de la font hi havia encastat un roc, que no deixava que l'aigua brollés. I, quan va passar pel primer poble, que un cuc rosegava les arrels del fruiter. O sigui que va poder arreglar tots els problemes i, en arribar a casa, portava no solament la seva dona, sinó tota mena de regals i de riqueses.

El seu pare va estar orgullós del seu fill, malgrat que l'havia desobeït. I el noi, amb tot el que portava, va poder instal·lar un poble nou al costat del seu, on va viure amb totes les seves riqueses, i amb la dona que havia estimat tant.⁸

En el viatge, doncs, cal separar entre l'anada i la tornada: a l'anada, hom deixa enrera tot de qüestions no resoltes, de tal manera que, a la tornada, aquelles qüestions tornen a aparèixer en ordre invers i es resolen de manera definitiva. En aquest viatge, tanmateix, cal alguna mena d'ajuda, que en aquest darrer cas ofereix el talismà de la vella complaguda. I el bosc, el territori ignot, l'aigua difícil de travessar, els animals de tota mena dotats de poders i senyors dels elements, pertanyen a una supranatura senyorejada pel món de la mort, els avantpassats que resumeixen per si mateixos el «passat ontològicament lliure» que tots podem resoldre de tenir.

Frontera ètnica, transnacionalitat, diàspora, exili i migració, doncs, evoquen, a través de la literatura oral, una *identitat*, una *pertinença*, un *territori*, que són lluny d'un pensament occidental simple, monolític i unidireccional. «Ser a dintre / ser a fora», «ser dels nostres / ser dels altres», a l'Àfrica és una qüestió més complexa que exigeix *determinació* i *esforç*; i que, en una visió molt més tolerant, no concep el punt de partida com a definitiu ni «el desplaçament d'un membre com a imatge de convulsió». Importa l'*actitud* del personatge, que el converteix en heroi o en protagonista d'un malson; el *viatge* que sigui capaç de portar a terme, sempre per indrets hostils; la qualitat

de la seva *resposta* davant de les *proves* que trobarà pel camí, i que al seu torn determinarà el grau d'*ajuda* que podrà rebre. Tot plegat, amb una condició que ens torna al començament: que el *punt d'arribada* tingui com a referent aquell «passat ontològicament lliure» que cada col·lectiu i cada persona ha resolt de donar-se: perquè hom no pot anar cap a un futur esperançador si no és des d'un passat que pugui celebrar.

Notas:

¹ Els textos orals reportats aquí són versions resumides de transcripcions incloses a: Miquel Bauçà, *Els somnis*, Empúries, Barcelona, 2002; Jacint Creus, *Curso de literatura oral africana: Lecturas comentadas de literatura oral de Guinea y del África negra*, CEIBA, Vic, 2005; de l'autor, *Identidad y conflicto: Aproximación a la tradición oral de Guinea Ecuatorial*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 1997, i *Vers una educació intercultural*, Barcanova, Barcelona, 1994; Oudiary Makan Dantioko, *Contes et légendes sonninké: Mali, Sénégal, Mauritanie*, Edicef, París, 1978. Feta a partir del text de Henri Trilles, *Proverbes, légendes et contes fang*, Imprimerie Paul Attinger, Neuchatel, s. a.

² Es refereix a l'antic imperi de Ghana (s. VIII-XI, aproximadament), a ambdues ribes del riu Senegal.

³ A partir d'un text de Maurice Delafosse, inclòs a: Germaine Dieterlen i Diarra Sylla, *L'empire de Ghana: Le Wagadou et les traditions de Yérére*, Karthala-ARSAN, París, 1992.

⁴ A partir d'un text de Maurice Delafosse, inclòs a: Germaine Dieterlen i Diarra Sylla, *L'empire de Ghana...*; el final segueix el text obtingut per Paule Dupraz.

⁵ Bruno Bettelheim com a més significat, *vid. Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Crítica, Barcelona, 1977.

⁶ Cal relacionar-les amb l'expansió almoràvit del segle XI.

⁷ Versió a partir del text de Dantioko, reprès també a Paule Dupraz, «Les enfants du jujubier: Le voyage dans la tradition orale sonninke», *Studia Africana*, n.º 6, Barcelona, 1995, pp. 69-81. Tanmateix es tracta d'una rondalla molt estesa per tota l'Àfrica, i documentada des de l'època faraònica, *vid.*, per exemple, el recull de Gustave Lefebvre, *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*, Akal, Madrid, 2003.

⁸ A partir de: Rosendo Elá Nsue Mibui, *Mitos y ritos fang en Nzama Ye Mebegue*, Unión Europea-Programa de Cooperación Cultural Regional en el Mundo Bantú, Yaundé, s. a.

FRONTERAS LINGÜÍSTICAS Y LITERARIAS

LA EXPRESIÓN DE LOS LATINOS EN LOS ESTADOS UNIDOS

Antonio Torres Torres
Universidad de Barcelona

1.- Introducción

El descubrimiento de la Florida por Juan Ponce de León en 1513 marca el inicio de la presencia de España en el territorio norteamericano, que se prolongará hasta 1821. En 1819, Luis de Onís y John Quincy Adams condujeron en Washington las negociaciones hispano-estadounidenses que permitieron trazar una frontera precisa para las posesiones de España y de los Estados Unidos a través de una línea que partía del río Sabinas, límite de Texas y Luisiana, y se desplazaba hacia el noroeste hasta alcanzar el paralelo 42, para desembocar en el Pacífico.¹

Con el triunfo de la independencia de México en 1821, la nueva nación heredó esa frontera. No obstante, ya en 1845 los Estados Unidos se anexionaron Texas, y la guerra con México (1846-1848) terminó con un tratado, el de Guadalupe Hidalgo, que supuso que el inmenso territorio que se extiende de California a Texas cayera bajo dominio estadounidense y que los hispanos del lugar se vieran sumergidos en un nuevo contexto de relación forzada con la población anglosajona. De ahí que los chicanos digan, con toda propiedad: «We didn't cross the border: the border crossed us». Ese año de 1848 representa, por consiguiente, el inicio de un contacto firme entre la cultura anglosajona y la cultura hispánica, entre el inglés y el español, que tiene otros focos, como el que se deriva de la entrada de Puerto Rico en la órbita norteamericana después de 1898 y, sobre todo, los que propician los grandes movimientos migratorios desde diversos países latinoamericanos hacia los Estados Unidos a lo largo del siglo xx y de lo que llevamos del xxi, que apuntan a procesos continuos y recurrentes de cambio lingüístico.

Según los datos correspondientes al censo del año 2000, la población hispánica o latina de los Estados Unidos es de 35 305 818 personas, lo que supone un 12,5 % de la población total y sitúa por primera vez a este grupo

como la minoría mayoritaria del país, por delante de los afroamericanos no hispanos. Entre los latinos, los mejor representados son los mexicanos (58,5 %), seguidos de los puertorriqueños (9,6 %), los cubanos (3,5 %) y los dominicanos (2,2 %). Un reflejo del creciente poder político que vienen consiguiendo es la llegada, en mayo de 2005, de Antonio Villaraigosa, hijo de inmigrantes mexicanos, a la alcaldía de Los Ángeles, la segunda ciudad más poblada de los Estados Unidos (3,7 millones de habitantes), más de un siglo después de que estuviera al frente de ella el último alcalde hispano, Cristóbal Aguilar, cuyo mandato terminó en 1872.

2.- La vida en spanglish

Se suele citar al filólogo puertorriqueño Salvador Tió como el acuñador, a inicios de los años cincuenta del siglo xx, del vocablo *spanglish*, en un contexto de sátira relativa a la creciente influencia del inglés sobre el español, la cual apunta, de acuerdo con Tió, al derrumbe de la cultura hispánica. Ese nuevo término, cuya formación híbrida (*Spanish + English*) quiere reflejar en principio la naturaleza bastarda del fenómeno al que alude, y que a menudo posee, por tanto, un carácter despectivo, se ha difundido ampliamente y ha generado un debate, tanto en la sociedad en general como en los círculos académicos en particular, en el que se discute no solamente su significado sino, muy en especial, su esencia nociva o inocua.²

Estudiosos como John Lipski³ manifiestan apartarse de la polémica sobre el *spanglish* al entender que entorpece el estudio científico del español en los Estados Unidos, mientras que otros, como Ricardo Otheguy,⁴ observan en el término una dimensión engañosa, dado que parece sugerir la existencia de un nuevo idioma cuando, en su opinión, alude a una actividad, a un proceso, y no a una entidad, por lo que *spanglish* debería ser un verbo y no un sustantivo. No obstante, hechas las oportunas precisiones, Otheguy constata el uso popular, entre diversos sectores latinos estadounidenses, del término *spanglish* como señal de autoidentificación lingüística real, como voz voluntariamente escogida para representar su identidad autónoma y, por ello, como designación aceptable, entre muchos analistas, para una forma de comunicación que aglutina dos lenguas. Por otro lado, Ilán Stavans,⁵ profesor en el Amherst College (Massachusetts, Estados Unidos), se erige como el principal defensor y divulgador del *spanglish*, y realiza una incansable tarea de ensayista y de lexicógrafo en torno a esta variedad, a la que se añade su traducción del primer capítulo del *Quijote*, con la subsiguiente cascada de

reacciones.⁶

Pero, más allá de esta controversia lingüística, deseo poner de relieve que *spanglish* sirve a Ed Morales como concepto global, como concepto de amplio aliento que alude a unas formas de lengua pero también a una manera de ser, a una identidad que abraza el componente anglosajón y el hispánico en cualquiera de sus variantes. Nacido en Nueva York, de padres puertorriqueños que llegaron a los Estados Unidos a finales de los años cuarenta, Morales confiesa que ha dedicado su vida entera a descubrir quiénes es, a determinar qué significa ser latino. A punto de sucumbir, se dio cuenta de que *latino* lo contiene todo: «All races, all creeds, all possible combinations», y, en consecuencia, pensó que: «We should call ourselves *Spanglish* because it was a word that expressed what we are doing, rather than where we came from». *Spanglish* representa un fluir perpetuo, una forma de hablar que renace continuamente, una manera de actuar, de percibir el mundo, de negociar una nueva identidad, un puente establecido a partir de la necesidad: «There is a need for Latinos to assimilate in the US, but we have always searched for a way to do that without losing what we are». ⁷ Vivir en *spanglish* supone vivir la «multisubjetividad», ser partícipe de una combinación de lenguas que, metafóricamente, representa la mezcla de razas: un espacio de identidad que se abre brecha frente a las oposiciones o dicotomías tradicionales.

3.- On the Hyphen / Off the Hyphen

Existen muchas sensibilidades latinas en los Estados Unidos, pero, de alguna forma, la escisión que en la cultura *mainstream* se produce entre la región occidental y la región oriental se puede aplicar también a la de estas comunidades. En el suroeste la presencia de población hispánica es más antigua, los chicanos hunden sus raíces en suelo estadounidense más profundamente que cualquier otro grupo. Además, en ellos resulta fundamental el componente indígena, la vinculación real y simbólica con las culturas prehispánicas de México. A partir de los años sesenta y setenta del siglo xx se difunde la teoría del colonialismo interno en referencia a los chicanos como pueblo internamente colonizado dentro de los Estados Unidos, hecho del que el grupo debe tomar conciencia para poder iniciar, de ese modo, un proceso de descolonización y oponerse al *mainstream*. Con el final de la década de 1980 irrumpen a gran escala el concepto de *frontera* o *border*, desarrollado ampliamente por Gloria Anzaldúa en su obra de 1987 *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, una visión transgresora en la que *frontera* no se

liga a línea de separación estricta sino a espacio de creación y de forja de una identidad múltiple. A esa identidad va unido un nuevo lenguaje, también de frontera, que refleja la condición camaleónica de sus hablantes, y que Anzaldúa reivindica como parte constitutiva esencial del ser chicano:

Change, *evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción* have created variants of Chicano Spanish, *un nuevo lenguaje*. *Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir*. Chicano Spanish is not incorrect, it is a living language [...]. For a people who are neither Spanish nor live in a country in which Spanish is the first language; for a people who live in a country in which English is the reigning tongue but who are not Anglo; for a people who cannot entirely identify with either standard (formal, Castilian) Spanish nor standard English, what recourse is left to them but to create their own language? A language which they can connect their identity to, one capable of communicating the realities and values true to themselves – a language with terms that are neither *español ni inglés* but both.⁸

Otra conceptualización de la «entreculturalidad» en la que se mueve la población de origen mexicano de los Estados Unidos viene dada por Sandra Cisneros en *Woman Hollering Creek and Other Stories*, obra traducida al español por Enrique de Hériz con el título de *Érase un hombre, érase una mujer*,⁹ y por Liliana Valenzuela con el de *El arroyo de la Llorona y otros cuentos*.¹⁰ Se trata del relato «Mericanos» (de acuerdo con esta última versión, por la que cito; «Mericans» en la de Enrique de Hériz, igual que en la original), en el que Michele y sus hermanos Junior y Kiks, tres niños pequeños, están en México, frente a una iglesia, esperando a que salga la «abuela enojona». Una pareja de turistas estadounidenses da unos chicles a Junior y la señora le pide si puede tomarle una foto, a lo que el chico accede. Enseguida Junior pregunta a sus hermanos: «Hey, Michele, Keeks. You guys want gum?», y ante la sorpresa de la turista por su manejo del inglés, Junior contesta «Yeah [...], we're Mericans». Mientras tanto, la abuela continúa rezando en la iglesia, y se hacen patentes de forma simbólica los dos mundos en que se mueven ella, quien «siempre anda hablando en puritito español», y los nietos, nacidos y criados en los Estados Unidos después de la emigración de los padres desde México, que ya hablan inglés (Michele sólo entiende a la abuela «si es que pongo atención»), pero que mantienen algunos vínculos con la tierra de orígenes, lo que los convierte en *mericanos*.¹¹

Sandra Cisneros, como gran parte de los autores latinos en los Estados Unidos, escribe en inglés pero con un discurso salpicado de español que envuelve una temática hispánica en la que cobran gran relieve las creaciones

de aliento autobiográfico. La presencia de formas españolas, o de una estructura lingüística que se vuelve más eficaz si el lector anglohablante también conoce el español, constituye una marca de identidad que, por otro lado, plantea dificultades añadidas a la traducción. Liliana Valenzuela, escritora y traductora mexicana que también ha vertido al español otras obras de Sandra Cisneros, explicita en las notas finales a *El arroyo de la Llorona* los escollos con los que se ha encontrado al intentar reproducir el efecto que la combinación del español con el inglés creaba en el original de Cisneros. Un problema más para el lector hispanohablante consiste en que las obras de un mismo autor pueden tener traductores de distintos países hispánicos, con lo cual adecuan su versión a su variedad de español, y una misma voz literaria puede multiplicarse en demasiados –y, sobre todo, encontrados– acentos. Si leemos las traducciones que Enrique de Hériz ha realizado de *The House On Mango Street* (*Una casa en Mango Street*), de la misma Sandra Cisneros,¹² y de *Woman Hollering Creek y*, por otro lado, las que Liliana Valenzuela ha hecho de esta última obra o de *Caramelo*,¹³ por citar la novela más reciente de la escritora chicana, asistiremos a dos códigos bastante alejados.

En contraste con los latinos del suroeste de los Estados Unidos, los de la Costa Este provienen fundamentalmente del Caribe y beben de una notable influencia cultural africana. De ellos, el grupo más nutrido y más largamente asentado es el de los puertorriqueños, cuya concentración masiva en la ciudad de Nueva York en las décadas siguientes a la Segunda Guerra Mundial llevó al surgimiento del gentilicio *Nuyorican*, formado a partir de *New Yorker* y *Puerto Rican*, que expresa la fusión entre el origen y el lugar de destino. En el ambiente radicalizado de finales de los sesenta, y en correspondencia con los chicanos del otro extremo del país, los *Young Lords* de Nueva York fueron los primeros en canalizar una actitud desafiante de los puertorriqueños y ofrecer, así, una alternativa a los que sentían que no encajaban en los paradigmas de asimilación al uso.¹⁴ Los años setenta vieron el nacimiento del *Nuyorican Poets Café*, institución nuclear en el despliegue de actividades culturales de los neorriqueños. Asimismo, un término más abarcador que el de *Nuyorican* para aludir a los puertorriqueños que viven en diferentes lugares del continente y no sólo en Nueva York es el de *AmeRícan*, creado por Tato Laviera, un representante fundamental de la poesía bilingüe en los Estados Unidos, y que da título a un libro publicado en 1985 en el que el autor explora las facetas de su identidad pluriforme, de su «yo» neoyorquino y puertorriqueño, de sus conflictos e insatisfacciones tanto con la ciudad en la que vive como con la tierra de orígenes, todo ello ya en inglés, ya en español, ya en una

combinación de las dos lenguas.¹⁵

Por otro lado, el centro y sur de la Florida y, especialmente, la ciudad de Miami, concentra la comunidad cubana más numerosa de los Estados Unidos, que ha configurado en la segunda mitad del siglo xx lo que se ha dado en llamar *cultura cubanoamericana*. De ella se ha ocupado, en un afán por preservar el recuerdo de un mundo que en su opinión se va a desvanecer, el escritor y ensayista Gustavo Pérez Firmat, en una obra publicada primero en inglés, en 1994, con el título de *Life on the Hyphen*, y luego adaptada al español por él mismo, en una versión llamada *Vidas en vilo: La cultura cubanoamericana*.¹⁶ La voz *hyphen* ('guión') del inglés, que designa un elemento de enlace presente en muchos gentilicios dobles que indican el origen étnico de las minorías estadounidenses –por ejemplo, *Cuban-American*–, sirve a Pérez Firmat como metáfora de la «entreculturalidad», de la vida en la intersección de dos identidades. Es lo que el sociólogo cubano Rubén Rumbaut, según indica Firmat, llamó «la generación del medio», esto es, la que vive en vilo entre países y lenguas, al margen, sin prender en ningún sitio, y que da origen a la cultura cubanoamericana.

Firmat recoge una palabra del argot de Miami que se suma a la concepción de quienes entienden que carecen plenamente de lengua: *nilingüe*. La vida en el guión que se sitúa en medio de dos culturas tiene una faceta de orfandad lingüística. Gloria Anzaldúa¹⁷ caracteriza a los chicanos como «deslenguados», como representantes del «español deficiente» a ojos de quienes estigmatizan sus variedades lingüísticas híbridas: «Racially, culturally and linguistically *somos huérfanos* – we speak an orphan tongue». De modo análogo, Pérez Firmat¹⁸ escribe: «[H]uérano de dos idiomas, el deslenguado nilingüe confunde el idioma materno con el idioma alterno. Su desempeño lingüístico está marcado por un doble acento, por una fluidez sin cauce.» Nos hallamos, así, ante una dualidad global que es también marcadamente lingüística. Anzaldúa o Firmat utilizan formulaciones artísticas que tienen alguna correspondencia con lo que los lingüistas conocen como *semilingüismo (doble)*, un concepto que define una competencia del hablante bilingüe más precaria en cualquiera de las dos lenguas que la de los nativos monolingües.

4.- Hacia una convergencia del hemisferio americano

No existe duda acerca de la aportación hispánica, pasada y presente, en la conformación de los Estados Unidos. El país se latiniza, tanto en la esfera privada como en la pública, absorbe modas, ritmos y costumbres

del sur. A la vez, los latinos, que aumentan en número y en porcentaje, se «anglosajonizan», se «americanizan» y se convierten a su vez en transmisores de formas híbridas de cultura a sus lugares de origen. Ilán Stavans describe así la situación:

Súbitamente, la encrucijada donde se reúnen el blanco y el moreno, donde el «yo soy» encuentra al «I am», la vida en el limbo del espanglés, se está transformando. Muchos de nosotros los latinos ya tenemos un aspecto yanqui, sea debido a un esfuerzo consciente por parecer gringos o simplemente porque nos absorben su moda y sus costumbres. Y lo más asombroso es que los anglosajones están comenzando a parecerse a nosotros, enamorados como están de nuestro colorido y ritmos tropicales, de nuestra doliente Frida Kahlo, de nuestro legendario Ernesto Che Guevara.¹⁹

La «cultura spanglish» puede ser decisiva para el futuro en los Estados Unidos por su capacidad de aglutinación de grupos étnicos y de representaciones ideológicas, según el parecer de Ed Morales, quien a su vez aboga por una convergencia entre el norte y el sur del hemisferio americano, que llevaría como culminación ideal a un mundo en el que las fronteras se multiplicarían en cada lugar y a la vez dejarían de ser visibles:

We surge toward a Spanglish hemisphere, where the information techno-imperative of the North has an on-line affair with the tragicomic humanity of the South. The border, like Marx's postrevolutionary state, will wither away, and everywhere will be on the border and nowhere will be on the border. There will just be America, the New Old World.²⁰

Por ahora, ese proceso de cambio es vivido de maneras muy variadas por los latinos de los Estados Unidos, con distintos grados de dinamismo, con mayor o menor conflicto, con diferente actitud. El español adopta palabras del inglés, frases del inglés, las dos lenguas se alternan, hasta mezclarse sin poder establecer una frontera estricta entre ellas, sobre todo en los últimos estadios de paso al inglés. Pero llegan otros latinos y el proceso vuelve a iniciarse. Por esta razón, el español en los Estados Unidos, como indica Lipski, «avanza a la vez que retrocede». ²¹ No todos los latinos hablan español, ni todos los que lo hablan lo manejan con la misma fluidez. De tal circunstancia es reflejo su literatura, que explora las identidades fronterizas de estos grupos heterogéneos a través de códigos múltiples.

5.- Bibliografía general

- GEWECKE, Frauke, «De identidades, territorios y fronteras que se cruzan: La(s) literatura(s) de los *Hispanics* o Latinos en Estados Unidos (1)», *Iberoamericana*, vol. I, n.º 3, 2001a, pp. 205-227.
- GEWECKE, Frauke, «De identidades, territorios y fronteras que se cruzan: La(s) literatura(s) de los *Hispanics* o Latinos en Estados Unidos (2)», *Iberoamericana*, vol. I, n.º 4, 2001b, pp. 179-202.
- TORRES TORRES, Antonio, «Lengua y literatura chicanas: El *spanglish*», en F. Xavier Paunero, Emma Martinell y Rodrigo Hidalgo (eds.), *Voces y territorios de América*, Servei de Publicacions de la Universitat de Girona, Girona, 2000, pp. 57-63.
- TORRES TORRES, Antonio, «Culturas latinas en Estados Unidos», *Cultura e Intercultura en la enseñanza del español como lengua extranjera*, <<http://www.ub.es/filhis/culturele/torres.html>>, 2001 (16 abril 2005).
- TORRES TORRES, Antonio, «Hispanic-American Village / La ciudad de los latinos», en Pierre-Luc Abramson et al. (eds.), *Ciudades reales e imaginarias de América Latina*, Presses Universitaires de Perpignan, Perpignan, 2002, pp. 43-62.
- TORRES TORRES, Antonio, «Fronteras lingüísticas e interculturales en el mundo hispánico», en Menene Gras Balaguer, Emma Martinell y Antonio Torres Torres (eds.), *Fronteras: Lengua, cultura e identidad*, Institut Català de Cooperació Iberoamericana, Barcelona, 2002, pp. 358-374.

Notas:

- ¹ David J. Weber, *La frontera española en América del Norte*, trad. de Jorge Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, México, [1992] 2000, reivindica una visión del pasado de los Estados Unidos que no parta del desarrollo de las colonias británicas sino que tenga en cuenta también las otras culturas que forman la herencia nacional. En esta obra, precisamente, analiza con sumo detalle la historia colonial española del país.
- ² Véase, a manera de ilustración, el foro de debate cibernético en el portal *Unidad en la diversidad* al que da entrada un trabajo de Eduardo González Muñoz, «El Spanglish: ¿Aborrecerlo, amarlo o ignorarlo?», <<http://www.unidadenladiversidad.com/yabbse/index.php?topic=346.0>> (07 abril 2005).

- ³ John M. Lipski, «La lengua española en los Estados Unidos: Avanza a la vez que retrocede», *Revista Española de Lingüística*, vol. 33, n.º 2, 2003, pp. 231-260.
- ⁴ Ricardo Otheguy, «Las piedras nerudianas se tiran al norte: Meditaciones lingüísticas sobre Nueva York», *Ínsula*, n.º 679-680, julio-agosto 2003, pp. 13-19.
- ⁵ Ilán Stavans, *Spanglish para millones*, Casa de América, Madrid, 2000, y *Spanglish: The Making of a New American Language*, Harper Collins, Nueva York, 2003.
- ⁶ Cf. Antonio Torres, «El español en los Estados Unidos como expresión de identidades mixtas», en Emma Martinell Gifre y Erla Erlendsdóttir (eds.), *La conciencia lingüística europea: Nuevas aportaciones de impresiones de viajeros*, PPU, Barcelona, 2005, pp. 93-110 [pp. 102-107], donde se analizan con detalle las actitudes de destacados lingüistas, así como de distintos estudiantes estadounidenses, ante el llamado *spanglish*.
- ⁷ Ed Morales, *Living in Spanglish: The Search for Latino Identity in America*, LA Weekly Books, Nueva York, 2002, citas de p. 2 y p. 25.
- ⁸ Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco, 1987, p. 55.
- ⁹ Sandra Cisneros, *Érase un hombre, érase una mujer*, trad. de Enrique de Hériz, Ediciones B, Barcelona, [1991] 1992.
- ¹⁰ Sandra Cisneros, *El arroyo de la Llorona y otros cuentos*, trad. de Liliana Valenzuela, Vintage Español, Nueva York, [1991] 1996.
- ¹¹ Sandra Cisneros, *El arroyo...*, citas de pp. 21-22.
- ¹² Sandra Cisneros, *Una casa en Mango Street*, trad. de Enrique de Hériz, Ediciones B, Barcelona, [1984] 1992.
- ¹³ Sandra Cisneros, *Caramelo*, trad. de Liliana Valenzuela, Seix Barral, Barcelona, [2002] 2003.
- ¹⁴ Para una visión de conjunto sobre el nacimiento de los *Young Lords* y las acciones que llevaron a cabo, puede consultarse la página <<http://www.palante.org/AboutYoungLords.htm>> (23 mayo 2005).
- ¹⁵ Tato Laviera, *AmeRícan*, Arte Público Press, Houston, [1985] 2003.
- ¹⁶ Gustavo Pérez Firmat, *Vidas en vilo: La cultura cubanoamericana*, Colibrí, Madrid, 2000 [título original: *Life on the Hyphen*, University Press, Texas, 1994].
- ¹⁷ Gloria Anzaldúa, *Borderlands...*, p. 58.
- ¹⁸ Gustavo Pérez Firmat, *Vidas en vilo...*, p. 56.
- ¹⁹ Ilán Stavans, *La condición hispánica: Reflexiones sobre cultura e identidad en los Estados Unidos*, trad. de Sergio M. Sarmiento, FCE, México, [1995] 1999, pp. 20-21.
- ²⁰ Ed Morales, *Living in Spanglish...*, p. 297.
- ²¹ John M. Lipski, «La lengua española en los Estados Unidos: Avanza a la vez que retrocede»...

FRONTERAS, IDENTIDADES Y NARRATIVAS: MÉXICO-ESTADOS UNIDOS¹ FRONTERA FÍSICA/ FRONTERA TEXTUAL: UNA BREVE INTRODUCCIÓN

Núria Vilanova
Universidad Pompeu Fabra

Como en muchas otras partes de América Latina, los años setenta marcan el inicio de una era de diversificación y proliferación de la creación literaria en la franja fronteriza del norte de México. De manera notoria, esta bonanza literaria impulsa el desarrollo de la creación narrativa, poética y dramática, con una fuerza sin precedentes en la región. Esto no implica que no hubiera producción literaria anteriormente; de hecho, desde el siglo XIX, se cuenta con un importante corpus de obras escritas por viajeros de uno y otro lado de la frontera. Posteriormente, diversos autores, como Agustín Yáñez, Mariano Azuela y Martín Luis Guzmán, vinculados a la narrativa de la Revolución Mexicana, toman la frontera y su dinámica social, cultural y política como referente narrativo.² Sin embargo, las obras de estos autores, a diferencia de los textos más actuales que se estudian en este artículo, no están impregnadas estética y discursivamente por el espacio de frontera y sus especificidades. Es decir, el espacio de la frontera es en ellos referencial, pero no textual y escritural como en la narrativa que aborda este artículo.

Este artículo parte de la premisa de que la frontera entre México y los Estados Unidos no es sólo una región geopolítica y económica, sino también un espacio social, cultural, lingüístico y artístico. El punto central del argumento que aquí se sostiene es que la producción literaria de la zona fronteriza está permeada por la frontera, es decir, las características que configuran el espacio de frontera se trasladan, de manera diversa, al texto literario. En algunas obras, como en las del escritor de Tijuana Luis Humberto Crosthwaite, nacido en 1962, constituyen su referente claro y su temática; en otras, como en las de Jesús Gardea, nacido en Ciudad Juárez en 1939, la frontera es un espacio implícito, interiorizado en los personajes, presente en el lenguaje y absorbido por la imaginación narrativa. La frontera norte de México, de casi

tres mil kilómetros de largo, es, en definitiva, una franja territorial que tiene un importante impacto en los procesos culturales, artísticos y literarios de la zona. Su paisaje, las singularidades geográficas que la definen, el conflicto socioeconómico que la contextualiza y el movimiento de migrantes que la caracteriza son algunos de los rasgos que de manera persistente se trasladarán a la literatura.

Este artículo consta de dos partes: en la primera se explora el concepto de *frontera* desde las perspectivas chicana y mexicana, en un análisis que las contrasta; en la segunda parte se hace un breve análisis textual de la obra de Crosthwaite y de Gardea con el propósito de ver, a partir de sus propuestas narrativas, cómo este espacio múltiple de la frontera norte de México es también un espacio textual que penetra en la estética y en la forma discursiva de sus obras.

Sin pretender desarrollar un análisis exhaustivo de la literatura chicana, que quedaría fuera del horizonte de este trabajo, quisiera establecer algunos parámetros que ayudarán a ampliar la perspectiva sobre la frontera y su producción literaria.³ Tomo el concepto de *literatura chicana* como la producida por escritores y escritoras México-americanos que se identifican con la identidad chicana. El movimiento chicano surge a finales de la década de los sesenta para reivindicar –usando una palabra que de manera peyorativa se usaba en los Estados Unidos para nombrarlos–⁴ una identidad que ya no es mexicana, ni tampoco estadounidense en el sentido de la cultura hegemónica angloamericana, sino que es una identidad diferenciada, que nutre su imaginario de mitos prehispánicos reformulados desde la propia coyuntura sociocultural.⁵

La literatura chicana es anterior al nombre que ahora la conceptualiza, ya que existen expresiones literarias de la comunidad México-americana desde sus propios orígenes, a mediados del siglo XIX, cuando los Estados Unidos se anexionan de México los estados de California, Arizona, Nuevo México y Texas.⁶ Sin embargo, es a partir del movimiento chicano y de la consiguiente teorización de sus expresiones artísticas cuando la literatura chicana toma conciencia de sí misma y de su ubicación en el panorama de la literatura estadounidense.⁷

En un artículo pionero, Luis Leal reconoce el surgimiento de una literatura de frontera en el norte de México, la cual homologa a la literatura chicana: «Porque la literatura chicana es, como la literatura del norte de México, una literatura de frontera. La una es el producto de una conciencia de ser considerados, por el centro, como distintos, y la otra por no ser considerados como iguales.»⁸ Es cierto que ambas tienen una posición que podríamos

llamar *periférica* frente a una cultura dominante, la angloamericana en los Estados Unidos y la defeña o del centro de México en el caso mexicano.⁹ Sin embargo, sería necesario matizar que la gran diferencia entre esta posición, digamos, marginal, radica en que, mientras que lo chicano nace con el espíritu reivindicativo que empuja la emergencia del propio movimiento a finales de los años sesenta, la narrativa del norte de México se halla en un contexto de dominio mexicano y, a pesar de encontrarse en los márgenes de la cultura hegemónica de este país, no opera en ella el espíritu reivindicativo de identidad diferenciada que funciona en la literatura chicana.¹⁰

Esta ubicación distinta en sus respectivos contextos marca una diferencia determinante de perspectivas y estéticas literarias entre una y otra narrativas. En este mismo sentido, es necesario puntualizar que, mientras que la literatura chicana ha estado en el centro de interés de los estudios culturales de universidades estadounidenses, especialmente del sudoeste, y este interés se ha extendido hacia Europa y otras partes del mundo, la literatura mexicana de la frontera norte no ha despertado, ni en la academia mexicana ni en la estadounidense, un interés semejante. Lo cual no resulta sorprendente si tenemos en cuenta que precisamente la literatura chicana y la reivindicación política y cultural asociada a ella responden plenamente a la búsqueda que desde la década de 1980 se realiza desde la academia, los Estados Unidos en la cabeza, de nuevos parámetros alternativos que cuestionen el canon y reformulen nuevas aproximaciones al texto literario. Casi de manera antagónica, la academia y la crítica literaria mexicanas siguen siendo fundamentalmente canónicas, y si a esto le añadimos que la producción literaria, proveniente no solo de la frontera sino de cualquier parte del interior del país, es todavía percibida como regionalista y ajena al *mainstream* literario mexicano, que, inevitablemente, pasa por el Distrito Federal, no es difícil explicar el poco interés que hasta el momento ha suscitado la literatura de la frontera norte de México, objeto de estudio de este trabajo.

Esta situación está cambiando en los últimos años: la producción literaria y artística de la frontera norte ha despertado interés y curiosidad entre estudiosos de ambos lados de la frontera y también hay que tener en cuenta que, en años recientes, el gobierno central ha mirado hacia el norte, así como también hacia otras regiones del país, en su objetivo de descentralizarse culturalmente y abrirse hacia el interior del país. En este afán, el Conaculta –Consejo para la Cultura y las Artes, equivalente al Ministerio de Cultura en México– creó el Programa de Descentralización, que, precisamente, busca la integración de las provincias a un proyecto cultural nacional. De esta manera, se puede afirmar que, tanto por parte de la crítica especializada como por parte del

Estado, se ha dado un buen impulso a la proliferación de obras literarias y a la promoción artística de las dos fronteras mexicanas, en particular la norteña. Este impulso estatal se explicaría por la necesidad que desde el centro se empezó a percibir, desde la década de los noventa, de reforzar el sentido de identidad nacional ante la firma del Tratado de Libre Comercio en 1994 entre los Estados Unidos, Canadá y México. Debemos tener en cuenta que los estados fronterizos del norte fueron siempre vistos desde el centro como «carentes de cultura», entendida desde un sentido predominantemente elitista, y como un apéndice cultural de los Estados Unidos.

La frontera que penetra en los textos literarios del norte de México es una frontera externa, física y tangible; es la frontera de los tres mil kilómetros que separan los Estados Unidos y México, con sus especificidades geopolíticas, sociales, económicas, culturales, lingüísticas y artísticas. Es una frontera alejada, como lugar de enunciación, de la frontera cultural y metafórica que ha predominado en los estudios culturales y de frontera (*border studies*), donde esta es percibida, fundamentalmente, como un espacio *entre-culturas*, repitiendo la idea de Homi Bhabha, mediante la que se define la reordenación de las fronteras tradicionales en el sentido no solo geopolítico, sino también metafórico, con referencia a otro tipo de fronteras, como las existentes entre lo público y lo privado, o entre cultura mayor y cultura menor, por ejemplo.¹¹ Es una frontera que se distancia, por lo tanto, de la frontera cultural, la cual se vincula al concepto de hibridez, usado por Néstor García Canclini para definir el proceso de pérdida de los parámetros tradicionales de identidades específicas y la creación de espacios sociales y culturales innovadores y modernos que surgen de estructuras sociales nuevas, vinculadas a los procesos migratorios. En este sentido, la frontera entre México y los Estados Unidos se convierte, tanto para Bhabha como para García Canclini, en un laboratorio de esta nueva etapa de la modernidad o, como la llama Canclini, la posmodernidad.¹²

A nivel literario, la frontera cultural y conceptual ha sido descrita por Emily Hicks como la que existe en los textos fronterizos (*border writing*) que enfatizan las diferencias de los códigos de referencia de dos o más culturas y que se aproximan a la experiencia de los que cruzan la frontera, de aquellos que viven en una realidad bilingüe, bicultural y biconceptual.¹³ Creo que esta aproximación a la escritura fronteriza, la que se encuentra entre fronteras (es decir, entre culturas, percepciones del mundo, sistemas de vida, realidades económicas, sociales y políticas), nos da la clave para entender una de las grandes diferencias existentes entre los textos literarios chicanos y la literatura

de la frontera mexicana. Aunque los conceptos *trans(fronterizo)* y *de frontera* funcionen generalmente como sinónimos, aquí sería importante distinguirlos para poder matizar la diferente aproximación a la frontera de una y otra literatura. *Fronterizo* aludiría de manera más directa a «lo situado entre (dos estados)»,¹⁴ si bien con el prefijo *trans* el término se matiza y adquiere un sentido de paso al otro lado, mientras que *de frontera* es un término menos preciso y puede referirse a lo que está en la frontera o pertenece a ella, pero no necesariamente se encuentra «entre» esta. La literatura chicana es, efectivamente, una literatura de cruces de frontera –en el sentido usado por Hicks–, de textos que están entre lenguas, entre culturas, entre espacios.

La literatura mexicana de frontera, por el contrario, no es generalmente ni bilingüe ni bicultural, aunque haya en muchas ocasiones referencias lingüísticas y culturales muy propias del espacio en que esta se origina. Las incursiones del inglés y de referencias vinculadas a los Estados Unidos no implican que las obras estén atravesadas por dos culturas o dos lenguas. El espacio de frontera es absorbido textualmente como espacio físico, real, conflictivo y problemático externamente; mientras que, en los textos chicanos, la frontera es generalmente metafórica, interior, conflictiva internamente, o, como lo plasma Luis Alberto Urrea en su libro *By the Lake of Sleeping Children*: «The border runs down the middle of me. I have a barbed-wire fence neatly bisecting my heart.»¹⁵ Sin embargo, es importante destacar que esta metaforización de la frontera en la narrativa chicana no responde meramente a una cuestión formal o estética. Como argumenta Ramón Saldívar, «the imaginary and symbolic functions of narratives by Chicano men and women as they represent this contrastive situation is not merely aesthetic (...) these imaginary and symbolic are an integral part of material of Chicano history and society».¹⁶ Por lo cual la propia estética literaria se convierte en un acto de reivindicación y diferenciación.

Además, yo argumentaría que los textos chicanos cruzan la frontera y la llevan interiorizada cultural, lingüística, existencial y metafóricamente, mientras que los textos mexicanos de la franja fronteriza experimentan la frontera desde un lado: en ellos, esta aparece como paisaje, como conflicto socioeconómico, en su vertiente cultural y lingüística, pero la narrativa mexicana no está cruzada internamente, como la chicana, por la frontera. Tal vez el texto literario más cercano a lo chicano sea la novela de Carlos Fuentes *Gringo Viejo*, porque a través de los personajes y sus conflictos se intenta dar ambas perspectivas de la frontera, la estadounidense y la mexicana. De manera similar a los textos chicanos, en la obra de Fuentes la frontera va más

allá del espacio exterior de los propios personajes; también es un espacio interior: «Y la frontera de aquí dentro», había dicho la gringa tocándose la cabeza. «¿Y la frontera de acá dentro?», había dicho el general Arroyo tocándose el corazón. «Hay una frontera que solo nos atrevemos a cruzar de noche –había dicho el gringo viejo–: la frontera de nuestras diferencias con los demás, de nuestros combates, de nosotros mismos».»¹⁷ Sin embargo, y lo mismo ocurre con el otro libro de Fuentes sobre la frontera, *La frontera de cristal*,¹⁸ más allá de constituirse como marco referencial de la obra, la frontera no permea su estética narrativa ni imprime su huella en el discurso, en el sentido que lo hace en los textos mencionados de la frontera norte mexicana, donde la marca de la frontera no se halla –o no únicamente– en los referentes temáticos o contextuales, sino en la dinámica del discurso y en la estética textual, ya que su *locus* de enunciación, es decir, la conciencia desde la que se emite el discurso, se ubica en el espacio fronterizo, mientras que en Fuentes está fuera de él.

Generalmente, se hace una rápida asociación entre literatura de frontera y literatura chicana, debido en gran parte al fuerte impacto del movimiento chicano, desde los años setenta, a nivel político, social, literario, artístico y cultural. Si a esto le añadimos que el de *frontera* (*border*) ha sido un concepto repetidamente analizado y usado en los estudios culturales, poscoloniales, de subalternidad y de género, particularmente en los Estados Unidos, vinculados a veces y otras no a lo chicano, y al bajo perfil que ha tenido la literatura mexicana de la frontera norte por la falta de divulgación e interés académico y crítico sobre ella, no es de extrañar que exista una cierta asimilación a primera vista entre la frontera y lo chicano. Sin embargo, la frontera entre México y los Estados Unidos es particularmente heterogénea y, a pesar de que solo muy recientemente esta ha sido objeto de estudio por parte de intelectuales y académicos mexicanos, la producción artística y literaria que se desarrolla en distintos grados desde la Baja California hasta Tamaulipas, en la cual la frontera se hace presente en su dimensión real y física, merece sin duda mayor atención. No existe, como apuntábamos anteriormente, una homogeneidad textual entre esta narrativa nortea; de hecho, los fragmentos analizados más adelante de Jesús Gardea y de Luis Humberto Crosthwaite son una clara muestra de la diversidad de propuestas narrativas y de estéticas literarias que están proliferando en la zona. Sin embargo, quisiera reiterar que sí existe una visión de la frontera, de esta frontera física y real, que comparte, a pesar de su gran heterogeneidad, la narrativa del norte de México.

¿De qué manera, entonces, esta frontera física y «real» permea dicha narrativa? Intentaré responder a esta pregunta a través de los fragmentos

escogidos de Gardea y de Crosthwaite, que analizaré a continuación. Uno de los aspectos más relevantes de la obra de ambos autores es el contraste que existe entre ellos, tanto a nivel discursivo como estético, lo cual no se debe tanto al hecho de pertenecer por edad a generaciones distintas, ya que los dos publican su obra más o menos simultáneamente, sino a que sus propuestas narrativas son radicalmente distintas en cuanto a lenguaje, estilo, técnicas y presencia de la frontera. De manera que, mientras que los textos de Gardea esconden sutilmente el espacio fronterizo en los personajes, en el lenguaje, en la poética narrativa y en la propia construcción de los textos y la frontera, en sí, es raramente nombrada, en Crosthwaite esta es generalmente explícita y toma un papel protagónico en gran parte de su obra; de la misma manera, la dinámica fronteriza imprime su huella en toda su producción literaria.

Gardea pertenece, junto con Daniel Sada, nacido en Mexicali en 1954, y Ricardo Elizondo, nacido en Monterrey en 1950, al grupo de narradores que la crítica mexicana ha bautizado como «narradores del desierto»¹⁹ debido a que sus obras están estéticamente y temáticamente vinculadas a la topografía del desierto. El paisaje árido del norte de México adquiere un papel importante no solo como escenario de gran parte de los cuentos y novelas de estos autores, sino también en los personajes, en el lenguaje y en el ambiente general que permea sus textos. Se trata de una prosa sólidamente vinculada a la tierra y a la vida rural, expresada en un lenguaje lírico y metafórico. El espacio fronterizo no suele aparecer de manera explícita, pero la frontera real y física del paisaje norteaño mexicano está implícita en múltiples elementos que construyen el texto. En contraste con esta narrativa, el lenguaje de Crosthwaite es directo, moderno y coloquial, con un estilo dinámico y experimental. En su obra, la frontera suele tener una presencia conflictiva, simbolizada por la *barda*, las altas alambradas que separan México y los Estados Unidos. La dureza de la migración, la explotación laboral en las maquiladoras (áreas industriales de ensamblaje para exportación), la vida fronteriza de los bajos fondos, de los coyotes, los polleros, las prostitutas, los camellos y los narcotraficantes, el día a día de la gente de la frontera y las profundas contradicciones que cristalizan en ella son parte de la obra de Crosthwaite, situada generalmente en un contexto urbano, en concreto en Tijuana, ciudad natal del escritor.

Jesús Gardea: la estética del desierto²⁰

Jesús Gardea es uno de los escritores mexicanos más sobresalientes de las últimas décadas. Ha publicado un libro de poesía y diversos de cuentos y novelas, aunque, en realidad, poesía y narrativa se funden en su obra. La

vasta producción de Gardea contrasta con una prosa austera, frugal, concisa y escueta que le caracteriza. En su narrativa, las acciones son escasas y extremadamente lentas, descritas a través de imágenes; el ambiente es opresivo y sofocante; los personajes suelen estar sumidos en el misterio y la soledad. El lenguaje es lírico y sensorial y en él subyace el mundo oral que los textos de Gardea evocan. Sus cuentos y novelas se vacían de acción y de personajes y, en su lugar, se llenan de la fuerza de las palabras. Su gran contribución a la literatura mexicana es haber trasladado la frontera paisajística y geográfica a la estética textual narrativa. El desierto solitario y remoto que enmarca el paisaje de la frontera norte de México, árido y ajeno al bullicio de ciudades fronterizas como Tijuana y Ciudad Juárez, donde vivió Gardea gran parte de su vida, no es solo el escenario donde transcurre gran parte de la obra del autor, sino que además, y de manera muy significativa, construye la estética textual de la narrativa.

En su primer libro de cuentos, *Los viernes de Lautaro* (1979), Gardea exhibe ya las principales características narrativas que permanecerán desde entonces en su obra. De modo parecido al de Juan Rulfo, el discurso narrativo de Gardea está meticulosamente elaborado para trasladar el ambiente de su universo de ficción y de sus personajes a la propia construcción textual. De tal manera que el sol, el calor insoportable, el agua revivificadora, la tremenda soledad del lugar y la carencia absoluta de comunicación humana están impresos en la lengua y la sintaxis de cada uno de los cuentos y novelas escritos por Gardea. *Los viernes de Lautaro* empieza así:

Lautaro Labrisa contempla el zopilote. Sin quitarle la vista toma el miralejos. Ve primero las terrazas solares del aire. «Las terrazas –murmura– siempre serán las mismas: puro reflejo de acá.» Conforme se va acercando al pájaro, el aire azul se oscurece. De la bolsa del pantalón, Lautaro saca un pañuelo para limpiarse el sudor de la nuca. Hacia el mediodía ya no le bastará y tendrá necesidad de su tina de porcelana, con agua del pozo.²¹

La mención frecuente de palabras relacionadas con el sol, el calor y el agua está reforzada por la escasez de adjetivos y una sintaxis formada por frases cortas que transfieren la sequedad del ambiente ficticio al propio texto. El ritmo de la prosa está cuidadosamente marcado por estas características. De esta manera, la soledad y la aridez impregnan el texto y formulan su estética. El siguiente párrafo es de un cuento titulado «El perro»:

Se van. Espera verlos desaparecer por la puerta de la casa. Toma la cuchara. Como sopesándola, no la quita del aire, ni tampoco la hunde en la sopa. Mira la

ventanita. A la entrada del patio. El miedo otra vez en el estómago, nudo de los que matan. Él, agua sucia por fuera; desolaciones y resolanas adentro. Pienso en el perro, deseando que falte. Que nunca vuelva. Será difícil; cumplido, puntual, todo el verano, el perro. El nudo pesa. Hunde la respiración. Y el silencio y la luz del patio. Como aturdido, mete la cuchara en la sopa. Como si aún estuviera caliente, comienza a gitarla.²²

Una característica que sobresale en ambos fragmentos es el uso del lenguaje. El despliegue de figuras poéticas, junto a una sintaxis condensada, contribuye a una cadencia lenta, a veces incluso dolorosa, del discurso narrativo de Gardea. La depuración de las palabras y la purificación del lenguaje son una constante que recorre toda la narrativa gardeana. El proceso de síntesis que experimenta su prosa implica una creciente complejidad de sus textos. El desierto, su desolación y aridez, impregna el lenguaje, el estilo, los temas y los personajes de la narrativa de Gardea. Los personajes se proyectan desde dentro de sí mismos, de su vida interior; suelen ser gente solitaria, que normalmente encuentra mejor compañía en los animales que en otros humanos. El contacto que puedan tener con otros individuos es en general breve y esquivo. En las páginas de Gardea suele haber pocos personajes y estos son generalmente gente que está de paso, que va y viene y rara vez permanece, lo cual denota también la movilidad propia de la zona fronteriza. Los personajes de Gardea, igual que los de Sada y Elizondo, son, en muchas ocasiones, viajeros, en los cuales se refleja la dinámica humana de la frontera.

En definitiva, los textos de Gardea no toman la frontera como tema ni referente. De hecho, esta nunca se hace explícita en su narrativa. Sin embargo, como en otros de los llamados *escritores del desierto*, el espacio árido de la zona rural fronteriza aparece en sus cuentos y novelas de manera muy diversa; a través de la estética discursiva, de los personajes y, principalmente, de la propia construcción textual.

Luis Humberto Crosthwaite: escritor de la *barda*²³

De manera muy distinta aparece la frontera entre México y los Estados Unidos en la obra de Crosthwaite, donde pasa a ser uno de sus grandes referentes. La frontera textual del escritor de Tijuana es la frontera de los migrantes, de la policía de frontera, la *migra*, de marginados, de quincañeros gringos que cruzan a beber sus primeros tragos, a disfrutar sus primeras aventuras sexuales. En la narrativa de Crosthwaite, la frontera es la frontera

urbana, agitada y conflictiva. En este sentido, uno de sus cuentos más significativos es «La fila», inspirado en las largas filas que se forman en el cruce fronterizo Tijuana-San Isidro, la aduana más concurrida del mundo. «La fila» empieza así:

Estoy haciendo fila, haciendo fila, estoy haciendo fila para salir del país. Es algo natural, cosa de todos los días. A mi izquierda, una familia en una vagoneta nissan; a mi derecha, un gringo de lentes oscuros en un mitsubishi deportivo. Por el retrovisor veo una muchacha en un volkswagen. Adelante, un toyota. Vamos a salir del país y es algo natural, cosa de todos los días. [...] La fila no avanza.²⁴

El estrés que supone para miles de personas cruzar diariamente la frontera es captado en «La fila», a través de la repetición de la frase con la que empieza el cuento: «Estoy haciendo fila». Además, «la fila no avanza» es la oración que cierra el fragmento anterior y que aparece de manera frecuente desde el inicio hasta el final de la historia, dando la impresión de que la cola, donde tiene lugar la acción, es interminable. La acción del relato es escasa, sin embargo, el desasosiego que experimenta mucha gente al cruzar la frontera, debido a las largas colas de coches y personas y a la intimidación que sienten por las siempre amenazantes preguntas de los agentes, están evocados en este texto de manera muy efectiva. Uno de los elementos más significativos que recorre toda obra de Crosthwaite –el movimiento textual– está también aquí muy presente. De la misma manera que la narrativa de Gardea está impregnada de desierto y es este espacio el que formula en gran parte su discurso textual, en Crosthwaite será el movimiento lo que caracterizará su prosa.

La frontera es parte de la vida cotidiana de ciudades como Tijuana, ciudad-esenario de gran parte de la narrativa de Crosthwaite. Siempre permeada por sarcasmo e ironía, Tijuana aparece en la obra del autor como una ciudad-espacio textual fragmentado. Es percibida desde dentro de sí misma y abordada con gran detalle, con sabio conocimiento y gran complicidad, matando sus demonios, su leyenda de ciudad-prostíbulo, de ciudad violenta, santuario de asesinos, narcotraficantes y prostitutas. El dinamismo de Tijuana, que, junto con Ciudad Juárez, es la ciudad más importante de la frontera norte mexicana, construye, como apuntábamos antes, la dinámica textual. La propia fragmentación urbana que la caracteriza es trasladada al texto a través de los propios registros culturales, la inserción de fragmentos musicales, de canciones, de referencias del mundo real, y la experimentación con elementos tipográficos. De todo ello surge una narrativa llena de vida, altamente fragmentada y, en este sentido y como apuntaba García Canclini,²⁵ posmoderna.

Hay que destacar también de la obra de Crosthwaite el uso de un lenguaje

coloquial y local, que recrea frecuentemente palabras como *viejas*, *morras*, en lugar de *muchachas*, *güey* por *individuo* o *raza* por *gente*. De la misma manera, los textos de Crosthwaite introducen el inglés de manera natural, como la lengua cercana que es en dicha zona. Otro rasgo constante es la ironía. Grabada en el lenguaje, en los temas y en los personajes, la ironía domina en gran medida los textos, ya que no solo los dota de una mirada divertida y fresca, sino que además invierte el tono trágico que fácilmente podría apoderarse de la mayoría de ellos. La ironía es, por ejemplo, uno de los rasgos predominantes de «Marcela y el rey al fin juntos en el paseo costero», uno de sus cuentos más conocidos, en el que se recrea sarcásticamente la vida fronteriza a través de dos personajes marginados, Elvis y Marcela:

ELVIS

En algunas ocasiones caminaba rumbo al norte hasta toparse con la frontera. La frontera es un letrero grande que dice: HEY TÚ. ¡PRECAUCIÓN! ESTÁS ENTRANDO A LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, EL PAÍS MÁS PODEROSO DEL MUNDO. ¡NO LO HAGAS! Había días de heroísmo que el Rey se atrevió a cruzarlo, pero al introducirse unos cuantos metros se acercaban los guardianes con sus pistolotas.²⁶

Jugando con el símbolo de uno de los grandes mitos estadounidenses, Elvis Presley, el texto da cuenta de la vida marginal de la frontera a través de estos dos personajes, que allí se conocen y deciden cruzar este espacio prohibido para ellos. El fragmento en mayúsculas reproduce irónicamente las palabras impresas en grandes letreros en la aduana entre Tijuana y San Ysidro y que se oyen a través de potentes altavoces, avisando –y amenazando– al viajero de las consecuencias de cruzar ilegalmente la frontera. A pesar de que el cuento tiene una clara dimensión tragicómica, el final, en el que Elvis y Marcela reciben disparos desde sendos helicópteros cuando caminan hacia los Estados Unidos violando tan conocida regla, capta el dramatismo que esconde el cuento, como tantos otros, tras la ironía.

En Crosthwaite, la frontera del movimiento, de la incertidumbre y de la esperanza para tantos, es tratada en su dimensión más física y real, y es desde esta que permea formalmente la narrativa. Sin embargo, también es importante tener en cuenta sus aspectos simbólicos y metafóricos, aunque, contrastando con gran parte de la narrativa chicana, la de Crosthwaite no interioriza de la misma manera la frontera existencial. En el escritor de Tijuana, la frontera es siempre una experiencia vinculada al espacio y al contexto.

A modo de conclusión

La frontera entre México y los Estados Unidos es un espacio geopolítico,

social, económico, político, lingüístico y cultural que tiene un impacto importante en la narrativa literaria que se produce en la zona fronteriza. En México, la frontera norte se asimila a la narrativa en la propia formulación estética y discursiva de los textos, ya que la dinámica del espacio múltiple que ella significa marca la dinámica textual de la literatura. De esta manera, se puede argumentar que la frontera permea los textos como frontera real y física, como una experiencia vivida diariamente. Sin embargo, a diferencia de la narrativa chicana, en la narrativa mexicana la frontera norte no es una experiencia vinculada a la identidad, a la reivindicación y autoafirmación de una manera de ser, de vivir y de proyectarse diferenciada del *mainstream* angloamericano. La frontera no cruza existencialmente la literatura mexicana como lo hace en la chicana. Se podría decir que la frontera penetra en los discursos textuales de la narrativa mexicana desde una experiencia externa a ella, no desde el cruce interno, cultural y emocional.

En los textos de Gardea, la frontera queda impresa en el lenguaje, en el ambiente y en los personajes de una literatura con estética de desierto. Es la aridez, el aislamiento, la sobriedad de este espacio paisajístico que deja su huella en una obra todavía insuficientemente reconocida en México; en Luis Humberto Crosthwaite, la frontera es el texto, sus referencias, su escenario inmediato. La dinámica de la ciudad fronteriza de Tijuana marca el propio ritmo de la escritura.

El objetivo de este trabajo ha sido argumentar que la frontera funciona textualmente pero no debe verse solo como una abstracción y una metáfora, sino también como una realidad, como un espacio geopolítico, social, económico y cultural. La frontera entre México y los Estados Unidos es, ante todo, un espacio heterogéneo y como tal se filtra en la producción artística y literaria que de manera diversa, y a veces contrapuesta, se nutre de ella.

Notas:

¹ Este artículo recoge ideas que han sido expuestas en las siguientes publicaciones: Núria Vilanova, «El espacio textual de la frontera norte de México», *Cuadernos de literatura*, publicación de la Carrera de Literatura, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, 2000, vol. 30, pp. 1-24; «El espacio textual de Jesús Gardea», *Literatura mexicana*, México, 2000, vol. XI, núm. 2, pp. 145-176; «Another Textual Frontier: Contemporary Fiction on the Northern Mexican Border», *Bulletin of Latin American Research*, Oxford, 2002, vol. 21, núm. 1, pp. 73-98.

² Véase Danny Anderson, «La frontera norte y el discurso de la identidad en la narrativa mexicana del siglo xx», en Margarita Alegría de la Colina et al., *Nuevas ideas; viejas creencias: La cultura mexicana hacia el siglo xxi*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1995, pp. 127-150.

³ Un interesante artículo que recorre las distintas corrientes críticas chicanas es el de Angie Chabram, «Conceptualizing Chicano Critical Discourse», en Héctor Calderón y José David Saldívar (eds.), *Criticism in the Borderlands*, Duke University Press, Durham, 1994, pp. 127-148.

⁴ David Montejano (ed.), *Chicano Politics and Society in the Late Twentieth Century*, University of Texas Press, Austin, 1999, p. XVII.

⁵ Aztlán se convertirá, así, en el lugar originario de los chicanos y de donde proviene la cultura azteca, en la frontera norte de México. Véase Rudolfo A. Anaya, *Heart of Aztlán*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1976; Rudolfo Anaya y Francisco Lomelí (eds.), *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989; Cooper Alarcón, *The Aztec Palimpsest*, The University of Arizona Press, Tucson, 1997; Ignacio M. García, *Chicanismo: The Forging of a Militant Ethos Among Mexican American*, The University of Arizona Press, Tucson, 1997; David R. Maciel y María Herrera-Sobek (eds.), *Culture Across Borders: Mexican Immigration and Popular Culture*, The University of Arizona Press, Tucson, 1998; Josefina Saldaña-Portillo, «Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón», en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Duke University Press, Durham, 2001, pp. 402-423.

⁶ Véase Héctor Calderón y José David Saldívar (eds.), *Criticism in the Borderlands*, Duke University Press, Durham, 1994, p. 2.

⁷ Como ya ha sido reconocido en numerosas ocasiones, el libro de Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987, es fundacional para la discusión teórica del concepto de frontera. Véase Socorro Tabuenca, «Aproximaciones críticas sobre las literaturas de las fronteras», en *Frontera Norte*, vol. 9, n.º 18, julio-diciembre 1997, pp. 85-110, cita de p. 86.

⁸ Luis Leal, «Literatura de frontera», en *Tierra adentro*, INBA, n.º 27, 1981, pp. 36-39.

⁹ Los conceptos de *centro* y *periferia* son resbaladizos, ya que, mientras que, a nivel literario y cultural, lo chicano y lo mexicano de frontera se pueden considerar en los márgenes de los Estados Unidos en el primer caso y de México en el segundo,

como apunta Norma Klahn, la frontera entre ambos países, que en algunos momentos del pasado fue periférica para los dos, ahora está en el centro de la agenda política en la relación entre ambos. Véase Norma Klahn, «Writing the Border: The Languages and Limits of Representation», en *Travesía (Journal of Latin American Cultural Studies)*, vol. 3, n.º 1-2, 1994, pp. 29-55.

¹⁰ Ramón Saldívar argumenta que, al establecer la diferencia con la cultura dominante angloamericana, la chicana se define y toma identidad. Véase Ramón Saldívar, *Chicano Narrative: The Dialectics of Difference*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1990, pp. 3-9.

¹¹ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, Londres, 1994.

¹² Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, Grijalbo-Conaculta, México, 1989, pp. 263-327.

¹³ Emily Hicks, *Border Writing: The Multidimensional Text*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991, p. XXV.

¹⁴ Según la definición del propio diccionario. Véase María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid, 1984.

¹⁵ «La frontera me atraviesa de arriba abajo. Tengo un alambre de púas que nítidamente me parte el corazón.» (La traducción es mía.) Luis Alberto Urrea, *By the Lake of Sleeping Children*, Anchor Books-Doubleday, 1996, p. 4.

¹⁶ «Las funciones imaginaria y simbólica de las narrativas de los chicanos y las chicanas, que representan esta situación de contraste, no es meramente estética (...). Estas funciones imaginaria y simbólica son parte integral del *material* de la sociedad y la historia chicanas.» (La traducción es mía.) Véase Ramón Saldívar, *Chicano...*, p. 4.

¹⁷ Carlos Fuentes, *Gringo Viejo*, FCE, México, 1985, p. 13.

¹⁸ Carlos Fuentes, *La frontera de cristal*, Alfaguara, México, 1995.

¹⁹ Christopher Domínguez fue el primer crítico mexicano que usó este concepto, en «Narrativa del desierto», *Vuelta*, n.º 154.

²⁰ Jesús Gardea, *Los viernes de Lautaro*, Siglo XXI, México, 1979; *Septiembre y los otros días*, Joaquín Mortiz, México, 1980; *El sol que estás mirando*, FCE, México, 1981; *La canción de las mulas muertas*, Oasis, México, 1981; *Canciones para una sola cuerda*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1983; *El tornavoz*, Joaquín Mortiz, México, 1983; *Soñar la guerra*, Oasis, México, 1984; *De Alba sombría*, Ediciones del Norte, New Hampshire, 1984; «La palabra es el cuento», en Roberto Bravo, *El cuento está en no creérselo*, Universidad Autónoma de Chiapas-Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1985, pp. 39-43; *Los músicos y el fuego*, Océano, México, 1985; *Sóbol*, Grijalbo, México, 1985; *Las luces del mundo*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986; *El diablo en el ojo*, Leega Literaria, México, 1986; *El agua de las esferas*, Leega Literaria, México, 1992; *La ventana hundida*, Joaquín Mortiz, México, 1992; *Difícil de atrapar*, Joaquín Mortiz, México, 1995; *El árbol cuando se apague*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997; *Juegan los comensales*, Aldus, México, 1998; *Donde el gimnasta*, Aldus, México, 1999.

²¹ Jesús Gardea, «Los viernes de Lautaro», en *Los viernes de Lautaro...*, p. 25.

²² Jesús Gardea, «El perro», en *Las luces del mundo*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986, p. 56.

²³ Luis Humberto Crosthwaite, «Where have you gone, Juan Escutia?», en *Marcela y el Rey al fin juntos*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 1988, pp. 23-24;

Marcela y el Rey al fin juntos, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 1988; *Mujeres con traje de baño caminan solitarias por las playas de su llanto*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 1990; *El gran preténder*, Fondo Editorial Tierra Adentro, México, 1992; *Lo que estará en mi corazón (Ña'a ta'ka ani'mai)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-EDAMEX, México, 1994; *La luna siempre será un amor difícil*, Ediciones Cofunda, México, 1994, edición inglesa traducida por Nathan, Debbie y Willivaldo Delgadillo, título original *The Moon Will Forever Be a Distant Love*, Cinco Puntos Press, El Paso, Texas, 1997; *Estrella de la calle sexta*, Tusquets Editores, México, 2000; *Idos de la mente: La increíble y a veces triste historia de Ramón y Cornelio*, Joaquín Mortiz, México, 2001; *Instrucciones para cruzar la frontera*, Joaquín Mortiz, México, 2002; et al. (eds.), *Puro Border: Dispatches, Snapshots and Graffiti from la Frontera*, Cinco Puntos Press, El Paso (Texas), 2003.

²⁴ Luis Humberto Crosthwaite, «La fila», en *El hombre muerto pide disculpas* (en prensa, 1999).

²⁵ Cabe señalar que Tijuana ha sido percibida por varios antropólogos culturales e intelectuales como el paradigma de la ciudad posmoderna, por su carácter multicultural y fragmentado. Sin duda, Tijuana creció de manera desmesurada y caótica con la inmigración y, por ello, sus particularidades son precisamente producto del hecho de ser ciudad de migrantes y de frontera.

²⁶ Luis Humberto Crosthwaite, «Marcela y el Rey al fin juntos en el paseo costero», en *Marcela y el Rey al fin juntos*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 1988, p. 19.

NUEVAS TECNOLOGÍAS, ¿NUEVAS FRONTERAS?

Yolanda Blasco Martel
Universitat Internacional de Catalunya

Las fronteras, ¿son sólo geográficas? ¿Es el ciberespacio la nueva frontera? La tecnología, ¿ha sido una frontera para el desarrollo y la capacitación de los individuos? Algunas de estas preguntas y muchas otras originaron esta sesión que organizó la Casa Amèrica Catalunya en su curso sobre fronteras. Mi preocupación está vinculada a la profesión de historiador, tanto a la investigación como a la docencia. Todavía es largo el camino para que las nuevas tecnologías de la información y comunicación (NTIC) se implanten de forma indiscutible en nuestra profesión. Esto se evidencia tanto al revisar los materiales docentes como los productos de la investigación. Pero también se refleja en el contacto con los estudiantes, que tienen conocimientos sobre el acceso a Internet y el manejo de programas informáticos y los han incorporado en sus tareas estudiantiles. Esto no significa que el uso que hacen de los mismos sea efectivo; requerirían de un medio que les ayudase a moverse en el entorno caótico de la red y a su vez propiciase su adiestramiento en aquellas habilidades para ahorrar tiempo y energía en el estudio y en la profesión. Cabe preguntarse si es necesario hacer el esfuerzo por capacitarnos e integrar en nuestra profesión las NTIC o si esto no es determinante y se puede seguir ejerciendo la profesión de docente e investigador sin hacer especial énfasis en su uso cotidiano.

Estos aspectos no pueden ser obviados, mucho menos en el proceso de convergencia europea iniciado y que concluirá con unos grados de competencias comparables en toda la Unión Europea. Los trabajos realizados hasta el momento, como el Libro Blanco del título de grado en Historia, incentivan los esfuerzos dirigidos a una formación que contemple los cambios que se han producido en el mundo. En esta perspectiva, una reflexión acerca de las nuevas tecnologías, desde un punto de vista histórico y desde la

profesión del historiador, tropieza con los límites pero también con las nuevas oportunidades que se abren.

Este trabajo se ocupa de las nuevas tecnologías y de cómo han podido actuar a modo de frontera para el desarrollo económico. Observaremos los procesos de convergencia y divergencia económicos relacionados con el cambio tecnológico, tratando de constatar en qué medida la tecnología supone un límite o una posibilidad. Al final se plantearán algunas reflexiones y herramientas útiles para el uso efectivo de las nuevas tecnologías en la docencia y la investigación de los historiadores.

Las nuevas tecnologías y el desarrollo económico, ¿oportunidades o barreras?

El concepto de frontera que se recoge en este trabajo no es espacial sino virtual y expresa tanto la idea de límite como la de oportunidad. Si queremos pensarlo de otra forma, una *frontera* es un límite en el sentido geográfico que Frederick Turner (1893) le asignara en su concepción de la historia norteamericana, aunque implícitamente este límite pudo ser transgredido, y sus horizontes, ensanchados.¹ El interrogante del título de la sesión responde a este doble, y aparentemente contradictorio, significado del concepto de frontera. Las nuevas tecnologías tienen, pues, esta doble implicación de límite y oportunidad.

Los historiadores económicos han manifestado un amplio interés por la innovación tecnológica, ya que es aceptado que el cambio técnico incide en el crecimiento económico a largo plazo. El crecimiento económico es uno de los pilares en los que se sustenta el desarrollo de las capacidades humanas. Estas pueden sintetizarse en: la capacidad del ser humano para adquirir conocimientos y crear, vivir una vida larga y saludable, disfrutar de un nivel de vida decoroso y participar en la vida social y económica de su comunidad. El Informe de Desarrollo Humano del PNUD (2001) recoge los vínculos entre tecnología y desarrollo humano de forma que el crecimiento económico (sustentado en los aumentos de productividad) proporciona recursos para la educación, la salud, las comunicaciones, el empleo... Estos recursos desarrollan las capacidades de los seres humanos, que utilizan sus conocimientos desplegando nuevas tecnologías, de forma que se produce una retroalimentación entre el crecimiento económico, el desarrollo de las capacidades humanas y la innovación tecnológica. Esta linealidad optimista, sin embargo, se ve rota por las dificultades originadas por el desigual acceso

a los adelantos que se van produciendo.

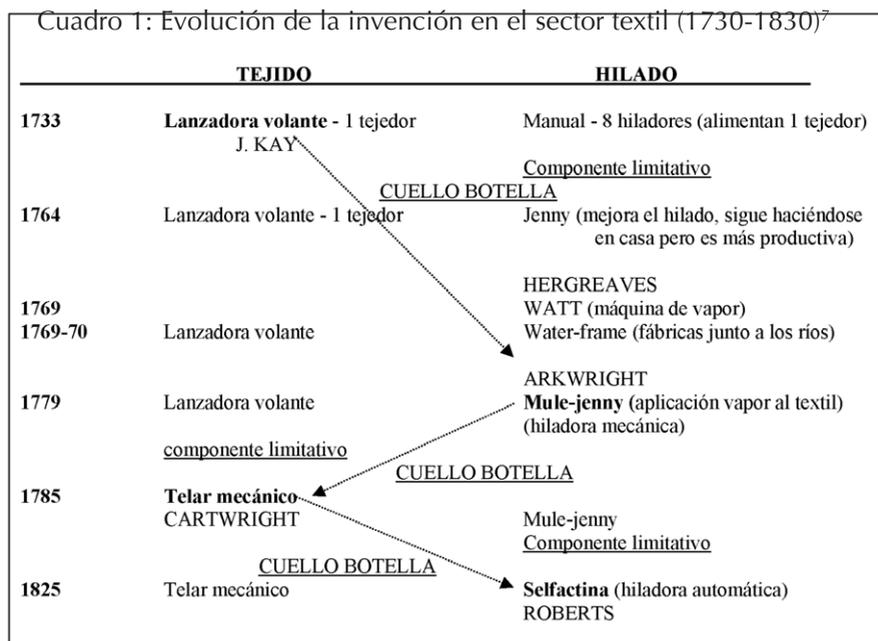
La historiografía ha recogido dos visiones acerca de la innovación tecnológica: «La primera está más vinculada a la tradición estructuralista y es la de los paradigmas tecnológicos y/o de los regímenes tecnológicos, que hace llegar a la innovación la idea kuhniiana del cambio científico como sucesión de paradigmas. La segunda es la de la tecnología como construcción social.»² Desde la primera de las aproximaciones, el cambio técnico puede ser contemplado como ruptura o como continuidad. Joel Mokyr explica la complementariedad que existe entre los macroinventos, responsables de las rupturas, y las microinvenciones, que complementan y actúan de forma recíproca con los primeros.³ Las grandes innovaciones requieren una serie de elementos que abonen el terreno para que puedan desarrollarse y requieren a su vez un conjunto de adaptaciones sociales, institucionales, etcétera. Las pequeñas innovaciones que acompañan el proceso de cambio tecnológico requieren fundamentalmente adaptabilidad en los aprendizajes y difusión de su uso.

Cuando se produce una ruptura y aparece una nueva máquina, o cuando se inicia el desarrollo de una nueva forma de energía o se implantan cambios en la organización del trabajo, nos encontramos en un proceso de cambio. Este período en el que se producen innovaciones siempre va acompañado de incertidumbre.⁴ El proceso de cambio tecnológico ha sido estudiado exhaustivamente por Nathan Rosenberg.⁵ Este autor está considerado uno de los mayores expertos en políticas de innovación y, curiosamente, fue una de las voces que se unió a las del ministro de Economía Pedro Solbes y al comisario europeo Joaquín Almunia para llamar la atención sobre la necesidad que tiene España de innovar.

La receta que [Rosenberg] aplica contiene una mezcla de políticas públicas que faciliten la creación de proyectos y de empresas, una mayor inversión privada, una difusión constante de las ventajas de la tecnología entre la población, la continua colaboración entre la universidad y la empresa y una educación superior de calidad.⁶

Rosenberg contempla el cambio técnico a lo largo de la historia como un proceso. La revolución industrial, y especialmente el sector textil, es un buen laboratorio experimental. Desde su perspectiva, en el desarrollo de los sectores económicos se producen una serie de dinámicas de «cuello de botella». Se identifican porque la producción se atasca, es decir, aparece en algún lugar del proceso productivo un componente que limita la producción.

Hay que identificarlo y resolverlo. En el cuadro 1, que explica la evolución de las invenciones en el sector textil, podemos observar cómo los inventos se producen alternadamente en una y otra columna según se sitúe el componente limitativo.



La explicación que nos ofrece el análisis de Rosenberg recoge bastante fielmente la realidad: podemos observar que, tras la invención de la lanzadora volante, los hiladores manuales no alcanzaban a abastecer a los tejedores, quienes tejían mucho más rápido del ritmo en que los hiladores podían proveerles de hilo. Así, tras diversos intentos, la *mule-jenny* vino a resolver esos problemas pero creó un atasco en el sector del hilado, que ahora había incrementado su productividad aunque los tejedores no alcanzaban a tejer con la misma rapidez con que los hiladores hilaban... Desde su punto de vista, este proceso de innovación va acompañado de otro que es realmente determinante: el de la difusión de las innovaciones. Este proceso es gradual y está vinculado a una multitud de factores, desde los cambios legales que algunas innovaciones requieren hasta la capacidad de asumir el riesgo de innovar, que determinadas sociedades fomentan y otras inhiben. En el proceso

de difusión se incluyen las formas de aprendizaje del tipo «learning by doing» y «learning by using», que tan importantes son para el uso y extensión de nuevas tecnologías.⁸

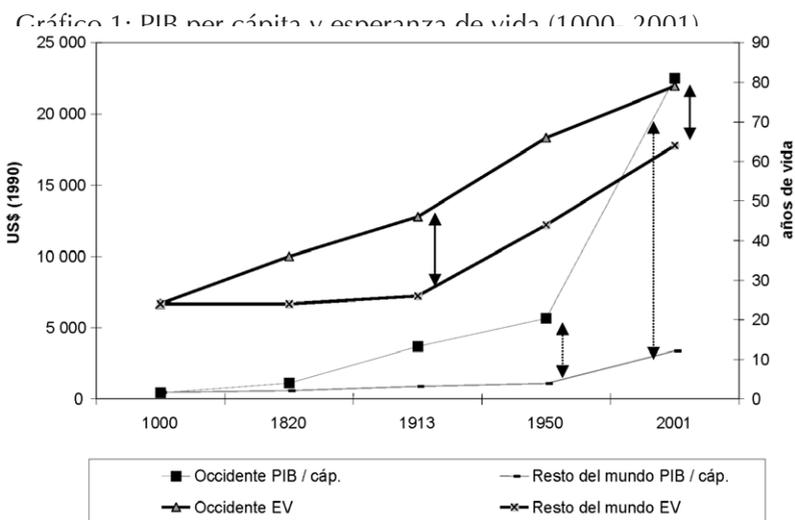
El proceso de cambio tecnológico, tal y como ha llegado a nuestros días, ha sido el producto de una confluencia de factores. Manuel Castells recoge la idea de que China estuvo muy próxima a la industrialización en el siglo xv, pero diferentes factores (según Mokyr, el determinante fue el temor de los gobernantes a los impactos del cambio tecnológico sobre la estabilidad social) condujeron a que finalmente fuese Occidente quien impulsase los cambios.⁹ Carlo Cipolla ya se había preguntado en la década de 1960: ¿por qué triunfó la Europa renacentista donde fracasaron los europeos de los siglos xiii y xiv? Su respuesta fue que incorporaron innovaciones técnicas a sus cañones que les dieron mayor alcance, además de velas a sus barcos, dejando de depender así del empuje de los remos y utilizando la energía del viento.¹⁰ Otro historiador económico, Angus Madisson, se preguntaba no hace mucho:

¿Por qué Occidente alcanzó la riqueza? ¿Cuándo comenzó su despegue? ¿Cómo consiguió diferenciar su economía de la del resto del mundo? ¿En qué ha basado su relación con las demás regiones del planeta? Si medimos el «crecimiento económico moderno» con los parámetros tradicionales, observamos que este se ha acelerado desde 1820.¹¹

La historia económica reconoce dos momentos de ruptura importantes en el continuo histórico: la revolución industrial inglesa, vinculada al vapor y a la industria textil así como a la organización fabril del trabajo, y la segunda revolución tecnológica, situada en la segunda mitad del siglo xix y principios del xx, que tiene que ver con las transformaciones de las industrias del acero y la química fundamentalmente y con el desarrollo de nuevas formas de energía (la electricidad), pero también con la incorporación de nuevas fuentes de energía (petróleo) y su aplicación a nuevas máquinas (el desarrollo de la industria del automóvil es el mejor ejemplo) y asimismo con la incorporación de una nueva organización del trabajo, representada fundamentalmente por el fordismo y el taylorismo.¹² Este proceso configuró el mundo que todavía hoy conocemos. La capacidad que han manifestado las sociedades para acercarse a la tecnología ha determinado en buena medida su destino.

A grandes rasgos podemos contemplar esta evolución a través de un indicador como es el PIB per cápita. Estos datos se han recogido en el gráfico 1 con las líneas más claras: según puede observarse, los procesos de cambio

tecnológicos vividos por Occidente a lo largo del siglo XIX distanciaron sus niveles de renta de los del resto del mundo. La divergencia se ha acentuado y, pese a los leves cambios de tendencia de la primera mitad del siglo XX y el cambio un poco más acusado de los últimos cincuenta años, la brecha se ensanchó a partir de la década de 1950. En el mismo gráfico, con una línea más oscura, se ha representado la esperanza de vida: en este caso se puede comprobar que, pese a la distancia cada vez mayor en términos de renta per cápita, un indicador como la esperanza de vida (que recoge la difusión de los adelantos médicos, de higiene, etcétera) evidencia que los derivados del progreso tecnológico, aunque no queden reflejados en la renta, se manifiestan en otros aspectos relacionados con las capacidades humanas y permiten reducir desigualdades. Indudablemente, esta tarea de reducir la brecha requiere la conjunción de voluntades políticas y económicas de los países más desarrollados.



Fuente: Angus Maddison, *The world economy: A millennial perspective*, OCDE, París, 2001. (Los datos sobre la esperanza de vida corresponden a 1900.)

El conjunto de artefactos, técnicas, innovaciones y procesos de trabajo o de organización del mismo que estuvieron en el centro del cambio técnico experimentado por el mundo en los dos últimos siglos eran de características diferentes a las transformaciones que se vienen produciendo y que tienen a las NTIC en su centro.¹³ Las nuevas tecnologías han sufrido una larga

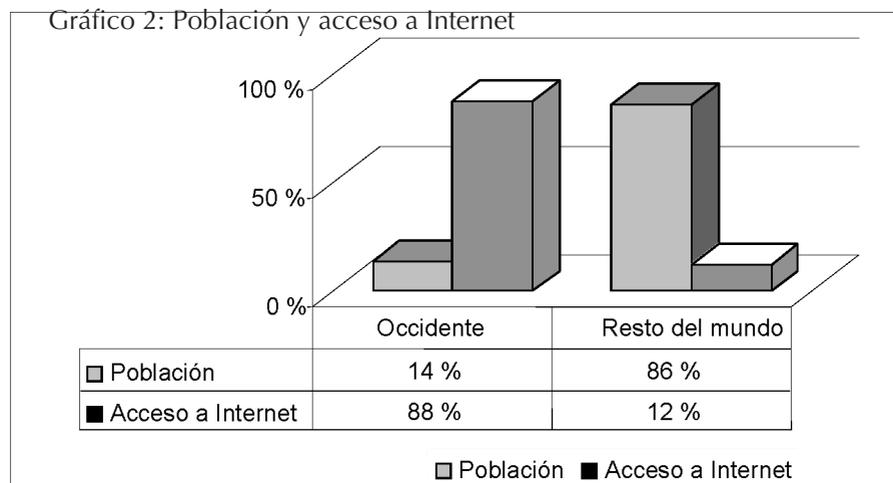
evolución en el tiempo hasta llegar a nuestros días. En su perfeccionamiento se han producido diferentes situaciones de confluencia de intereses de áreas dispares (comunicaciones, defensa...) y también de convergencia de diferentes bases tecnológicas. Su desarrollo ha dado lugar a cambios veloces y a transformaciones en el concepto de la economía. En la actualidad se habla de la economía basada en el conocimiento, por considerar que el conocimiento contribuye al desarrollo económico y sostiene los aumentos de productividad, la formación y el crecimiento de nuevas industrias y los cambios organizacionales que se requieren para aplicar estos conocimientos de forma efectiva.¹⁴

Cronología de la innovación y difusión de las NTIC

3000 aC	Surge el ábaco
1823-1844	Charles Babbage diseña la calculadora automática
1833	Samuel Morse crea el Código Morse, que permite la transmisión por cable
1837	Primer telégrafo
1876	Graham Bell introduce el teléfono
1895	Marconi introduce la transmisión y recepción inalámbrica
1947	Gordon Bell inventa el transistor
1966	Desarrollo de las telecomunicaciones por satélite
1971	Marcian Hoff inventa el microprocesador
1975	Introducción de las primeras computadoras personales (PC)
1977	Ericsson establece en Arabia Saudí la primera red móvil de telecomunicaciones
1977	AT&T y GTE instalan el primer sistema de comunicación por fibra óptica
1979	Hayes introduce el primer módem para computadora
1980	Introducción del sistema operativo QDOS, al que posteriormente Microsoft daría el nombre de MS-DOS
1984	Apple Computers introduce la Macintosh (entornos gráficos); el sistema operativo Windows le siguió en 1985
1980-1990	Se introducen las computadoras portátiles (<i>laptop</i>)
1989	Cern desarrolla el concepto de la red mundial (<i>World Wide Web</i>)
1993	Introducción de Mosaic, la primera interfaz gráfica popular para la web
1995	La fundación Nacional para la Ciencia de los Estados Unidos establece la red pública Internet, con un servicio de red central de alta velocidad que conecta los centros de supercomputación

Una de las características principales de las nuevas tecnologías es que facilitan el acceso a la información y estimulan el conocimiento. Sin embargo, también actúan a modo de frontera, entendida como límite y como oportunidad. Si lo entendemos como un límite, hay dos elementos que suelen destacarse: por una parte, invisibilizan a los propietarios de la infraestructura, lo que hace que los usuarios tengan poco poder para desafiarlos.¹⁵ También se abren oportunidades, por ejemplo, con las comunidades de internautas que apuestan por el software libre y por la generosidad como medio de intercambio y comunicación. Por otra parte, el acceso a estas tecnologías

depende de una serie de «artefactos»: el ordenador, la conexión que nos permite ingresar en la red... Este aspecto es claramente un límite, una frontera, muy vinculado al desarrollo económico de los países. Por último, hay un límite intangible, que se refiere al grado de conocimientos necesarios para hacer funcionar los aparatos, comprender los programas, etcétera, y que tiene que ver directamente con la formación.



Fuente: *Informe sobre el desarrollo humano*, PNUD, 2001.

A modo de síntesis, y sin emitir un pronunciamiento sobre un futuro optimista o pesimista, caben unas últimas reflexiones. Existen barreras en la adopción y difusión de las NTIC, entre las que pueden citarse las de carácter institucional (con la intención de poner freno al mal uso), las económicas y de conocimientos (que influyen principalmente en el acceso) y las de carácter ético o moral. A la vez, existe la posibilidad de ver como una oportunidad los cambios que conllevan, ya que, pese a los datos expresados en el gráfico 2, también es una realidad que cada vez más personas tienen acceso a más información a más bajo costo.¹⁶ Así, la extensión de las nuevas tecnologías democratiza el acceso a la información, lo que podría redundar en regímenes políticos y escenarios económicos más transparentes. También facilita el acceso al conocimiento y a la formación, generando espacios virtuales que ahorran dinero y tiempo. El nuevo concepto espacial y temporal que está produciendo el uso de estas tecnologías está modificando también

los intercambios económicos. En definitiva, el uso que se haga de las oportunidades que brindan depende tanto de decisiones colectivas (políticas) como individuales.

Las nuevas tecnologías y la profesión del historiador

En las tareas de los investigadores y los formadores, la decisión de incorporar o no las nuevas tecnologías supone tomar decisiones acerca de quedarnos en la frontera o superar los límites y abrirnos a las nuevas oportunidades. El principal impedimento es nuestra falta de formación, así como la dificultad para aprender estos nuevos métodos, que requieren un alto grado de abstracción.¹⁷ Sin embargo, transgrediendo nuestras propias fronteras formativas, encontraremos un nuevo horizonte de oportunidades.

El primer aspecto destacable es el funcionamiento de las redes. Internet es una red de redes, y de hecho las redes se han convertido en un espacio nuevo por descubrir, que cada vez más tiende a cubrir muchas de las necesidades cotidianas.¹⁸ Esta nueva realidad en forma de tejido, a veces con un único centro y a veces con múltiples centros, es mucho más propicia al intercambio de conocimientos y permite abarcar un campo amplio al que de otra forma es absolutamente imposible acceder. Así se han generado las comunidades de intereses, los foros en la red, las revistas electrónicas, las *weblogs*, las listas de distribución masivas... Estos espacios virtuales pueden ser bien aprovechados para extender y compartir el conocimiento. En definitiva, el grupo humano que conformamos, bien en el aula, bien en los equipos de investigación, presenta una comunidad de intereses centrados en el aprendizaje; aprovechar los instrumentos que ofrecen las nuevas tecnologías debería redundar tanto en ensanchar nuestro horizonte de relaciones como en profundizar en las relaciones intelectuales que podrían enriquecernos.

El uso de las redes nos obliga a adquirir una formación básica que nos permita el acceso a ellas. Sin embargo, si optamos por superar la barrera y capacitarnos, otras barreras previsiblemente caerán, ya que no solo adquiriremos la posibilidad de aprovechar la red, sino que también seremos capaces de generar nuevas redes con intereses comunes, que permitirán construir y aprovechar el conocimiento de forma colectiva.¹⁹ Igualmente, nuestra dedicación (que inevitablemente, en un primer momento, será extensiva) redundará en un mejor uso del tiempo (el nuevo bien escaso) y en la adopción de mejores planificaciones. El desafío es «aprender a aprender». Desde esta perspectiva, el acceso al conocimiento se horizontaliza y desjerarquiza, mientras que el concepto de fracaso no es permanente y es

modificable, ya que siempre es posible aprender si existe el deseo.

La principal característica de nuestro tiempo es «la aceleración sin precedentes del ritmo de creación, acumulación y sin duda también de depreciación del conocimiento».²⁰ La generación del conocimiento ha recibido el impacto de las NTIC y las repercusiones no han tardado en aparecer: la abundante información dificulta el acceso individual a la misma; la potencia de los programas de tratamientos de datos ofrece nuevas perspectivas a las investigaciones; todo se organiza en torno a la colaboración, con lo que las redes y su gestión son verdaderamente importantes para el desarrollo de cualquier área del conocimiento. Indudablemente, el uso de las técnicas y de la innovación tecnológica pertenece al género humano. Las fronteras que existen desde el desarrollo económico pueden transformarse en posibilidades si es cierto que se abre la era del conocimiento y si este democratiza sus accesos.

Notas:

¹ Puede encontrarse una versión *on-line* (30 junio 2005) del libro de Frederick J. Turner, *The Frontier in American History*, en: <http://xroads.virginia.edu/~HYPER/TURNER/>.

² Renato Giannetti, «Las representaciones de la innovación tecnológica en perspectiva histórica», *Revista de Historia Industrial*, n.º 6, Barcelona, 1994, pp. 31-45, cita de p. 32.

³ Joel Mokyr, *La palanca de la riqueza*, Alianza, Barcelona, [1990] 1993.

⁴ Nathan Rosenverg, «Incertidumbre y cambio tecnológico», *Revista de Historia Industrial*, n.º 6, Barcelona, 1994, pp. 11-29.

⁵ Puede consultarse su obra más citada, *Inside the Black Box: Technology and Economics*, 1982. Existe edición castellana: *Dentro de la caja Negra: Tecnología y economía*, La Llar del Llibre, Barcelona, 1993. Un análisis detallado de su obra en J. M. Vergara, «Cambio tecnológico, análisis económico e historia: La aportación de Nathan Rosenberg», *Revista de Historia Industrial*, n.º 5, Barcelona, 1994, pp. 11-43.

⁶ *El País*, 8 mayo 2005, p. 34.

⁷ Este cuadro se ha construido en base a la información que aparece en la *Guia pràctica d'història econòmica mundial*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1997, pp. 31-35.

⁸ En un artículo muy interesante, David Edgerton («De la innovación al uso: Diez tesis eclécticas sobre la historiografía de las técnicas», *Quaderns d'Història de l'Enginyeria*, vol. VI, Barcelona, 2004, pp 1-23) recoge una crítica al uso indiferenciado de innovación y técnica, así como a sus consecuencias en la comprensión de la evolución histórica.

⁹ Manuel Castells, *La era de la información*, tomo I: *Economía, Sociedad y Cultura*, Alianza, Madrid, 1998; consulta *on-line*: www.hipersociologia.org.ar (27.04.2005), p. 5 y ss.

¹⁰ Carlo Cipolla, *Cañones y velas en la primera fase de la expansión europea: 1400-*

1700, Ariel, Barcelona, 1967.

¹¹ Angus Maddison, «La economía de Occidente y la del resto del mundo: Una perspectiva milenaria», lección inaugural de las actividades del Máster en Desarrollo Económico organizado por el Instituto Laureano Figuerola de Historia Económica e Instituciones, Instituto Laureano Figuerola, Documentos de Trabajo, mayo 2001, p. 4. Existe una versión que puede consultarse *on-line* en: <http://www.uc3m.es/uc3m/inst/LF/work.htm> (30.06.2005); la misma versión puede ser consultada también en: <http://econpapers.repec.org/paper/ctedilfrp/>.

¹² Al respecto puede consultarse el clásico de David Landes, *The Unbound Prometheus*, 1969. Hay traducción: *Progreso tecnológico y revolución industrial*, Tecnos, Madrid, 1979.

¹³ Es especialmente clarificador el libro de Jeremy Rifkin, *La era del acceso: La revolución de la nueva economía*, Paidós, Barcelona, 2000.

¹⁴ Véase W. Edward Steinmueller, «Las economías basadas en el conocimiento y las tecnologías de la información y la comunicación», versión *on-line*: <http://www.campus-oei.org/salactsi/steinmuller.pdf> (02.04.2005). En un sentido semejante se están desarrollando conceptos como el de *capital humano* o, en el terreno de la contabilidad, la importancia del *capital intelectual* en el desarrollo de las empresas (puede consultarse al respecto la web de José María Viedma, http://www.terra.es/personal7/jm_viedma/ekmindex.htm, y también en versión *on-line*: Samuel A. Mantilla, <http://cibercont.unizar.es/LECCION/Capint3/MEDELLIN.pdf> (30.06.2005).

¹⁵ Véase al respecto: Fred Turner, *¿Es el ciberespacio la nueva frontera?*, versión *on-line*: <http://www.manueltalens.com/traductor/activista/35turner.htm> (07.04.2005). Este aspecto hace referencia a la lucha de clases, esencial en la dialéctica marxista.

¹⁶ Véase el *Informe sobre el desarrollo humano*, PNUD, 2001. Cabe señalar que este mayor acceso contiene sus propias discriminaciones: por ejemplo, proporcionalmente acceden a la red en mayor grado la población urbana y los hombres que la población no urbana y las mujeres.

¹⁷ Véase al respecto la introducción que realiza José Ramón Pérez, director de la revista *Tiempos Modernos* (<http://tiemposmodernos.rediris.es>), en la compilación realizada por la Junta de Extremadura: *Las ciencias sociales en Internet*, Junta de Extremadura, Mérida, 2001. Este material ofrece una amplia referencia de webs relacionadas con la historia, además de otros aspectos de interés, y puede obtenerse *on-line* en: http://tecnologiaedu.us.es/bibliovir/pdf/ccss_int.pdf (30.06.2005).

¹⁸ Jeremy Rifkin, *La era del acceso: La revolución de la nueva economía...*, plantea la probable sustitución del mercado por las redes.

¹⁹ Una web muy interesante es la de Esteban Canales, <http://seneca.uab.es/historia/>. Aunque está especializada en el siglo XIX, fundamentalmente en el período napoleónico y la Inglaterra victoriana, incluye *links* relacionados con otros períodos históricos.

²⁰ Paul David y Dominique Foray, «Una introducción a la economía y a la sociedad del saber», puede consultarse *on-line*: <http://www.campus-oei.org/salactsi/david.pdf> (30.06.2005).

SEGUNDA PARTE
FRONTERAS Y MESTIZAJES

DE FRONTERAS Y MESTIZAJES

Verena Stolcke

Universidad Autónoma de Barcelona

Las palabras crean realidad. A medida que las estructuras de clases fueron siendo sustituidas en las últimas dos décadas por la moda de las exclusiones e inclusiones en el estudio de las desigualdades a nivel mundial, se perdió de vista que los procesos sociopolíticos son siempre el producto de *relaciones* de poder. El resultado ha sido una visión cada vez más fragmentada, tópica, del mundo. Hay quienes estudian las fronteras que dividen a los pueblos; hay quienes investigan las llamadas identidades nacionales, es decir, lo que une a cada pueblo, aunque de hecho se trate de las dos caras de una misma moneda política histórica, producto de la formación del moderno Estado nacional liberal. La *cultura*, una palabra que es ahora tan ubicua como ambigua y que en realidad evoca las diferencias culturales, se ha transformado en el terreno semántico del debate social y político. Los procesos de integración económica del mundo actual se designan sin precisión con el término de *globalización*. Y, aunque la globalización económica se asocia a menudo con una progresiva homogeneización cultural mundial, le acompaña una auténtica explosión de identidades locales particulares, ya sean culturales, étnicas, raciales o sexuales. Las transgresiones de fronteras, ya sean estatales, sociales o simbólicas, o han sido condenadas al olvido académico o son criminalizadas por infringir las normas exclusivas estatales.

Los pueblos indígenas reclaman sus derechos políticos, que legitiman en términos de su autenticidad étnica. Las migraciones transnacionales provocan alarmas en los países receptores, cuyos habitantes temen que esas otras culturas erosionen su integridad cultural y cohesión política.¹ Influentes analistas políticos atribuyen los nuevos conflictos internacionales a enfrentamientos entre civilizaciones, entre culturas.² El nuevo Informe sobre el Desarrollo Humano que acaban de publicar las Naciones Unidas, con el revelador título

de *Libertad cultural en el mundo diverso actual*, se hace eco de ese culturalismo identitario cuando insiste en el gran valor que tiene para la estabilidad y el desarrollo equitativo mundial el respeto por las identidades étnicas, religiosas y lingüísticas en los procesos de inclusión social.³

En este capítulo quiero, en cambio, detenerme en las interrelaciones socioculturales que, cual puentes, trasponen fronteras sociopolíticas y culturales, permeabilizándolas. Me propongo examinar los *mestizajes*, es decir, todo ese elenco de transgresiones de las reglas de identificación sociocultural y/o políticas que parecen contrapuntear la exacerbación de identidades y alteridades actuales. Pero de inmediato se plantea una nueva incertidumbre lingüística. De acuerdo con el Diccionario de la Lengua Española, *mestizaje* se refiere al «cruzamiento de razas diferentes» que engendra *mestizos* y asimismo a la «mezcla entre culturas distintas, que da origen a una nueva». Y, como veremos más abajo, los políticos, los medios de comunicación, la gente del común, emplean el término *mestizaje* o bien para advertir ante lo nocivo de las «mezclas» entre culturas, grupos étnicos, nacionales, «razas», etcétera, o bien para celebrar sus bondades integradoras, sin percatarse, no obstante, de que de este modo apuntalan las fronteras que desean franquear.

La especie humana se ha mezclado desde siempre, tanto en lo biogenético como en lo cultural. Las mezclas no necesariamente han tenido un destaque sociosimbólico. El *mestizo* y el significado del *mestizaje* son históricos e ideológicos. El término *mestizaje* nombra una dimensión socio-sexual histórica fundamental de la formación de la sociedad colonial iberoamericana.

Identidades, multiculturalismos, integración, diversidad y mestizajes

A pesar de que los mestizajes en la América hispana fueron abordados tradicionalmente en términos bioraciales,⁴ en las huellas de los nuevos inmigrantes se ha difundido la noción de *mestizaje cultural*. El mestizaje cultural evoca por lo general la problemática del sincretismo cultural, el borrado de identidades étnicas originarias. Las formas mestizas son vistas como difusas y ambiguas. En la controversia sobre cómo afrontar la proliferación de diferencias étnicas, unos vislumbran en el mestizaje cultural un antídoto contra los fundamentalismos identitarios, la cara amable, «tolerante» y enriquecedora del auge de la diversidad cultural provocada por las migraciones transnacionales: al neutralizar las fronteras étnicas, las mezclas culturales propiciarían la convivencia entre autócton@s y recién llegad@s. Para otros, en cambio, el *mestizaje* significa un atentado contra la

integridad cultural y/o nacional al desestabilizar las identidades originarias.⁵ Pero, aunque estas posturas sean opuestas, están atrapadas en una misma concepción exclusiva de las identidades culturales: al presuponer el *mestizaje* la existencia de identidades culturales originarias puras que este parece diluir, de hecho reconstituye las diferencias activamente.⁶ Por lo tanto, los mestizajes o la hibridación culturales no se distinguen, además, de los multiculturalismos o interculturalismos. La única diferencia consiste en que el modelo multiculturalista confirma las identidades y diferencias culturales de modo explícito, mientras que los mestizajes culturales lo hacen de forma escondida, implícita.

Cabe otra puntualización conceptual aquí: a pesar de su proliferación, o precisamente por ella, la noción de identidad resulta cada vez más difícil de definir. Existen dos maneras distintas de entender la noción de identidad, que, no obstante, con frecuencia se confunden en el combate de las identidades. El término *identidad*, por un lado, se refiere a la individualidad y el carácter único de una persona. La identidad personal está localizada en el inconsciente de un/a individuo, y tiene un carácter duradero, que lo hace distinto de todas las demás personas. Por otro lado, está la noción mucho más antigua de la *identidad sociocultural*, que introdujeron teóricos sociales y antropólogos, y que connota las propiedades de semejanza que hacen que las personas puedan asociarse o ser incorporadas en grupos o categorías sociales en función de algún rasgo distintivo compartido seleccionado, como, por ejemplo, la *identidad étnica, cultural y/o de género*.⁷ En este segundo sentido sociocultural, las identidades son relacionales y dinámicas pues se constituyen unas en relación con otras, a las cuales necesitan para existir, en un proceso sociopolítico que nunca es estático. En los debates identitarios actuales, estos distintos significados de la noción de identidad son, no obstante, muy propensas a confundirse fundiéndose, tendiendo, de esta manera, a dotar a las identidades socioculturales históricas de una realidad esencial atemporal. Un resultado de ello es que las identidades y diferencias socioculturales se enfocan como si se explicasen por sí mismas, en lugar de indagar en los procesos y las estrategias sociopolíticas y las representaciones simbólicas que las constituyen en contextos históricos.

Pero, *nota bene*, ni por un instante estoy negando que exista la diversidad cultural. ¿Qué duda cabe de que distintas poblaciones o comunidades humanas hemos desarrollado formas de vida de modos diferentes, dotándolas de significados simbólicos diversos en distintos lugares del planeta y momentos de la historia? Es precisamente gracias a esa creatividad cultural como los seres humanos hemos demostrado a lo largo de nuestra extensa

historia ser extraordinariamente adaptables y flexibles. Las identidades y diferencias culturales se convierten en asuntos de regulación, de vigilancia, de controversia, de exclusión, o dan pie a atrincheramientos en circunstancias sociohistóricas en que entran en juego desigualdades de poder y conflictos de intereses. Es preciso, por lo tanto, distinguir entre diferencias de hecho y voluntades diferenciadoras.

Lo mismo se aplica a los mestizajes. Como he señalado, desde un inicio los seres humanos nos hemos «mezclado» a medida que íbamos migrando y poblando el planeta. En términos biogenéticos, somos, por lo tanto, tod@s parientes y tod@s diferentes. La genética de las poblaciones se ocupa de analizar y teorizar este aspecto de la experiencia humana. Aunque los analistas hayan confundido con frecuencia los cruces biogenéticos con los *mestizajes* como constructos socioculturales, ambos fenómenos no pueden ser reducidos el uno al otro.

En el nuevo orden global, en el que viejas y nuevas fronteras, lejos de disolverse, se activan, las diferencias culturales se han transformado, por un lado, en pretextos ubicuos para exclusiones sociopolíticas, y, por otro, en argumentos para reclamar derechos políticos.⁸ En consecuencia, se trata de examinar situaciones identificadas como *mestizajes* para descubrir en qué circunstancias históricas y culturales, qué diferencias e identidades importan o dejan de importar.

La antropología social y cultural está especialmente bien preparada para desconstruir procesos de identificación socioculturales en más de un sentido. El concepto de cultura es la seña de identidad de la antropología. Fueron l@s antropólog@s quienes demostraron el papel crucial que la cultura desempeña en la vida humana en sociedad. La energía creativa de la antropología emana de la tensión entre dos tipos de exigencias: por un lado nos ocupamos de seres humanos universales y, por otro, de realidades culturales particulares. La trayectoria de la reflexión antropológica ha consistido en tratar de conciliar este ideal humanista con el respeto por las diversidades culturales, aunque los acentos analíticos han oscilado entre el universalismo y el relativismo cultural, según los contextos del poder y del saber históricos, sin lograr jamás conciliar ambas perspectivas. La exacerbación de identidades y diferencias en el mundo actual plantea un desafío y ofrece una especial oportunidad a la antropología para desarrollar nuevas formas de indagación sobre los conceptos, las metáforas o analogías que justifican las diferencias socioculturales que fragmentan los tejidos de relaciones sociales y políticas, y cómo estas están traspuestas por distintas formas de mestizajes. Éste es mi objetivo general.

¿Qué sabemos acerca de los mestizajes y l@s mestiz@s?

El término *mestizo* data de los inicios de la sociedad colonial iberoamericana. L@s mulat@s, por lo general hij@s de español y mujer africana, eran un fenómeno familiar para los conquistadores provenientes de la península ibérica. Hacia mediados del siglo XVI los documentos históricos mencionan, en cambio, «l@s hij@s de españoles tenid@s en india».⁹ Este término descriptivo da lugar una generación más tarde al término clasificatorio de *mestiz@*, que se va propagando a medida que se estructura la sociedad colonial hispanoamericana y se emplea también en un sentido más genérico para otras mezclas. El mestizaje se refiere al proceso que da origen a l@s mestiz@s. Este fenómeno ha sido estudiado en términos biológicos, sociológicos y culturales.

El colapso demográfico de la población autóctona de América fue una consecuencia de la conquista. Otra consecuencia inmediata fueron los abusos sexuales de las mujeres indígenas por los españoles. Como denuncia el cronista Guamán Poma de Ayala, también mestizo: «Cómo después de haber conquistado y de haber robado (los españoles) comenzaron a quitar las mujeres y doncellas y desvirgar por fuerza. Y no queriendo, les mataban como a perros y castigaban sin temor de Dios ni de la justicia.»¹⁰ La importante población de mestizos, mulatos y zambigos se refleja en las numerosas medidas administrativas de la Corona destinadas a definir la condición social de estos en la sociedad colonial, y en las crónicas del siglo XVII.

Entre los estudiosos tempranos del mestizaje en Hispanoamérica cabe destacar al historiador alemán Richard Konezky y al médico chileno, de origen lituano y formación alemana, Alejandro Lipschütz. Ambos investigaron y publicaron textos sobre el «problema racial» y el mestizaje en la colonización de Hispanoamérica en un momento álgido de la historia europea, cuando el continente estaba en llamas, devastado por el régimen racista nazi. Ambos autores no dudaban de la realidad de las razas, pero coincidían en rechazar las tesis racistas en boga insistiendo en que la marginación de los mestizos no era una cuestión racial sino que se debía a prejuicios sociales.¹¹ En la posguerra les siguieron toda una serie de investigadores de la historia colonial que continuaron abordando el mestizaje como obviedad axiomática, resultado del sexo entre razas, por lo general extraconyugal. Así, la categoría social del mestizo era una realidad racial. Se trataba de estudiar su condición sociopolítica.¹²

En los años setenta, no obstante, hay un importante giro metodológico y teórico, impulsado por las nuevas teorías feministas, que pone en cuestión las

diferencias de hecho que supuestamente subyacen a las categorías coloniales de clasificación social. Una sucesión de investigadoras antropológico-históricas se interesan por un abanico de temas relativos al ámbito de lo privado, hasta entonces ignorado por la historiografía convencional. Se descubren nuevas fuentes, nuevas perspectivas acerca de los mecanismos políticos e ideológicos de la formación y reproducción de la sociedad colonial: la regulación de la sexualidad, los matrimonios, los frecuentes concubinatos, la ilegitimidad y los controles ejercidos por la Corona y la Iglesia sobre la moral pública y privada en aras de la estabilidad política. El estudio de los mestizajes no se detiene en cómo nacen sino que desplaza la atención a cómo se hacen l@s mestiz@s, l@s mulat@s y otras categorías mezcladas en una sociedad profundamente desigual, en la que la esclavitud africana imprimió la marca de un racismo obsesivo. Se trataba de comprender las intersecciones entre las estructuras de poder vigentes, la ideología racial, los valores sexuales, la moralidad familiar y los ideales de género dominantes que engendraron l@s mestiz@s y mulat@s en tanto que categorías sociales inventadas.¹³

Los fastos del quinto centenario de la conquista de América dan nuevo impulso a la antropología histórica americanista. El monográfico de *L'Homme* coordinado por Bernand y Gruzinski lleva el oportuno título de *La Redécouverte de l'Amérique*.¹⁴ Según l@s editor@s, la antropología americanista por lo general había hecho caso omiso de los mestizos por su interés casi exclusivo en las sociedades indígenas auténticas.¹⁵ Se publican además dos volúmenes de envergadura sobre la conquista y la colonización de América, en tanto que laboratorio por excelencia de la modernidad occidental, y sobre la diversidad de los pueblos que coexistieron, se enfrentaron y se mezclaron en la explotación de ese Nuevo Mundo, respectivamente.¹⁶ Otra compilación, coordinada por el etnohistoriador Miguel León-Portilla, sobre las implicaciones culturales de la conquista y las relaciones interétnicas fue publicada en México en el mismo año de 1992.¹⁷ En el ámbito anglosajón, los historiadores Salomon y Schwartz editan poco después, en 1999, el volumen referente a Sudamérica de *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, que viene a ser el primer registro de los estudios indígenas sudamericanos desde que el antropólogo Julian Steward había preparado la enciclopedia clásica *Handbook of Native Peoples of the Americas*.¹⁸ Este compendio tiene especial interés para la cuestión de los mestizajes: en lugar de un inventario de grupos étnicos, ofrece una historia de ideas y temas clave relativos a la historia de los pueblos indígenas. El capítulo con el que contribuyen los propios coordinadores del volumen, Schwartz y Salomón, sobre los «nuevos pueblos y los nuevos

tipos de pueblos» que habitan la historia del continente, es sintomático del énfasis general en las relaciones de poder, las dinámicas étnico-políticas y las representaciones identitarias coloniales y poscoloniales.¹⁹ Hay un desacuerdo importante entre una parte de la antropología francesa y los historiadores anglosajones acerca de cómo interpretar la historia colonial y, sobre todo, esos «nuevos tipos de gentes» que engendra la conquista. Una excelente fuente para apreciar estas desavenencias teóricas es el agrio intercambio que provoca la crítica muy severa de Bernand sobre el volumen editado por Salomón y Schwartz.²⁰ Bernand y Schwartz representan a la perfección sus tradiciones historiográficas nacionales, el universalismo francés y el neorelativismo anglosajón. No viene al caso aquí la irritación que manifiesta Bernand con el canon posmoderno, que ella achaca a Salomón y Schwartz: la infiltración insidiosa del multiculturalismo, su exaltación de la alteridad, sus concepciones supuestamente esencialistas de las identidades y la cultura de las diferencias que caracterizarían las contribuciones al volumen. Las diferencias entre esta antropóloga y sus colegas historiadores residen básicamente en cómo interpretar la conquista y sus consecuencias para los pueblos indígenas y los descendientes de estos. El programa de Salomón y Schwartz, en cambio, consiste en recuperar el complejo proceso de construcción de un mosaico flexible de identidades, de «pueblos nuevos», prestando especial atención a la interacción dinámica entre las estructuras de poder y los principios ideológicos coloniales. La etnogénesis y las voces indígenas forman parte de esta historia, en la que un pasado precolombino mítico pudo y puede jugar un papel político, hecho que, por otro lado, ya había sido señalado con anterioridad.²¹ La fluidez de las identidades étnicas, los mestizajes y las segregaciones son, por lo tanto, ubicuas en las contribuciones. Según Bernand, en cambio, la conquista significó una ruptura cultural y política radical para los pueblos indígenas que destruyó cualquier vestigio cultural autóctono e inauguró una realidad social nueva y sostenidamente adversa. Como Bernand había insistido en un artículo anterior, «el mestizaje en el sentido amplio –que engloba a los descendientes de africanos–, fenómeno que por definición escapa a la búsqueda de una ilusoria "autenticidad" cultural, recién comienza a ser estudiado».²²

En la pasada década ha tenido lugar, en efecto, una recuperación de la problemática mestiza y del mestizaje en la investigación histórica y antropológica, tanto en su sentido histórico estricto como en el metafórico, lo que seguramente tiene que ver por igual con el diferencialismo que prevalece en la academia y con las circunstancias políticas contemporáneas

que mencioné al inicio de este capítulo. Investigador@s de lengua inglesa incluso han adoptado el término *mestizaje*, en castellano, en sus estudios de la realidad colonial o poscolonial hispanoamericana. En 1996, el *Journal of Latin American Anthropology* publicó un número monográfico sobre el mestizaje que ilustra bien los tiempos híbridos que corren y el énfasis dado, en especial en la academia de los Estados Unidos, a las políticas culturales de las diferencias, pero también la creciente respetabilidad académica de la perspectiva de género.²³

En cuanto a los efectos sociopolíticos del *mestizaje*, las opiniones se dividen. Hay quienes ven en l@s mestiz@s mediadores culturales potenciales a caballo entre dos mundos; otros hacen hincapié en la inevitable desconfianza que suscita su ambivalencia identitaria.²⁴ Bernard, por ejemplo, generaliza la ambivalencia de la condición de mestizos o híbridos porque falsean o confunden la relación identitaria binaria, lo cual explica la desconfianza que suelen inspirar.²⁵ Es decir: mestizos, mulatos, ladinos, son tratados como categorías sociales en lugar de investigar los supuestos y procesos políticos e ideológicos que en contextos históricos concretos los engendran. Debo añadir que la relación entre factores de clase y criterios étnicos en la configuración de la condición socioeconómica de l@s mestiz@s y mulat@s²⁶ ha sido igualmente objeto de controversia.

Pero destacan dos excepciones teóricas sugerentes y saludables. Aquí ya se trata del mestizaje cultural. En *Logique Métisse*, el antropólogo africanista Jean-Loup Amselle pone en entredicho la razón etnológica occidental y propone una nueva perspectiva antropológica y una noción de cultura opuestas a las taxonomías y las categorías sociales excluyentes convencionales, enfatizando, en cambio, el sincretismo originario de todas las culturas humanas.²⁷ Y, en *La pensée métisse*, el historiador Serge Gruzinski muestra que las artes y las culturas no han cesado de mezclarse entre sí a lo largo de los tiempos, por ejemplo en el México colonial.²⁸

Hay un último giro irónico actual en el estudio de los *mestizajes*. Es bien sabido que en los procesos de formación nacional de las repúblicas latinoamericanas el mestizaje jugó un papel ideológico y político importante y muy controvertido. A inicios del siglo xx se desarrollaron intensos debates en torno a la identidad nacional y la cohesión social en las repúblicas latinoamericanas. Al haber optado, en el proceso de independencia, por el modelo republicano francés, la clase política y las élites intelectuales latinoamericanas se enfrentaron a un dilema, a saber, cómo forjar una nación en países cuya población se compone de gentes de «raza» y/o de procedencia

tan diversa. Una opción ideológica fue la exaltación de la América mestiza. En sus obras clásicas, Vasconcelos para México y Freyre para Brasil interpretan el *mestizaje* a su vez como causa y síntoma de la democracia cultural y/o racial.²⁹

Reflexiones finales

No hay duda de que existe un creciente interés por el *mestizaje* o la *hibridez* socioculturales. Cabe destacar, no obstante, que no se trata de descubrir otra identidad sustantiva, la *mestiza*, sino de explorar con cuidado cómo, en qué circunstancias históricas y hasta qué punto los *mestizajes*, en tanto que fenómenos sociopolíticos reconocidos, franquean fronteras y desafían o consolidan normas y certidumbres locales y globales acerca de las identidades y diferencias culturales. Las diferencias culturales, del mismo modo que el mestizaje, son fenómenos histórico-ideológicos. Sirva de ilustración mi experiencia cuando comencé a preguntar si había *mestizos* en otras sociedades, como por ejemplo en el mundo árabe y/o musulmán. Pregunté a dos historiadoras en los Estados Unidos al respecto. Sus respuestas fueron reveladoras: una de ellas me respondió que seguramente no había *mestizos* porque no existían diferencias raciales; la otra contestó que sí existían diferencias raciales, pero ¡seguramente no se mezclaban!

Así, aunque el repaso de los estudios más destacados sobre el *mestizaje* y las formas *mestizas* que he ofrecido podría hacer pensar que la investigación se ha concentrado de modo indebido en América Latina, me gustaría concluir insistiendo en una de las tareas pendientes de nuestras disciplinas: el estudio, desde una perspectiva comparativa, de los sistemas de reproducción social y las categorías sociopolíticas en distintos contextos históricos, a fin de contribuir a una reflexión crítica e histórica sensible sobre los usos y abusos del concepto de mestizaje.

Notas:

¹ Verena Stolcke, «Talking culture: New boundaries, new rethorics of exclusion in Europe», *Current Anthropology*, n.º 36, 1995, pp.1-24.

² Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona, 2002; Samuel P. Huntington, «El reto hispano», *Foreign Affairs*, 2004, p. 20.

³ United Nations, *Human Development Report, 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World*, United Nations Development Programme, 2004.

⁴ Richard Konetzke, «El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispano-americana durante la época colonial», *Revista de Indias*, vol. VII, 1946, pp. 7-44 y 215-237; Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, vol. 1, 1493-1592, CSIC, Madrid, 1953; J. B. Lacerda, «Sur les Métis au Brésil», *Premier Congrès Universel des Races: London, 1911*, d. 1911, pp. 5-31; Alejandro Lipschütz, *El problema racial en la Conquista de América y el mestizaje*, Andrés Bello, Santiago de Chile, [1944] 1967; Magnus Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America*, Little Brown and Company, Boston, 1967.

⁵ Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, [1998] 1999; Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

⁶ Peter Wade, «Images of Latin American mestizaje and the politics of comparison», *Bulletin of Latin American Research*, n.º 23, 2004, pp. 355-366.

⁷ Adam Kuper, *Cultura: La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona, [1999] 2001; Anita Jacobson-Widding (ed.), *Identity: Personal and Socio-cultural*, Almqvist and Wiksell, Estocolmo, 1983; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

⁸ Adam Kuper, «The return of the native», *Current Anthropology*, n.º 44, 2003, pp. 389-402; J. Kenrick y J. Lewis, «Indigenous peoples' rights and the politics of the term "indigenous"», *Anthropology Today*, n.º 20, 2004.

⁹ Richard Konetzke, «El mestizaje y su importancia...», y *Colección de Documentos...*

¹⁰ F. G. P. Ayala, *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Nuestra América, Siglo XXI, México, [1615] 1987.

¹¹ Richard Konetzke, «El mestizaje y su importancia...»; Alejandro Lipschütz, *El problema racial...*; J. B. Lacerda, «Sur les Métis...».

¹² J. A. d. B. Duthurburu, «La primera generación mestiza del Perú y una causa de su mal renombre», *Revista Histórica*, tomo XXVIII, 1965, pp. 67-82; Ángel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, Nova, Buenos Aires, 1954; Magnus Mörner, 1967, *op. cit.*

¹³ Verena Stolcke (Martínez-Alier), *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Cambridge University Press-The Michigan University Press, Ann Arbor, 1974 [1989,

2003]; Silvia Marina Arrom, *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1985; Verena Stolcke (ed.), *Mujeres invadidas: La sangre de la Conquista de América, Cuadernos Inacabados*, Editorial Feminista-Horas y Horas, Madrid, 1993; Asunción Lavrin (ed.), *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln-Londres, 1989; A. Twinam, *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimate Colonial Spanish America*, Stanford University Press, Stanford, 1999; Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford University Press, Stanford, 1988.

¹⁴ Carmen Bernand y Serge Gruzinski, «La redécouverte de l'Amérique», *L'Homme*, XXXII, abril-diciembre 1992, pp. 3-38.

¹⁵ Carmen Bernand y Serge Gruzinski, «La redécouverte de l'Amérique...»; C. Caillavet y M. Minchom, «Le métisse imaginaire: Ideaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (16e-20e siècle)», *L'Homme*, XXXII, abril-diciembre 1992, pp. 115-132.

¹⁶ Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde: Les Métissages*, vol. 2, Librairie Arthème Fayard, París, 1993; Serge Gruzinski y Nathan Wachtel (eds.), *Le Nouveau Monde: Mondes Nouveaux*, Editions Recherche sur les Civilizations, París, 1996.

¹⁷ Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, G. H. Gossen, y J. J. K. d'Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 1: *Imágenes interétnicas*, Siglo XXI, México, 1992.

¹⁸ Frank Salomon y S. B. Schwartz, *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. III, *South America*, part 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

¹⁹ S. B. Schwartz y F. Salomon, «New peoples and new kinds of people: Adaptation, readjustment, and ethnogenesis in South American indigenous societies (colonial era)», en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. III, parte 2: *South America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

²⁰ Carmen Bernand, «L'américanisme à l'heure du multiculturalisme: Projects, limites, perspectives», *Annales d'Histoire et Sciences Sociales*, septiembre-octubre 2002, pp. 1293-1310; S. S. Schwartz y F. Salomon, «Un Américain (imaginaire) à Paris», respuesta a Carmen Bernand, *Annales d'Histoire et Sciences Sociales*, marzo-abril 2003, pp. 499-512.

²¹ Nathan Wachtel, *La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, Gallimard, París, 1971.

²² Carmen Bernand, «Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: Un enfoque antropológico de un proceso histórico», en Miguel León Portilla, *Motivos de la antropología americanista: Indagaciones en la diferencia*, FCE, México, 2001, p. 105.

²³ Todos los textos en *Journal of Latin American Anthropology*, n.º 2, 1996: C. R. Hale, «Introduction: Mestizaje», pp. 2-4; C. R. Hale, «Mestizaje, hybridity and the cultural politics of difference in post-revolutionary Central America»; Florencia E. Mallon, «Constructing mestizaje in Latin America: Authenticity, marginality and gender in the claiming of ethnic identities», pp. 170-181; C. A. Smith, «Myths, intellectuals and race/class/gender distinctions in the formation of Latin American nations».

²⁴ Berta Ares Queija, «Mestizos en hábitos de indios: ¿Estrategias transgresoras o

identidades difusas?», en R. M. Loureiro y Serge Gruzinski (eds.), *Passar as Fronteiras*, Lagos, Lisboa, 1999, pp. 133-146; Berta Ares Queija, «Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVI)», en Berta Ares Queija y A. Stella (eds.), *Negros, mulatos, zambaiagos: Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, EEHA-CISC, Sevilla, 2000; Berta Ares Queija, *Mancebas de españoles, madres de mestizos: Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano*, EEHA-CSIS, Sevilla, 2004; Berta Ares Queija, «"Sang-mêlés" dans le Pérou colonial: Les défis aux contraintes des catégories identitaires», en M.-L. Copete y R. Caplan (eds.), *Identités périphériques: Péninsule Ibérique, Méditerranée, Amérique latine*, L'Harmattan, París, 2004, pp. 25-40; Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (eds.), *Entres dos mundos: Fronteras culturales y agentes mediadores*, EEHA-CISC, Sevilla, 2002.

²⁵ Carmen Bernard, «Mestizos, mulatos y ladinos...», p. 111.

²⁶ Juan Carlos Garavaglia y J. C. Grosso, «Criollos, mestizos e indios: Etnias y clases sociales en México colonial a fines del siglo XVIII», *Secuencia: Revista de Historia y Ciencias Sociales*, n.º 29, 1994.

²⁷ Jean-Loup Amselle, *Mestizo Logics: Mestizo Spaces: Espaces Métissés*, Stanford University Press, Stanford, 1990.

²⁸ Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona, [1999] 2000.

²⁹ José Vasconcelos, *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, [1925] 1948; G. Freyre, *Casa Grande e Senzala*, UNESCO-Allca Siglo XX, París, [1933] 2002; Peter Wade, «Images of Latin American...»; un género pictórico mexicano de mediados del siglo XVIII es un ejemplo extraordinario de la importancia que tenía el *mestizaje*, en especial para los sectores eruditos de México. Se trata de los llamados *cuadros de castas*. Generalmente son series de dieciséis cuadros costumbristas que retratan las diversas mezclas con sus correspondientes denominaciones. Los cuadros suelen representar a una pareja de progenitores de fenotipo distinto, acompañada de un niño/a. Estos cuadros suelen ser vistos como ilustraciones de las taxonomías mestizas. De hecho plasman, no obstante, no tanto el ser sino el devenir de *l@s mestiz@s*. I. Katzew (ed.), *New World Order: Casta Paintings and Colonial America*, Americas Society Art Gallery, Nueva York, 1996; I. Katzew, *Casta Paintings: Images of race in eighteenth-century Mexico*, Yale University Press, New Haven-Londres, 2004.

AGENCIAS CRIOLLAS Y ESPIRITUALIDAD EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS (PERÚ, SIGLO XVII) VIDA DEL EXTÁTICO Y FERVOROSO PADRE JUAN DE ALLOZA, S. I. (1597-1666)

Alexandre Coello

Universitat Autònoma de Barcelona

1.- Introducción

Esta investigación tiene como objetivo analizar el desarrollo de la conciencia criolla en el Perú colonial del siglo XVII a través del estudio de las hagiografías y vidas de padres venerables y siervos de Dios de la Compañía de Jesús.¹ Para ello nos centraremos en la vida del «extático y fervoroso» padre Juan de Alloza, sacerdote profeso con cuatro votos de la Compañía de Jesús, que murió el 5 de noviembre de 1666, al anochecer, con fama de santidad. Poco después de su fallecimiento, el padre Jacinto de León Garavito, S. I. (1599-1681), escribió en 1675, siendo rector del Colegio Máximo de San Pablo, una biografía ejemplarizante sobre el padre Alloza, destacando su virtud espiritual y, sobre todo, situándolo en un plano superior de autoridad moral por encima de la Inquisición y de las autoridades políticas de Lima.² El propio Alloza dejó su propia autobiografía en sobre cerrado con la condición de abrirlo después de su muerte.

En 1690, los jesuitas de Lima –que es, como diría el mercedario fray Martín de Murúa, «la madre del Perú»– iniciaron el proceso de beatificación de dos de sus más ilustres varones: Francisco del Castillo, S. I. (1615-1673), y Juan de Alloza, S. I. (1597-1666). Era una lucha de prestigio entre las órdenes conventuales, que rivalizaban por elevar a sus más destacados miembros a la categoría de santidad.³ Para ello, escribieron una carta al rey Carlos II suplicando su apoyo para la «beatificación de los venerables y apostólicos siervos de Dios, Juan de Allosa y Francisco del Castillo, jesuitas, hijos de esta provincia y ciudad de Lima, que ilustraron su vida con sus virtudes, y después de su muerte con milagros». El resultado fue diferente para ambos. Mientras que Francisco del Castillo fue declarado Venerable el 1 de enero de 1881

por el papa León XIII (1878-1903), la causa de Alloza, a pesar de la opinión favorable del Consejo de Indias en 1692, nunca prosperó.⁴

Las hagiografías existentes sobre el padre Alloza⁵ pertenecen a un género literario que responde a la petición popular de lo maravilloso según el esquema barroco (vida, virtudes, milagros), en claro contraste con la actitud del luteranismo y calvinismo respecto a la intercesión y mediación de los santos. Al exaltar la virtud y devoción de un personaje a quien se consideraba santo, estas biografías ejemplarizantes y moralizadoras se convirtieron en prototipos de conducta cuyo objetivo consistía en despertar la peculiar emotividad de la época, y por esta razón fueron muy populares en su tiempo. Algunas veces circulaban incluso como reliquias que obraban curaciones milagrosas. Inexplicablemente, la existencia del padre Alloza ha pasado completamente desapercibida para la historia de la iglesia del Perú colonial.⁶

2.- Nuevas fuentes para la historiografía del Perú colonial: las hagiografías y «vidas de santos»

Los estudios sobre la espiritualidad jesuita y su relación con el criollismo peruano son escasos. Gran parte de la literatura se ha orientado hacia la llamada «falsa santidad».⁷ Todos aquellos beatos, iluminados y quietistas representaban la ambigüedad de todo desorden o expresividad individual, contraria a la ortodoxia tridentina. Y la práctica totalidad de estos místicos y visionarios eran mujeres, ensalzadas o reprobadas –santa Rosa de Lima; Ángela de Carranza, alias Ángela de Dios; Inés de Velasco; Luisa Melgarejo de Soto–, que vivían al margen de la moral oficial y cuyos éxtasis, arrobos y revelaciones aspiraban a alcanzar una unión directa con Dios.⁸ En un principio, religiosos de diversas órdenes aceptaron la proliferación de estas prácticas contemplativas, pero, como señala René Millar Corvacho, fueron los padres de la Compañía de Jesús quienes actuaron como directores espirituales de muchas de aquellas mujeres, situando como modelos a santos y santas –Catalina de Siena (1347-1380), santa Teresa de Jesús (1515-1582)– que habían alcanzado esa unión perfecta con Dios.⁹

La mayoría de los estudios coinciden en señalar la emergencia del criollismo colonial alrededor de 1620.¹⁰ En el caso de los Andes, los criollos peruanos afirmaron su dignidad e identidad a principios del siglo XVII a través de unos moldes discursivos bastante conocidos: la crónica conventual y el tratado jurídico.¹¹ Sin embargo, existen otros que no han sido suficientemente explorados por los especialistas. Me refiero a las hagiografías tradicionales y «vidas de santos», que reflejan la voluntad de la sociedad colonial –limeña,

novohispana– de elevar a los altares a personajes virtuosos y ejemplarizantes.¹² La mayoría siguen un patrón narrativo similar: la celebración y edificación del biografiado. En ellas podemos encontrar datos interesantes sobre el nacimiento y la muerte de personajes históricos, cargos desarrollados en determinadas órdenes e instituciones de gobierno, así como un conocimiento de primera mano sobre los ideales religiosos de determinados colectivos, convenciones sociales, interacciones entre grupos, relaciones de poder, actitudes de las autoridades respecto al biografiado, etcétera. La canonización de aquellos hombres y mujeres ejemplares los confirmaba no solo como protectores y mediadores ante Dios, sino como héroes morales de sus respectivas comunidades.¹³ Con el tiempo, las hagiografías perdieron popularidad y los historiadores las dejaron de usar como fuentes de información por considerarlas obras de personajes fanáticos, fantasiosos y faltos de crítica y de criterio.

Algunos historiadores, como Armando Nieto Vélez, S. I., y Fernando Iwasaki Causi, han reivindicado el valor de estas hagiografías y «vidas ejemplares» como fuentes valiosas para la historia de la cultura y mentalidad coloniales. Posteriormente, otros historiadores y sociólogos, como Teodoro Hampe y Luis Miguel Glave, han destacado los intereses políticos de las nuevas élites urbanas en elevar a los altares a la primera santa del Nuevo Mundo, doña Isabel Flores de Oliva, más conocida como Rosa de Lima (1586-1617). A diferencia de otros individuos virtuosos y de gran popularidad, como el mulato Martín de Porras Velásquez o el sastre indio Nicolás de Ayllón, los expedientes de la causa de beatificación y canonización de santa Rosa de Lima confirmaban, según T. Hampe, el interés de la nueva aristocracia urbana en conseguir la santificación de una representante ideal del «protonacionalismo» criollo en el Perú del siglo XVII. No se trataba de la coronación de los sectores marginales o populares, como había apuntado F. Iwasaki,¹⁴ sino del símbolo más excelso de los diversos estamentos de la población de Lima.¹⁵

La mayoría de los historiadores del criollismo peruano (B. Lavallé, T. Hampe) y novohispano (S. Alberro, A. García Rubial, J. A. Mazzotti) consideran que los términos *criollo* y *criollismo* no han de ser analizados desde una perspectiva monolítica, sino como «estrategias» o «agencias criollas» elaboradas conscientemente por grupos corporativos a fin de obtener determinados objetivos políticos. No existe una «identidad criolla», sino varias, dependiendo de las aspiraciones de dichos grupos en un plano político y religioso. Partiendo de las propias coordenadas históricas del criollismo, quiero analizar el problema del discurso criollo a través de unos espacios escriturales paradójicos y llenos de tensiones que todavía no han

sido suficientemente estudiados: las biografías de santos. En la Lima del siglo xvii se aceptaba que un «santo en vida» tenía contacto directo con Dios y, por lo tanto, se situaba en una posición moral capaz de desafiar cualquier tipo de autoridad, ya fuera política o doctrinal, que se considerara incompatible con la gracia divina. En este sentido, los autores de las hagiografías o vidas de santos consideraron la espiritualidad de sus biografiados como una forma de poder que podía ser utilizada con fines políticos.

3.- El padre Juan de Alloza y la mística del recogimiento en la Lima colonial (1597-1666)

A diferencia del Viejo Mundo, donde la Compañía se definía por una espiritualidad antimística que prohibía la difusión de los autores contemplativos, como Baltasar Álvarez (1533-1580), S. I., y Antonio Cordeses (1518-1601), S. I., la mística del recogimiento alcanzó una notable difusión en Lima de la mano del provincial de la orden, Diego Álvarez de Paz, S. I. (1560-1620).¹⁶ En sus *Ejercicios Espirituales* (1528-1535), san Ignacio de Loyola (1491-1566) comenta que tuvo muchas experiencias contemplativas y espirituales. Pero lo cierto es que nunca se pronunció acerca de la naturaleza de la oración de la Compañía de Jesús. Para el fundador de la Compañía de Jesús, el camino del apostolado debía prevalecer sobre la unión mística con Dios (*Devotio Moderna*).¹⁷ A pesar de ello, el padre Álvarez desarrolló una espiritualidad intermedia que destacaba la importancia de la participación humana –oración afectiva – pero que, en última instancia, favorecía la acción de la gracia de Dios –oración afectiva perfecta o mística– como el camino para llegar al tercer grado –la vía unitiva–, en la forma de lo que san Juan de la Cruz llamaba el «matrimonio espiritual». ¹⁸ El padre Alloza, uno de los discípulos más aventajados del padre Álvarez, orientó su vida hacia la trascendencia del «misticismo militante», convirtiéndose en centro de inspiración espiritual y de liderazgo intelectual. Pero ello no significaba que actitudes espirituales centradas en la meditación y el ascetismo hubiesen sido abandonadas. El ejercicio de la voluntad humana en la práctica de las virtudes era un modo de luchar por la salvación y hacerla propia. Sin embargo, como señala René Millar, «lo que llama la atención es la fuerza, la vitalidad de una corriente que en principio no debería seguirse». ¹⁹

En un prólogo escrito para el reciente libro de Rafael Sánchez-Concha Barrios, el historiador Guillermo Lohmann Villena reconocía la importancia del misticismo peruano del siglo xvii y se preguntaba por las razones que impidieron su culminación. ²⁰ René Millar apunta una interesante hipótesis

al respecto. El enfrentamiento entre la teología escolástica, que defendía la posibilidad de llegar al conocimiento de Dios a través del entendimiento, y las actitudes contemplativas y místicas, que buscaban a Dios y a la Virgen María a través de una reflexión interior, impidió su reconocimiento y aceptación en Roma. ²¹ Frente a las imágenes, formas sensibles y formas externas del culto litúrgico, la oración mental, personal e íntima que potenciaba el misticismo se reivindicaba por encima de la oración vocal y se acercaba peligrosamente al ideario protestante. No es casual que muchos de los más ilustres erasmistas, como Juan de Valdés (1490?-1541), fuesen acusados de luteranos y alumbrados y otros, como Bartolomé de Carranza y Miranda, O. P. (1503-1576), fueran víctimas de uno de los procesos inquisitoriales más ignominiosos que se recuerdan en España.

Algunos jesuitas, como el padre Diego de Torres Rubio, S. I. (1547-1638), habían sido también fervorosos maestros en la teología mística y en las doctrinas del espíritu. Para ello, este utilizó el camino de la purificación de los vicios a través de la vía purgativa. El padre Juan Eusebio Nieremberg, S. I., nos habla de las «virtudes heroicas y singulares» que este noble jesuita usó para sí. Su mortificación fue tan consumada y continuada, dice, que: «A título de comodidad pedía licencia a los Superiores para ejercitarse en ella. Nunca usó almohada para dormir, nunca echó sábanas en la cama, sino en la última enfermedad por mandado del Superior. Cada día se acostaba, y las más veces era de sangre la disciplina. Cada día maceraba su carne con silicios, aun en las fiestas mas solemnes de todo el año». ²² Otros jesuitas se habían distinguido en el camino espiritual, como el padre Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), S. I., el padre Francisco del Castillo, S. I., o el propio Alloza, S. I., pero no se conformaban con la mortificación de sus cuerpos sino que pretendían ir más allá y llegar a la unión perfecta, mística, entre Dios y el alma. No obstante, no todos recibieron igual reconocimiento. Mientras que los procesos de beatificación de Alloza y Castillo fueron oficialmente encausados, el del padre Ruiz de Montoya nunca tuvo lugar. ¿Cuál era, pues, el problema? ¿Qué tipo de espiritualidad defendían unos y otros? Y, mucho más importante, ¿cuál era el auditorio de dichos místicos y a qué tipo de clientela se dirigían?

Había que definir los límites de la espiritualidad y poner freno a la proliferación de santos y beatas populares. Ilustres jesuitas, como Francisco Suárez, S. I. (1548-1617), Alonso Rodríguez, S. I. (1598-1628), y Luis de la Puente, S. I. (1533-1624), entre otros, distinguieron entre oración ascética y mística, presentándolas como opuestas. ²³ En sus *Disputas Metafísicas* (1597), Suárez desarrolló la teoría de los estados, que situaba a los sacerdotes y los

obispos en un estado de perfección. Ello excluía a los simples fieles, lo que dificultaba enormemente que fueran llamados a la santidad. Su intención era volver a la espiritualidad tradicional, clásica, cuyo acento ascético enfatizaba los ayunos, las mortificaciones, la observancia de las reglas. No todos los fervientes devotos y creyentes podían desarrollar las potencias contemplativas del espíritu. Sólo unos pocos elegidos, como el padre Alloza, podían gozar por unos instantes del gozo divino. Ello explicaría que otros jesuitas, como el padre Montoya, quien además había sido confesor de doña Luisa de Melgarejo y de otras «beatas» acusadas de alumbradismo, no vieran sus obras publicadas ni obtuvieran el mismo reconocimiento oficial.²⁴

4.- Conclusiones

El padre Alloza fue un místico jesuita de gran prestigio que difundió su espiritualidad entre los novicios del Colegio de San Antonio Abad. Sin embargo, su reputación no fue suficiente para conseguir la beatificación en la Sagrada Congregación de Ritos. Como señaló el padre Juan de Figueredo, S. I., uno de los testigos del proceso ordinario que se abrió en 1690, «era un hombre que habitaba más en el cielo que en la tierra», aunque nunca fue molestado por ello.²⁵ Los sermones que impartía todos los sábados en el segundo patio del Palacio de Lima por espacio de catorce años adquirieron una extraordinaria fama. A ellos asistían no solo todos los soldados y oficiales del palacio, sino también prominentes funcionarios de la Real Audiencia, catedráticos de la universidad, canónigos de la iglesia metropolitana y, sobre todo, la marquesa de Mancera y la condesa de Salvatierra, acompañadas de sus respectivos esposos, los virreyes.²⁶ Asimismo, uno de sus hermanos, don Jaime de Alloza, fue cura de la catedral y catedrático de la Universidad de San Marcos en 1631. Otro de sus hermanos, don Rodrigo de Alloza, era abogado de la Real Audiencia y del Santo Tribunal de la Inquisición, además de rector de la Universidad de San Marcos de Lima en 1651 y 1652.²⁷

Pocos jesuitas peruanos podían presentar semejantes acreditaciones. No es de extrañar que los jesuitas peruanos vieran con buenos ojos la beatificación de un místico criollo cuya participación de la gracia divina lo situaba como un referente moral por encima de las autoridades coloniales peninsulares. En un contexto de competencia política por las gratificaciones y cargos con los peninsulares, la Compañía de Jesús necesitaba redefinir el concepto de criollo en términos positivos. Frente a las acusaciones de negligencia e indolencia, los descendientes de los primeros conquistadores se definieron como individuos virtuosos, apenas afectados ni debilitados por el clima del

Nuevo Mundo, sin mácula ni mezcla. Por todo ello, los jesuitas peruanos –pero también las órdenes mendicantes y los seculares– recurrieron a las hagiografías tradicionales para exhibir buenos ejemplos y exaltar la virtud y devoción de un benemérito limeño en unos espacios geográficos que habían sido antes colonizados por héroes militares; aunque, como es sabido, héroes y santos son prácticamente la misma cosa.

Notas:

¹ Utilizo aquí el término *colonial* para referirme al criollismo preilustrado, aunque reconozco que su uso conlleva una contradicción implícita y no exenta de polémica. Al respecto, véanse los trabajos de Solange Alberro, *El águila y la Cruz: Los orígenes religiosos de la conciencia criolla*, El Colegio de México-FCE, México, 1999; Solange Alberro (comp.), *Cultura, ideas y mentalidades*, El Colegio de México, México, 1992; y José Antonio Mazzotti, *Agencias criollas: La ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburg, 2000.

² Jacinto de León Garavito, S. I., *Vida del Extático y Esforzado Padre Joan de Alloza de la Compañía de Jesús*, 1675 [ARSI, Fondo Jesuítico, *Miscellanea* (676, Privilegia), sección V, Catalogi, breviariorum ac notae privilegiorum acceptorum seu optatorum: saec. XVII-XVIII]. En 2001 localizamos una copia de esta biografía en la Vatican Film Library, rollo 122, de la Universidad de Saint Louis, Missouri (EE. UU.). A resultas de ello, publicamos en 2002 un estudio preliminar sobre el padre Alloza, así como la biografía del padre Garavito, en Alexandre Coello De La Rosa, *Conciencia criolla y espiritualidad en la Lima colonial: Vida del Extático y Fervoroso Padre Juan de Alloza, S. I. (1597-1666)*, Documentos de Trabajo-IEP, Lima, 2002. Lamentablemente, la copia que existía en los fondos del ARSI, en Roma, ha desaparecido.

³ En efecto, pocos años antes, en 1671, Clemente X había redactado una extensa bula de canonización de Isabel Flores de Oliva –santa Rosa de Lima–, proclamándola además patrona de las Indias; T. Hampe Martínez, *Santidad e identidad criolla: Estudio del proceso de canonización de santa Rosa*, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Cuzco, 1998.

⁴ Archivo General de Indias, 70-1-14, en Pablo Pastells, S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay*, tomo IV, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1923, pp. 259-260.

⁵ Son dos: la de Jacinto de León Garavito, S. I. (1675) y la de Fermín de Irisarri, S. I., *Vida admirable y heroicas virtudes del seraphín en el amor divino, devotísimo hijo, y Capellán amante de María Santísima, el V. P. Juan de Alloza, de la Compañía*

de Jesús, natural de Lima...: sacada del informe jurídico, que hizo el Ordinario de la Metropolitana de Lima, y por el texto, ó memorial que dexó escrito de su mano el Venerable Padre..., Diego Martínez Abad, Madrid, 1715.

⁶ En un estudio reciente sobre misticismo e inquisición, el historiador chileno René Millar destaca sobre todo a dos místicos jesuitas nacidos en el Perú del siglo xviii: Francisco del Castillo, S. I., y Antonio Ruiz de Montoya, S. I.; véase René Millar, *Misticismo e inquisición en el Virreinato peruano: Los procesos a los alumbrados en Santiago de Chile, 1710-1736*, Editorial Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1999. Pero no eran dos, sino tres. El padre Alloza, discípulo de Diego Álvarez de Paz y maestro de Francisco de Castillo, fue considerado por sus propios compañeros de religión como el más grande de todos ellos. La opinión es de Jacinto Barrassa, S. I., autor de una «Historia de la Compañía de Jesús» que permanece aun inédita y testigo del proceso informativo que se siguió en 1690 para la beatificación del padre Alloza (Archivo Secreto Vaticano, en adelante, ASV, Sagrada Congregación de Ritos, tomo 1311, folios 240v-249v).

⁷ René Millar, *Misticismo e inquisición...*, p. 111.

⁸ Para un análisis acerca de las místicas alumbradas de Lima, véase el trabajo de F. Iwasaki Causi, «Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima», en *Hispanic American Historical Review*, n.º 73, 1993, pp. 581-613. Para un análisis sobre la hechicería femenina y la beatería urbana como una reacción frente a la tutela masculina, véanse los trabajos de Maria Emma Manarelli, *Hechiceras, beatas y expósitas: Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Ediciones del Congreso del Perú, Lima, 1999; Nancy E. Van Deusen, «Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo xviii: Las beatas de Lima», *Histórica*, n.º 23, 1, 1999. Para un estudio sobre la influencia de la Iglesia peruana así como de poderosos sectores coloniales, incluidos varios monarcas españoles, en la santificación de Rosa de Lima, véase el libro de T. Hampe Martínez, *Santidad e identidad criolla...*

⁹ René Millar, *Misticismo e inquisición...*, p. 112.

¹⁰ David. A. Brading, *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 1991; Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas: Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1993, pp. 15-25; José Antonio Mazzotti, «La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo xviii», en José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar (coords.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Asociación Internacional de Peruanistas, Filadelfia, 1996, pp. 173-196.

¹¹ Mabel Moraña, «Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 28, 1988, pp. 229-51; Mabel Moraña, *Viaje al silencio: Exploraciones del discurso barroco*, UNAM, México, 1998; Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas...*

¹² Para el caso peruano, los trabajos más interesantes corresponden a Antonio Nieto Vélez, S. I., *Francisco del Castillo, el Apóstol de Lima*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992; y Luis Miguel Glave, *De Rosa y espinas: Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo xviii*, IEP, Banco Central de Reserva del Perú-Fondo Editorial, Estudios Históricos, 28, Lima, 1993. Para el caso novohispano,

véase el estudio de Antonio Ruibal García, *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-FCE, México, 1999.

¹³ Rafael Sánchez-Concha Barrios, *Santos y santidad en el Perú Virreinal*, Vida y Espiritualidad, Lima, 2003, p. 17.

¹⁴ Fernando Iwasaki Causi, «Vidas de santos y santas vidas: Hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial», *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 51, Sevilla, 1994, pp. 47-64.

¹⁵ L. M. Glave, 1993; T. Hampe, 1998, pp. 9.

¹⁶ A pesar de las dudas que existían en la Compañía sobre el recogimiento y la búsqueda contemplativa de la verdad divina, el general Claudio Aquaviva autorizó al provincial Diego Álvarez de Paz a enseñar sus ideas en el Perú; Eduardo López Azpitarte, S. I., *La oración contemplativa: Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S. I.*, Facultad de Teología de Granada, Granada, 1966; René Millar, *Misticismo e inquisición...*, pp. 117-118.

¹⁷ Melquiades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAE, Madrid, 1994, pp. 359-364.

¹⁸ René Millar, *Misticismo e inquisición...*, p. 89.

¹⁹ René Millar, *Misticismo e inquisición...*, pp. 116-120.

²⁰ Rafael Sánchez-Concha Barrios, *Santos y santidad en el Perú Virreinal...*, pp. 12-13.

²¹ Un ejemplo de esta literatura es Juan de Alloza, *Cielo estrellado de mil y veynte y dos exemplos de María*, Claudio Macé e Iván Baptista Macé, Valencia, 1691.

²² Juan Eusebio Nieremberg, S. I., «Vida del Padre Diego de Torres Rubio», en *Vidas Exemplares y Venerables Memorias de algunos Claros Varones de la Compañía de Jesús*, tomo IV, Alonso de Paredes, Madrid, 1647, pp. 685-687, cita de p. 686.

²³ René Millar, *Misticismo e inquisición...*, p. 95.

²⁴ Montoya fue autor del *Sílex del divino amor y rpto del ánima en el conocimiento de la primera causa*, introducción, transcripción y notas por José Luis Rouillón Arróspide, S. I., Universidad Pontificia Católica del Perú, Lima, 1991.

²⁵ ASV, Sagrada Congregación de Ritos, tomo 1311, folios 98v-105v.

²⁶ Fermín de Irisarri, S. I., 1715, pp. 121-123.

²⁷ Fermín de Irisarri, S. I., *Vida admirable...*, p. 3.

MELILLA

PARADOJAS DE LA IDENTIDAD EN UN ESPACIO DE FRONTERA

Josep Lluís Mateo Dieste
Universidad Autónoma de Barcelona

Un pedazo de España, Melilla,
que de tres religiones surgió:
musulmana, cristiana y judía,
y al calor de sus rezos creció.¹

1.- Introducción

El caso de Melilla presentado aquí se enmarca en un proyecto de investigación más amplio, centrado en las concepciones de la mezcla en el mundo árabe-musulmán.² El problema central de este proyecto surge de la constatación de una aparente ausencia (o irrelevante presencia) de figuras «mestizas» en comparación con otros contextos socioculturales. Dicho problema no está directamente relacionado con la ausencia de mezclas o uniones mixtas (que las hay), sino con la organización y concepción de las relaciones entre grupos en el área mencionada, tanto en sus fronteras externas como internas (antiguas jerarquías entre libres y esclavos, relaciones entre musulmanes, judíos, cristianos o entre los diversos grupos religiosos musulmanes), como en las concepciones determinadas del parentesco (patrilinealidad) o de la transmisión de identidades.

Desde 1497, Melilla constituye un espacio-frontera de larga duración. Es un punto, entre muchos otros, de una frontera que se construye en el Mediterráneo durante la época moderna y que supuestamente marca la separación entre dos mundos, la Cristiandad y el Islam, aparentemente impermeables. En la práctica, dicha frontera no está exenta de ambigüedades, como mostraré a partir de la situación contemporánea. Así, los términos usados por la población melillense para referir los diferentes grupos de la ciudad (*cristianos, musulmanes, judíos*, etcétera), reflejan notables ambigüedades y resultan incómodas para un observador externo. Una categoría religiosa (*cristianos*) designaría a personas de un origen geográfico determinado (*peninsulares*), y hasta 1984 equivalía a una etiqueta nacional exclusivista (*españoles*); en su contraparte, la categoría religiosa *musulmanes* se refería a los *rifeños* (categoría étnica) y conllevaba también una conflictiva coetiquetación nacional (*marroquíes*, y, por tanto, no españoles), que justificaba la exclusión de los rifeños nacidos en Melilla.

En este artículo me ocuparé de la situación de los rifeños fronterizos y de los rifeños instalados en Melilla, así como de la reacción hegemónica melillense (basada en la glorificación de la frontera y la distinción de Melilla como una adelantada de España en África), frente a la incorporación del colectivo rifeño-musulmán a la categoría de ciudadano español. Dicha reacción ortodoxa pronostica la absorción final de Melilla por Marruecos a través del caballo de Troya de la nacionalización de los rifeños melillenses, frente a otras visiones, no menos esencialistas, que fomentan la convivencia y la idea de Melilla como «crisol de culturas». Por su parte, la comunidad rifeña también ha mutado sus autorepresentaciones y ha sabido revertir en su favor la presencia de la frontera. Los melillenses rifeños se consideran en su gran mayoría españoles y difícilmente pueden renunciar a su ciudadanía española, teniendo en cuenta las desventajas sociales que implicaría su condición de marroquíes; al mismo tiempo, sus lazos personales y familiares al otro lado de la frontera les ofrecen una posición de mediación privilegiada en el terreno socioeconómico.

2.- Contexto histórico de la frontera

Desde el establecimiento de la fortificación española en Melilla, antiguo puerto fenicio, cartaginense, romano y árabe, se constituye una larga relación de frontera entre los habitantes del enclave y las poblaciones rifeñas que lo

rodean. Esta población lindante es conocida desde fuentes antiguas como la confederación tribal de Qal'aiya;³ concretamente, el pequeño enclave se sitúa en el núcleo de la tribu (rif. *thaqbitch*) de Imazzujan; pese a ello, el mito fundador español se refiere a la instalación en 1497 de las tropas del duque de Medina Sidonia, dirigidas por don Pedro de Estopiñán, en un espacio abandonado, al tiempo que «los moros alárabes que andaban por los campos que avian visto el día antes Melilla asolada e la vieron amanecer con muros e torres (...) no tuvieron pensamiento que estuvieran en ella cristianos sino diablos».⁴

La relación de Melilla con sus vecinos rifeños ha sido cambiante, evolucionando en función de los agentes políticos externos (corona española, sultanato marroquí), y sus tensiones oscilantes, con períodos de hostilidad abierta, con asedios al enclave de los fronterizos (1564, 1646, 1649, 1893, 1909) o de las tropas del sultán (1679, 1694-1695, 1715, 1774-1775), pero también con momentos de estabilidad, de pactos e intercambios. A esta dinámica de intercambios pertenece la venta de productos agrícolas a cambio de productos europeos, los préstamos lingüísticos recíprocos, los clientelismos entre autoridades, procesos de aculturación y conversión (minoritarios, y hacia el islam, por razones claramente instrumentales en el caso de los reos huidos del presidio e insertados en la sociedad rifeña), y sobretodo el trajín de personajes rifeños de frontera, desempeñando funciones de intermediación o traducción, que se consolida con el sistema de protegidos. En cualquier caso, y a diferencia del caso de las colonias americanas españolas, las eventuales relaciones mixtas fruto de estos intercambios no generaron figuras «mestizas» en el sentido que adquiere el término desde mediados del siglo XVI. Las uniones mixtas y los fenómenos fronterizos tienen lugar bajo dos sociedades que reniegan de la mezcla, tal y como reza la frase popular «o todos moros o todos cristianos».

Para entender los cambios del último cuarto de siglo, es preciso contextualizar el proceso de larga duración de una situación de frontera que es a la vez filtro y barrera. En la siguiente tabla ofrezco un resumen, obviamente esquemático y simplificador, de una dinámica que pone de manifiesto la relación entre la frontera externa de Melilla y las fronteras internas de la estructura social melillense.

Tabla 1. Evolución de las fronteras internas y externas de Melilla

Período	Situación interna	Situación de la frontera	Representación dominante de Melilla y de los rifeños
1497-1859	<ul style="list-style-type: none"> Ocupación-construcción de la fortaleza: enclave militar y estratégico-comercial Mayoría cristiana 	<ul style="list-style-type: none"> Fortaleza: dependencia de la península 	<ul style="list-style-type: none"> Melilla, adelantada cristiana Épica de frontera frente al «infiel»
Segunda mitad s. XIX	<ul style="list-style-type: none"> Presidio-enclave militar Mayoría cristiana, incorporación de comerciantes judíos y musulmanes, protegidos 	<ul style="list-style-type: none"> Ampliación de la frontera (1862) 	<ul style="list-style-type: none"> Melilla, lanzadera para penetrar en África Lucha contra el «rifeño salvaje»
1909-1921	<ul style="list-style-type: none"> Desarrollo urbano: modernismo, cuarteles Incremento demográfico (tropas, inmigración peninsular) 	<ul style="list-style-type: none"> Frontera de guerras coloniales: conflictos de 1909-1911 Desastre de 1921 	<ul style="list-style-type: none"> Tira y afloja con el «moro»: doble retórica del bastón y la civilización
1921-1956	<ul style="list-style-type: none"> Constitución de la capital oriental del Protectorado Instalación de rifeños en la periferia 	<ul style="list-style-type: none"> La frontera, «borrada» durante el Protectorado 	<ul style="list-style-type: none"> El «moro domesticado»: España civiliza a su «hermano inferior»
1956-1985	<ul style="list-style-type: none"> Jerarquía social: «don» versus «mojamé» 	<ul style="list-style-type: none"> Reconstitución de la frontera Melilla como elemento de lucha entre los estados Explotación económica de la frontera 	<ul style="list-style-type: none"> Miedo a la invasión marroquí
1985-1999	<ul style="list-style-type: none"> Ley de Extranjería y reacción rifeña Acceso a la ciudadanía y redefinición de los equilibrios sociales 	<ul style="list-style-type: none"> Refuerzo del cercado: frontera migratoria y vigía de la Unión Europea Frontera-colador de la economía informal 	<ul style="list-style-type: none"> Del «no al moro» al lema de las «cuatro culturas»: usos políticos de la diversidad

3.- Los rifeños de Melilla en el siglo xx: efectos de la frontera

La composición social de Melilla experimenta diversas transformaciones a lo largo del siglo xx. Durante las guerras coloniales, la ciudad crece con el sector militar y un comercio de abastecimiento que atrae a emprendedores y clases humildes de la Península. A su lado, existe una comunidad judía de comerciantes, mientras que la población rifeña se mantiene fuera de la ciudad, a excepción de barrios como el Polígono, y de una minoría de «moros amigos», hasta mediados de siglo.

Desde finales del siglo xix, se difundió un sistema de protecciones, según el cual numerosos marroquíes, musulmanes y judíos adquirirían el estatuto particular de protegido de España, o de otros países que se repartían la atracción de dichos sujetos como medio indirecto de penetración colonial (Kenbib, 1996). En este contexto hallamos una de las escasas figuras que refieren una idea de mezcla; los protegidos agrícolas eran conocidos como *mujal-lat* ('mezclados'), aunque el término no hacía referencia a relaciones mixtas sino

a la proximidad del protegido con los europeos. Junto a los protegidos cabe destacar también a los «moros de paz», es decir, aquellos marroquíes que ejercían como intermediarios con el presidio o que efectuaban demandas a los españoles, similares a los antiguos «moros de rey», que prometían vasallaje al rey de España en Orán.⁵

La situación de frontera también condicionó el desarrollo de un camaleonismo político por parte de notables políticos y religiosos, que aprovecharon no tan solo su papel de mediadores con España para obtener beneficios puntuales, sino que en muchos casos jugarían asimismo con la frontera entre los protectorados español y francés, estableciendo clientelismos cambiantes, en función de los fluctuantes cambios políticos de la época.⁶ Por su parte, las tribus limítrofes con Melilla manifestaron actitudes cambiantes frente a la expansión colonial, debido sobretudo a sus divisiones faccionales. Mientras que segmentos de una cabila se adherían a los levantamientos antiespañoles, otros establecían lazos clientelares con la comandancia de Melilla, lazos sutilmente maleables, como ya se ha mencionado. Pese a la presencia de resistencias al colonialismo, las tribus de frontera también se ganaron la fama de «chivatas» entre el resto de tribus rifeñas, esto es, de traidores al servicio de los españoles, precisamente por su cercanía a Melilla, y por la emergencia de los llamados «moros amigos» (Mohamed Asmani, Mímun Mojtár, Mizzian bel Qasim, Abdelqader Hajj Tayyib, etcétera, la mayoría de los cuales estableció alianzas matrimoniales entre sí). Como premio, algunos de ellos obtuvieron la nacionalidad española y terminaron instalándose en Melilla con sus familias. Esta pequeña élite fue sujeto de una enculturación (dominio del castellano, formación en escuelas españolas, adopción de vestimenta y costumbres europeas), dando lugar a múltiples identidades, no exentas de confusiones. El hijo de uno de aquellos notables, en uno de sus viajes a Madrid, sorprendió a un portero castizo que le preguntó, sin saber del origen del primero, si en Melilla «los moros se comían a la gente»; cuando le explicaron que el visitante, vestido con traje y hablando un castellano perfecto, era un «moro», el portero no salía de su asombro ni daba crédito a la situación.⁷

Coincidiendo con el dominio colonial posterior a 1926, la frontera de Melilla con Marruecos perdió durante unos años (hasta 1956) su carácter de *limes* peligrosa; será precisamente en este momento, en que la frontera política externa se difumina, cuando las fronteras sociales internas se agudizan. El crecimiento de cuarteles en Melilla implicó la instalación de soldados de Regulares, con sus familias, en los alrededores de los mismos. En términos generales, este grupo constituye la base social que será protagonista

de las protestas de los años ochenta para evitar la expulsión y ser reconocidos como ciudadanos melillenses y españoles. La exclusión de dicho colectivo se gestó como un proceso de marginación socioeconómica sobre una base étnica y religiosa; en efecto, este proceso no afectaba a la élite rifeña y árabe de comerciantes y notables, clientes de las autoridades españolas, sino al colectivo de clase baja instalado en la periferia del centro modernista.

Un caso paradigmático en este sentido es el barrio de la Cañada de la Muerte. Durante la guerra de 1909 sirvió como refugio de rifeños que evitaban la represalia de sus paisanos. Después de la Guerra Civil, al igual que otros barrios como Cabrerizas, creció con la llegada de soldados de Regulares y sus familias. El carácter permeable de la frontera de la época hizo posible la llegada de rifeños, que se instalaron sin ningún tipo de impedimento en estos barrios marginales, construidos de manera anárquica y sin contar con las infraestructuras básicas. Esta marginación social venía acompañada de apelativos convencionales que marcaban una jerarquía muy clara entre los españoles y los rifeños de clase baja. Los primeros se dirigían a los segundos como *mojamé* (o *fátima* para las mujeres), mientras que los segundos se tenían que dirigir a los primeros con el *don*, en acto de pleitesía. También en términos lingüísticos era el grupo excluido el que debía aprender la lengua del dominante, viendo ridiculizada además su particular habla en chistes y caricaturas.

Dicha situación se exacerbó aún más con el proceso de independencia, y el «regreso» de la frontera. Desde 1956, el recelo hacia Marruecos fue continuo, y se complicó especialmente durante la guerra de Sidi-Ifni y sobre todo durante la Marcha Verde en el Sáhara (1975), con las proclamas del nacionalismo marroquí y su demanda de devolución de Ceuta, Melilla y demás territorios. Las imágenes negativas del vecino marroquí exterior (traidor, cruel, sucio, etcétera) recaen nuevamente sobre un vecino interior no reconocido (los rifeños, identificados como marroquíes, pero que en realidad carecen de esta nacionalidad).

4.- Del conflicto de 1985 al V Centenario

En efecto, la población rifeña residente (a excepción de algunas familias de notables y comerciantes) carecía de nacionalidad marroquí por diversas razones: bien porque había nacido en Melilla, antes o después de 1956, bien porque, para los nacidos en Marruecos, el sistema de registro civil no se instaura hasta después de la independencia. El único documento con que

contaban era la llamada «tarjeta estadística».

La tensión social acumulada bajo esta situación explotó con la Ley de Extranjería promulgada por el gobierno del PSOE (noviembre de 1985). La aplicación estricta de dicha ley implicaba la expulsión de la población rifeña melillense que no contara con la nacionalidad española. Es decir, tal y como me comentaba algún testimonio: «Nos convertíamos en extranjeros de un día para otro». Según las estadísticas oficiales, esta expulsión concernía a la gran mayoría de rifeños (tabla 2), nacidos principalmente en Melilla (70 %):

Tabla 2. Estatus jurídico de la población musulmana de Melilla, 1986

Estatus	N.º personas
Posesión DNI	2 978
Tarjeta estadística	5 477
Permiso de residencia	733
Partida de nacimiento	3 335
Otros	3 191
No contesta	1 249
Total	16 963

Fuente: Ana Isabel Planet Contreras, *Melilla y Ceuta: Espacios-frontera hispano-marroquíes*, Ciudad Autónoma de Ceuta-Ciudad Autónoma de Melilla-UNED, Melilla, 1998, p. 31.

La revuelta se originó en los barrios periféricos de Melilla y tuvo dos expresiones: (1) una reacción popular, basada en caceroladas, manifestaciones y enfrentamientos con la policía en los citados barrios y más tarde en el centro; (2) una reacción política organizada en torno a la figura de Duduh, un líder carismático que terminó huyendo a Marruecos.

Dichas reivindicaciones desataron una reacción casi unánime de los melillenses de origen peninsular, sin distinción de partidos, defendiendo la españolidad de Melilla. Finalmente se negoció una salida al conflicto y el Estado español concedió la nacionalidad a los rifeños melillenses, no sin pocas polémicas sobre el tráfico de influencias del propio Duduh. Estos cambios transformaron el equilibrio social y político de Melilla, influyendo en la propia autopercepción rifeña y su nueva posición frente a la frontera, en las reacciones de la población española llamada *cristiana*, que se consideraba más legitimada, o en las nuevas retóricas de la política local, cuya máxima expresión fue el V Centenario de la Fundación de Melilla.

Para caracterizar la respuesta rifeña (ni mucho menos homogénea),

es importante destacar que, durante el último cuarto de siglo, los rifeños melillenses se reconocen y autoidentifican de manera cambiante. Hasta los conflictos de la segunda mitad de los ochenta predominan términos como *musulmán*,⁸ y las referencias a la identidad bereber, tal y como será concebida en los años noventa, son mínimas y reproducen términos como el de *chelja*, que raramente tienen una connotación identitaria como es el caso del futuro *imazighen* ('bereberes'). El propio colectivo llega incluso a identificarse como *árabe* en algunas pancartas de las manifestaciones. A lo largo de la década de 1990, una vez conseguida la ciudadanía, el colectivo y sectores de izquierdas reivindican el reconocimiento del *tamazight* como lengua cooficial. A nivel popular se crean asociaciones culturales, y la afiliación *tamazight* cuaja como elemento de identificación colectiva y política en competencia con el islamismo, que va ganando adeptos a través de asociaciones como Badir.

En respuesta a estos cambios, el poder local recogió la retórica de la multiculturalidad y la vació de sentido, incorporando la cuestión bereber al terreno folklórico⁹ pero negando a la lengua rifeña el reconocimiento en el Estatuto Autonómico de 1995.

En cuanto a las reacciones de los españoles de origen peninsular, una mayoría se posicionó a favor de la expulsión de los «moros» y las concesiones de nacionalidad, como indica la manifestación de 6 de diciembre de 1985, con participación de todas las fuerzas políticas y sociales, a excepción de CC. OO. Para entender esta reacción masiva, que se fue matizando con el tiempo, es preciso analizar los argumentos de la lógica patriótica en un espacio de frontera.

Además de una rica producción bibliográfica local, con funciones de legitimación, destaca un gran número de símbolos de filiación nacional representados sobre todo en el espacio urbano. La ciudad es un museo público que recuerda a los héroes y la españolidad de Melilla por medio de estatuas (don Pedro de Estopiñán, Isabel la Católica, Franco comandante), placas en recuerdo a los fallecidos en las contiendas coloniales, mantenimiento de monumentos franquistas y falangistas o la nomenclatura de calles y plazas, todo un catálogo de batallas y personajes históricos, principalmente militares... Algunos edificios públicos representan el mito de la fundación: la fachada de los juzgados luce un mural cubista que muestra la rendición de los moros frente a los conquistadores, al igual que un cuadro en el interior del Ayuntamiento. En resumen, estos fenómenos refuerzan un proceso de «imaginación de una comunidad nacional»¹⁰ por medio de simbologías, que se ve mucho más exacerbado por las situaciones de frontera y por la lejanía de la Península.

5.- «500 años juntos»: Representaciones políticas de la diversidad

Las nuevas fronteras internas de Melilla, con la recomposición de su estructura social, y el aumento demográfico de los melillenses rifeños, que constituyen la mitad de la población a finales de la década de 1990, han generado cambios políticos y nuevas estrategias de representación y clasificación social. Un momento relevante para observar estos cambios es el V Centenario de la Fundación de Melilla, celebrado el 17 de septiembre de 1997.

Desde finales del XIX hasta la década de 1960, predominaba en Melilla una confusa clasificación racial y religiosa, con referencias al pueblo y a la «raza musulmana, bereber y judía». Hasta el final de la Guerra del Rif (1926), la imagen del rifeño en Melilla coincidía con el estereotipo del «moro» como enemigo, pero a partir de entonces se reprodujeron imágenes bien distintas, que formalmente «exotizaban» e idealizaban un Marruecos pacificado, en sintonía con el filoarabismo que instauraría el franquismo. Con la independencia y la cuestión del Sáhara volvieron a la palestra las imágenes más maurofóbicas. Frente a este panorama, la concreción del actual lema de la diversidad se gestó en la década de 1980, coincidiendo con las tensiones en torno al reconocimiento de los melillenses rifeños. En la publicidad y las imágenes turísticas de la ciudad se introdujo el lema de «las cuatro culturas».¹¹ Mi interpretación de los hechos es que la incorporación progresiva del colectivo rifeño a la ciudadanía obligó a recomponer la retórica política oficial sobre la ciudad. Consciente o no, el ejercicio de incluir un lema de cuatro culturas (cristiana, musulmana, judía e hindú) apelaba a la pluralidad e igualaba la representación de colectivos por medio de «culturas», equilibrando así el crecimiento rifeño respecto al colectivo de origen peninsular. Cabe destacar que en el lema de las cuatro culturas se excluía a la comunidad gitana de Melilla pero se incluía a la comunidad hindú, mucho menos numerosa y sin ninguna aspiración a obtener la nacionalidad española. No es de extrañar el tipo de descripciones de esta comunidad en uno de los libros promocionales del V Centenario: «Los hindúes destacan por su discreción» (pie de foto).¹²

Junto a la retórica multicultural permanecen inercias del pasado que remarcan la necesidad de declarar la españolidad de Melilla. Esta declaración se estampó en forma de sello en todo el correo oficial de la ciudad, usando un lema creado por Mir Berlanga, cronista oficial y franquista declarado:

MELILLA ES ESPAÑA. 18 años antes de que Navarra se incorporara a la Corona de Castilla, 162 años antes de que el Rosellón fuera francés, 279 años antes de que existieran los Estados Unidos de América.¹³

No es de extrañar, por tanto, que la representación de las cuatro culturas identifique y confunda lo español con lo cristiano. Así, una de las carpetas publicitarias del V Centenario muestra los «acontecimientos religiosos» de cada «cultura».¹⁴ En el apartado musulmán se citan el Ramadán, la Fiesta del Sacrificio, etcétera, y en el apartado «cristiano» se citan la Navidad o la Semana Santa, pero también la Fiesta de la Constitución, del 6 de diciembre.

Los marcadores de las supuestas «culturas» fueron básicamente la religión y clásicos de la representación multicultural, como la gastronomía o los vestidos folklóricos de las mujeres. En una exposición titulada «Culturas de Mar y Tierra» (Museo de la Ciudad Autónoma), se mostraba un vídeo sobre las cuatro culturas y sus rasgos distintivos por medio de las mujeres. En el apartado rifeño, cuatro modelos de Málaga realizaban una sensual danza del vientre que reproducía todo el imaginario orientalista occidental sobre el mundo «árabe», completamente opuesto a la supuesta representación de lo bereber, y en concreto a los estrictos códigos rifeños sobre la segregación sexual.

Otro de los lemas del V Centenario, «500 años juntos», respondía a la misma lógica de mostrar que las diversas culturas de Melilla conviven felizmente desde hace cinco siglos, en referencia a una «diversidad» que solo se desarrolla bien entrado el siglo xx. Estas representaciones de las cuatro culturas se refieren a la diversidad como un hecho que se pierde en la noche de los tiempos, cuando, en realidad, la presencia de colectivos no peninsulares es de fecha reciente. Obsérvese igualmente la constante confusión entre *árabe* y *bereber*:

Durante siglos conviven en esta ciudad las culturas cristiana, árabe, judía e hindú.¹⁵

Quinientos años de historia y de convivencia (...). Desde entonces, y de forma ininterrumpida, ha formado parte de España, siendo un hermoso ejemplo de tolerancia, un pequeño territorio donde conviven cuatro religiones, cuatro culturas, cuatro etnias en perfecta armonía.¹⁶

6.- Conclusiones

La aparente paradoja de todos estos procesos es que los melillenses rifeños, excluidos en nombre de la españolidad, se adhieren a la misma para defender sus nuevos derechos y para asegurar su estatus privilegiado en relación a los rifeños no españoles.¹⁷ Por su parte, la condición de español rifeño despierta

el recelo de quienes temen la marroquinización de Melilla o dudan, por ejemplo, de la fidelidad de los soldados españoles de origen musulmán en caso de conflicto.

La frontera también ofrece beneficios a negociantes que aprovechan sus redes a ambos lados de Melilla. En este uso de la españolidad y de las redes transfronterizas, la nacionalidad otorga a los melillenses rifeños un capital que les convierte en patrones respecto a sus clientes al otro de la frontera (parientes y amigos). Pero, por encima de la frontera étnico-religiosa, articulada sobre todo a través de la endogamia, las élites socioeconómicas de las «cuatro culturas» se encuentran en un cerrado círculo de relaciones, intercambios y agasajos.¹⁸

Finalmente, el equilibrio demográfico tan temido por los sectores conservadores dominantes provocó un vuelco político importante con la elección como presidente de Melilla de Mustafá Aberchán, aunque su mandato solo duró de julio de 1999 hasta julio de 2000 por una moción de censura del resto de las fuerzas políticas. Entre otros aspectos políticos, la gestión de las paradojas identitarias de Melilla le resultó de difícil manejo. En marzo de 2000, Aberchán suprimió la misa que conmemoraba el Sitio de Melilla de 1775, y en su lugar organizó un acto ecuménico con «las cuatro comunidades» en recuerdo de los fallecidos. La respuesta del PP y de la Unión del Pueblo Melillense fue que la obligación de los melillenses era «conservar y potenciar lo que nuestros ancestros nos legaron y la reafirmación de la españolidad de Melilla, que fue agredida en su día por el acoso y sitio de unas fuerzas extranjeras».¹⁹ Incidentes de este tipo recuerdan que bajo la representación de las «culturas» transcurren tensiones en un espacio-frontera caracterizado precisamente por filiaciones sociales múltiples y estratégicas. Entre estos procesos socioeconómicos y políticos, la llamada «identidad» emerge como si se tratara de una esfera independiente, coherente y ahistórica, cuando en realidad está marcada por dichos procesos; no es de extrañar que precisamente en la frontera la pertenencia y la distinción puedan ser más confusas, allí donde se suponían que deberían ser más nítidas y remarcadas.

7.- Bibliografía

- CARCAÑO MAS, FRANCISCO, *Melilla: Rifeñerías: Las plazas menores de África*, Ayuntamiento de Melilla, Melilla, [1920] 1991.
- CARCAÑO MAS, FRANCISCO, *La hija de Marte*, Ciudad Autónoma de Melilla, Melilla, [1930] 1997.
- FERNÁNDEZ DE CASTRO Y PEDRERA, RAFAEL, *El Alzamiento Nacional en Melilla: Hacia las rutas de una nueva España (De cómo se preparó, y por qué hubo de comenzar en Melilla el glorioso Movimiento Nacional salvador de la Patria)*, Artes Gráficas Postal Exprés, Melilla, 1940.
- GIL RUIZ, SEVERIANO, y MIGUEL GÓMEZ BERNARDI, *Melilla: Apuntes de su historia militar*, V Centenario de Melilla, Melilla, 1995.
- KENBIB, MOHAMMED, *Les protégés: Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohammed V, Rabat, 1996.
- MORALES, GABRIEL DE, *Efemérides de la Historia de Melilla (1497-1913)*, UNED, Melilla, 1995.
- STALLAERT, CHRISTIANE, *Etnogénesis y etnicidad: Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998.

Notas:

- ¹ Fragmento del Himno de la Ciudad de Melilla, *Estatuto de Autonomía de Melilla*, 14 de marzo de 1995, Melilla, V Centenario.
- ² La investigación se desarrolla en el marco de un proyecto comparativo sobre los «mestizajes», dentro del grupo Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas (AHCISP).
- ³ De habla rifeña (una variante de la lengua *tamazight*), al menos desde el segundo milenio aC, e islamizada, no sin pocas resistencias y sincretismos.
- ⁴ Crónica de Barranes, cronista de la Casa de Medina Sidonia, citada por Francisco Mir Berlanga, *Resumen de la historia de Melilla*, V Centenario, Melilla, p. 13.
- ⁵ Enrique Arques, «Moros de paz», *Revista de Tropas Coloniales*, n.º 4, abril 1925.
- ⁶ Para el uso de las fronteras coloniales en el norte de África, véase Josep Lluís Mateo Dieste, «Los darqawa de Tánger: Camaleonismo político y fronteras coloniales», *Les Tangerois: Revue d'Histoire Tangeroise*, n.º 4, 2002, pp. 4-19; y Alberto López Bargados, *Arenas coloniales: Los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2003.
- ⁷ Entrevista con Hassan Hajj Omar, Melilla, 24 mayo 1999.
- ⁸ En los pósters y folletos de Terra Omnium y otras asociaciones que convocan manifestaciones de protesta, se habla del «pueblo musulmán de Melilla»: «Por encima de razas y de creencias, todo buen MELILLENSE debe acompañar a los Musulmanes en su MANIFESTACION LEGAL CONTRA LA LEY DE EXTRANJERÍA» (Comisión Organizadora del Pueblo Musulmán, 1985).
- ⁹ La presencia de un concejal de origen rifeño en el ayuntamiento favoreció la creación en 1998 de un Museo Amazigh.
- ¹⁰ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres-Nueva York, 1983.
- ¹¹ Entrevista con el jefe de proyectos de la Sociedad V Centenario de Melilla, Melilla, 19 septiembre 1997.
- ¹² *Melilla: 500 años juntos*, V Centenario, Melilla, 1997, p. 12.
- ¹³ Francisco Mir Berlanga, *Melilla la desconocida: Historia de una ciudad española*, Melilla, 1990.
- ¹⁴ *Melilla: Puerta de cuatro culturas*, V Centenario, Melilla, 1996.
- ¹⁵ *Melilla: Puerta...*
- ¹⁶ Ignacio Velázquez Rivera (del Partido Popular), presidente de la Ciudad Autónoma de Melilla, en *Melilla: 500 años...*, p. 3.
- ¹⁷ En un espacio como Melilla, el militarismo y el patriotismo impregnan la vida cotidiana, de manera que los símbolos patrióticos españoles forman parte también del imaginario rifeño melillense. Muchos han encontrado una salida profesional en el ejército español o, paradójicamente, en la Legión, que pocos años atrás efectuaba salidas informales de «caza al moro».
- ¹⁸ Henk Driessen, *On the Spanish-Moroccan Frontier: A Study in Ritual Power and Ethnicity*, Smithsonian Institute Press, Oxford, 1992.
- ¹⁹ *El País*, 19 marzo 2000.

DUALISMO Y MESTIZAJE EN LA IDENTIDAD DE LOS MAYAS DE YUCATÁN

Manuel Gutiérrez Estévez
Universidad Complutense, Madrid

Una gran parte de la población rural que vive en la península de Yucatán utiliza, de manera más o menos indiferenciada, diversas tradiciones culturales; dos son las más fuertes: la de los mayas de la época posclásica y la española del período colonial. Ambas tradiciones se encuentran reunidas, aunque no mezcladas, en un único repertorio cultural que proporciona significado a la vida personal y colectiva de esta población. Las fronteras que diferencian estas dos tradiciones culturales son relevantes en la representación que se hacen de su identidad colectiva.

Mayas yucatecos es el nombre con que son designados en los estudios etnológicos. Se les adjudica así una identidad substantiva, la de *mayas*, que es espacial y temporalmente genérica y que solo se limita o precisa mediante la adjetivación regional de *yucatecos*. Así denominados, los *mayas yucatecos* parecen compartir lo característico de su cultura con los *mayas* de las Tierras Altas de Chiapas o con los *mayas* quichés de Guatemala, lo que puede ser aceptable, pero también con los *mayas* que construyeron Uxmal o gobernaron en Chichén Itzá, lo cual es más dudoso.

Ellos, por su parte, en la sociedad más amplia en la que están insertos, no reciben, ni se dan a sí mismos, el nombre con que los etnólogos los conocen. Los términos de *mestizo*, *macehual* o *mayero* son los que, en diversos contextos y con diferentes connotaciones, están consagrados por los usos sociales yucatecos.

El término de *mayero* es, quizá, el que tiene una mayor neutralidad valorativa y remite a aquel que tiene «la maya» como lengua materna. Quienes «saben hablar la maya» son llamados *mayeros*. El término *mayero* permite, claro está, diferenciar al que habla «la maya» del hablante de castellano, pero establece, además, otra distinción más importante con respecto al mecanismo

autoidentificatorio de la población indígena yucateca, la diferencia entre *mayero* y *maya*. El empleo de un término ad hoc para referirse, mediante el sufijo *-ero*, a un hablante de la lengua no es algo casual: es el resultado del interés por distinguir a los *mayeros* de los *mayas*. Estos últimos son los que vivieron en el pasado, los *antiguos*, los que construyeron los *cuyos* (los templos, pirámides o palacios de piedra), los que dejaron un testimonio visible de su existencia en la tierra yucateca y, como luego se verá, quienes intervienen, indirecta pero continuamente, en la vida cotidiana de los *mayeros*. Estos no se ven a sí mismos como *mayas*, no se nombran como tales y se esfuerzan por señalar las diferencias que los separan, a despecho de los etnólogos, que, invariablemente, los nombran como *mayas yucatecos*.

Los *mayeros*, por otra parte, saben, y este es un saber que opera explícitamente en su conciencia, que los *mayas* habitaron antes el mismo territorio de la península de Yucatán. Piensan que los *mayas antiguos* formaron parte de un mundo y de una humanidad anteriores que fueron destruidos por un diluvio. Estos hombres, que constituían la raza primitiva de Yucatán, eran enanos y construyeron grandes ciudades y templos, las actuales ruinas mayas; su trabajo fue hecho en la oscuridad, antes de que hubiera sol alguno, y, tan pronto como este apareció, se volvieron de piedra y son sus imágenes las que hoy se encuentran entre los restos de lo que fueron sus casas y ciudades. La primera época de los enanos se separa de la segunda por una inundación, en realidad un diluvio, que recibe el nombre de *Hayyogokab* ('agua sobre la tierra'). Por regla general, y quizá con la excepción de algunos grupos de Quintana Roo, los *mayeros* no creen tener una descendencia o filiación directa con respecto a los *mayas*, a quienes consideran «otros» e incomprensibles. La apariencia enigmática de su escritura y el no conocer una versión aceptable de la antigua función de sus ruinas influye en el distanciamiento conceptual y emotivo con que la generalidad de los *mayeros* se refiere a los *mayas*. Por ejemplo, uno de mis informantes se expresa así:

Los otros sí son mayas también, pero es diferente su idioma de ellos. Las letras que tienen las ruinas de Uxmal es la idioma de ellos, es otra forma de idioma, como entonces nosotros estamos hablando otra idioma. Lo que tuvo esa gente, pasaba que no formaron pueblos; o sea vecino por vecino y enfrente otros vecinos. No hubo. Ellos, donde les gustó hicieron su casita; pero de otra manera, de pura piedra, pura piedra, embutida están.

La imposibilidad de leer los jeroglíficos de los *mayas* lleva a deducir que usaban otra lengua (que no eran *mayeros*, pues) y, por otro lado, su poblamiento disperso («no formaron pueblos») unido a la creencia de que sus

casas estaban medio enterradas como aparecen hoy sus ruinas, hace que sean representados como muy diferentes, social y culturalmente.

Pero la diferencia principal se refiere a las creencias religiosas y, como consecuencia, al distinto saber y poder del pueblo antiguo y el moderno. La transformación religiosa, que sigue a la llegada de los españoles y la posterior conquista de Yucatán, es expresada en el *Chilam Balam* de Chumayel con estas palabras:

Once ahau es el nombre del Katún en que cesaron de nombrarse mayas. *Mayas cristianos* se nombraron todos, vasallos de los sucesores de San Pedro y de la Majestad del Rey.¹

Como dijo el profeta, «cesaron de nombrarse mayas»; su nombre es, ahora, el de *mayeros*, el de *mayas cristianos*. Los de antes eran grandes hechiceros. Así lo dice uno de mis informantes:

Hay veces que yo estoy encaprichándome de pensar. ¡Dios mío!, aquella época, aquella gente [maya], aquí hubo más sabios. ¿Cómo aprendieron? ¿Cómo conocieron tantas hierbas, que todas las hierbas son medicinas? ¿Cómo hicieron para llegar a saber qué puede curar toda clase de hierbas? Allí está duro [difícil de aprender]. Entonces, para aprender de ser yerbatero y ser hechicero, ¿cómo pudieron hacer para que aprendan? Pero Nuestro Señor Jehová arrasó con esa gente. Entonces, cuando después del diluvio se seca lo que hay, se quemó aquella tierra y aquel polvo se vino abajo y se quedó entre la tierra.

Los *mayas antiguos* fueron los primeros y más grandes yerbateros y hechiceros, pero, pese a su saber, fueron destruidos, mediante el diluvio, por Nuestro Señor Jehová. Pero no fueron muertos totalmente, ya que el polvo de su destrucción «se quedó entre la tierra». En las ruinas de las viejas ciudades y de los antiguos templos está el polvo de su poder. En las ruinas, como en un sueño, siguen viviendo ocultos los *mayas*, y solo vuelven a la existencia, plena, animada y visible, en la noche del Viernes Santo, cuando está muerto Jesús, el Señor de este Siglo, el que da su sentido a esta edad de los hombres. Cualquier *mayero* sabe que en las proximidades de los *cuyos*, de las ruinas, puede tener algún «espanto». Entre los seres que pueden aparecerse en el campo, figuran, con mucha frecuencia, unos hombrecillos de muy baja estatura, enredadores y algo malévolos, que son los llamados *aluxes*. El término *alux* parece proceder de la expresión *ah lox katob*, que el Diccionario de Motul traduce por «ydolatrías» y que puede, según distintos autores, entenderse por «las fuertes imágenes de barro»² o por «los barro de

los adoradores». ³

Los *h-men'ob*, los yerbateros o hechiceros, adquieren y ejercen su poder a través de la posesión de un pequeño cristal o piedra traslúcida (el *sastún*) que encuentran, como señal de su destino, en las proximidades de las ruinas o de los *cuyos*. En el *sastún*, el hechicero ve las aflicciones que padece su cliente, la causa que tienen y sus posibilidades de cura. El *sastún* es el «juguete» de los *aluxes*. Son los *aluxes* quienes entregan a un hombre el *sastún* y con ello le dan «el don» para convertirse en hechicero. Luego, durante numerosas noches, le inician, mientras sueña, en los numerosos secretos de su oficio. Los *aluxes* explican al futuro hechicero cuáles son los nombres y los poderes de los vientos, cómo hay que invocarlos, cuáles son los nombres de las enfermedades y males que causan, cuáles son las hierbas que curan. Los *aluxes* dan el poder y el saber al hechicero yucateco; el *sastún* representa en el ritual ese poder y ese saber.

El poder de las ruinas es el poder de los «antepasados» que las habitaron y el poder de los seres que residen secretamente en ellas. En las ruinas encuentran los *h-men'ob* el símbolo de su poder curativo, pero de las ruinas, también, surge un aire, un «mal viento», que causa graves males a quienes se acercan descuidadamente a ellas. El poder de curar y el de enfermar proceden de las ruinas. Porque la gran culebra que protege su autonomía es X-Kukicán, la serpiente con alas que al volar, durante la canícula, produce el remolino y extiende las enfermedades.

Los mayeros, a diferencia de los mayas, son cristianos, y la Cruz está presente por doquier, del mismo modo que la figura de Jesús, convertido en un héroe civilizador, protagoniza numerosos ejemplos o historias. Lo que sucederá en el inminente Juicio Final muestra bien el carácter dualista y no sincrético de sus representaciones. De una manera especialmente dramática, el dilema entre Jesús o Kukulcán se le va a plantear a cada hombre, a cada maya yucateco presente en «la justicia», que, sin tardar mucho, se hará en las viejas ruinas de Uxmal. A los «milperos» del común, el Anticristo (X-Kukicán, la serpiente con alas) les arrancará las uñas mientras les interroga sobre su doble lealtad:

A nosotros, inocentes, viene el Anticristo y te saca una uña:

–¿Quién es tu Dios?

–Nuestro Señor Jesucristo.

Te saca otra, otra, otra. Y no te niegas, sino que la primera palabra se lo estás corrigiendo. Después te quita las uñas de tus pies, preguntando:

–¿Quién es tu Dios?

Y tú sigues diciendo que Nuestro Señor Jesucristo es tu Dios. Te quita las veinte

uñas y, si no te arrepientes a decir: «Tú eres mi Dios», entonces te empuja. Nuestro Señor Jesucristo, que está al lado de san Pedro, le dice a él:

–Pedro, compone ese cuerpo que le echaron a perder.

Entonces, san Pedro recoge las uñas, te las va pegando. ¡Ya! Estás en la mano derecha de Nuestro Señor. Ya estás castigado, estás salvo, eres gente de Dios. Hay veces que no sabemos nosotros lo que decimos; muchos insultos. Si yo estoy insultando cualquiera palabra, no tengo a Dios en cuenta; estoy invertido a lo malo, no puedo entrar a los cielos. Por eso es el castigo que va a llevar; ésa es la falta que tiene que pagar con las uñas que nos quitan.

En el escenario de la ciudad de Kukulcán (sea en Chichén Itzá o sea en Uxmal), en la situación extrema del Juicio, el maya yucateco se ve obligado a pronunciarse respecto a unos términos que, en su vida cotidiana y secular, ha procurado no tener que plantearse como disyuntivos: Cristo y Kukulcán. En la vida cotidiana, los ha tratado en sus plegarias y rituales, incluso como complementarios, implorando protección, simultánea o alternativamente, a san Miguel (como patrón de los *chac'ob*, de los regadores) y a Kukulcán (como señor de los vientos, merced a los cuales el *h'men* puede curar las enfermedades). Ahora, en cambio, en el Juicio Final, solo uno de ellos puede ser reconocido como Dios, y el otro, necesariamente, ha de ser representado como su antagonista. ¿Cristo o Anticristo?, ¿Cristo o Kukulcán?: esta es la pregunta cuya respuesta no puede demorarse más. El «Juicio» es una prueba de lealtad, y de ella sale el hombre convertido, de manera inequívoca y sin ambigüedad, en «gente de Dios» o «gente del Anticristo», de Kukulcán.

La proclamación verbal de la identidad moral con Cristo se hará, en el Juicio Final, durante el transcurso de un proceso de descomposición del ser. Arrancándole las uñas, se rompe su relación con el antiguo orden temporal. Durante la prueba del Juicio Final, el maya yucateco será descompuesto progresivamente en sus veinte partes; será muerto metonímicamente veinte veces y, en cada una de sus muertes, va a negar a Kukulcán y a X-Kukicán, al garante posclásico de todo el sistema del tiempo y al albacea contemporáneo de la herencia maya. Después de haber muerto simbólicamente como *uinic*, renacerá como «gente de Dios»; la acción de san Pedro, emblema de la Iglesia, le constituirá con un ser unitario despojado ya de su dualidad, de su obligada doble lealtad a Cristo y Kukulcán. El pasado *maya*, con el Juicio Final, será convertido en un pasado perdido y dejará de ser, como hasta ahora, un pasado antagónicamente vivo en la cosmovisión y en el sistema ético de los *mayeros* cristianos.

Todos los actores de este drama, cósmico y cotidiano a la vez, son actores desconocidos históricamente, y *heterogéneos* entre sí. Ni Cristo es el mismo

que el conocido por los cristianos del Mediterráneo, ni Kukulcán es el que conocieron los antiguos mayas del posclásico. Pero permanecen, sin embargo, anclados imaginariamente en relación a sus respectivas tradiciones originarias. Cada uno de ellos, Cristo y Kukulcán o X-Kukicán, conserva en su perfil simbólico la señal emblemática de un tiempo distinto (presente o pasado), de un espacio dispar (el del pueblo actual o el de las ruinas), de un grupo étnico diferente (el de los *mayeros* o el de los *mayas*). La redefinición de ambas figuras, lo que suele ser llamado su «sincretismo», no les ha hecho perder su condición de signos étnicos correspondientes a grupos que son pensados por los *mayeros* como antagónicos en el proceso de construcción de su identidad. La tensión disyuntiva entre ambas figuras, Cristo y Kukulcán («¿quién es tu Dios?»), muestra, de hecho, que no hay «sincretismo», que no hay mezcla o confusión de contrarios en el sistema ético, sino que este es el escenario de una conflictividad étnica, diariamente evocada, que opone a los *mayeros* con los antiguos y desaparecidos *mayas*. Se trata de una conflictividad, de una tensión, que solo será disuelta en el final de este tiempo, el tiempo del cristianismo. Ya no será así después, cuando –conforme al conocido esquema temporal del joaquinismo– advenga el tiempo del Espíritu Santo.

Pero, mientras llega esa nueva edad del mundo, cada *mayero* de nuestro tiempo no puede negar alguna clase de adhesión a las dos figuras antagónicas representativas de la sucesión de las diversas edades. Es una estrategia ética que se configura como resultado de las múltiples decisiones individuales que buscan disminuir los riesgos. Al estar sometidos los *mayeros* a dos poderes en conflicto que implican lealtades excluyentes, cualquier cambio en la posición relativa de uno u otro de esos poderes tendría fatales consecuencias: o bien pierde efectividad el viejo poder de Kukulcán y de X-Kukicán (lo que significa aumento de las enfermedades o descontrol de las lluvias y, por tanto, pobreza), o bien disminuye la influencia de Jesús (lo que acarrea el incremento de la grosería y la falta de respeto y a su vez se traduce en más conflictos interpersonales y en más hechicería). Estas alternativas no son hipotéticas; la actual proliferación de grupos religiosos en competencia, es interpretada por los *mayeros*, no solo como un signo más de la inminencia apocalíptica, sino también como una causa de la desorganización social creciente, de la falta de respeto propia de estos tiempos (porque a pesar de que, de hecho, «los hermanos» evangélicos sean moralmente más estrictos que los católicos, han roto el consenso ritualista del pasado). Al abrir las compuertas del debate y la controversia religiosa, las iglesias protestantes han situado en el primer plano de la atención colectiva una cuestión que nadie quería plantearse hasta el día del Juicio Final: la cuestión del compromiso excluyente, de la adhesión íntima.

Ya no puede seguir posponiéndose hasta el último encuentro en Uxmal la pregunta sobre la fe personal; ya no basta el acomodo colonial al doble poder de Cristo y Kukulcán. El desafío de estas alternativas éticas «evangélicas» es profundamente incómodo porque impide el mantenimiento de la doble lealtad de los *mayeros*, esa doble lealtad tan sutil y trabajosamente elaborada durante siglos de sujeción y de malentendidos. Ahora, en el nuevo escenario del pluralismo religioso que se extiende por Yucatán, solo los *mayeros* más conservadores siguen insistiendo en el valor del respeto, en la importancia de mantener a los mayas antiguos en su papel ambiguo de aliados y de adversarios, negándose a transformarlos en antepasados gloriosos como se hace en cualquier nacionalismo étnico de moda.

A este modo de mezclar tradiciones de diverso origen y con distintos presupuestos conceptuales, a este modo de apropiarse y rehacer lo ajeno para fundirlo y confundirlo con lo propio, se le llama comúnmente así: *sincretismo*. Las connotaciones de táctica falaz y precaria que tiene el término se han mantenido en su aplicación a los pueblos amerindios, que parecen ser sincréticos en tanto que con disimulo, disfrazadamente, conservan creencias y prácticas paganas de tiempos antiguos. Adjetivándoles de *sincréticos* se les niega su condición de *auténticos* cristianos, lo que, en cambio e implícitamente, creen ser quienes utilizan el término.

El término *sincretismo* se utiliza como el calificativo, más o menos especializado, que identifica las religiones de las culturas mestizas. Y así, se convierten en términos coextensivos los de *mestizaje* y *sincretismo*. Como en el sincretismo, lo que caracteriza a lo mestizo es su mezcla, y esta mezcla se manifiesta en un continuo tal, que es difícil, si no imposible, aislar los elementos que entran en ella y su proporción en el conjunto general. De ahí la prolijidad expansiva de la terminología descriptiva de los mestizajes –que se manifiesta, durante el siglo XVIII, en las pinturas de castas (empezando, como es bien sabido, por las de mulato o zambo, hasta llegar a las denominadas *salto p'atrás* o *no te entiendo*). En el *continuum* de las variaciones fenotípicas mestizas, es imposible establecer líneas de demarcación que permitan taxonomías consistentes. De modo semejante, el sincretismo plantea a los usuarios del concepto el problema de la identificación: ¿son cristianos o son idólatras enmascarados? Metafóricamente: ¿son *no te entiendo* o *salto p'atrás*?

Lo característico, pues, del concepto de sincretismo es su atributo de *mezcla*. Sin mezcla, no se podría hablar de sincretismo; se podría hablar de *conversión* (esto es, de una adhesión sustancial al cristianismo) o de *contumacia*, una permanencia en las creencias y prácticas anteriores, calificadas durante siglos

como *idolátricas*. Lo que ha desafiado e impacientado la valoración moral de los cristianos es que surgiera algo que entendieron como *mezcla*, sospechando, además, que esta mezcla era solo apariencia o falsedad, disimulación de la idolatría antigua. Pareciera que, descartadas una y otra (la conversión y la contumacia), solo pudiera quedar, como posibilidad lógica, la de la mezcla o el sincretismo. Sin embargo, más ajustado a la etnografía, y más complejo, es sostener que son A y B, no una mezcla de A y B. Esto es, que los indígenas mexicanos, andinos u otros son cristianos, absolutamente cristianos (aunque no sean iguales que los cristianos romanos), y que son, a la vez y también absolutamente, otra cosa distinta y, desde cierto punto de vista, incompatible: son mayas o chortís o aymaras (aunque también lo sean de forma muy distinta a cómo en el pasado fueron mayas o chortís o aymaras).

Quienes estaban más próximos a la cura de las almas indias sabían bien que no se trataba tanto de mezcla o sincretismo sino que había que hablar más propiamente de *añadidos cristianos*, de una expansión del repertorio mítico-ritual de los amerindios. Recuérdese, en este sentido, el término nahuatl de *nepantla* y su posible derivado *nepantlismo*⁴ como algo bien distinto al sincretismo. Como es bien sabido, el uso del término procede de fray Diego Durán:

Reprendiendo yo a un indio de ciertas cosas... y así riñéndole el mal que había hecho, me respondió: «Padre, no te espantes pues todavía estamos *nepantla*». Y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir *estar en medio*, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no están aún bien arraigados en la fe, que no me espantase la manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio. Y esto quiso decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros.⁵

Las expresiones de Durán son muy útiles para nuestra reflexión actual. Lo que ofende a Durán es esa aparente neutralidad que permite a su interlocutor declarar que puede creer en Dios y, a la vez, acudir a las antiguas costumbres y ritos. Pero ¿se trata de neutralidad? ¿Es cierto que estaban o están neutros? ¿No habría sido más correcto aceptar, aunque desafíe nuestro sentido común, que se trata de «acudir juntamente» –como el mismo Durán dice– a dos repertorios distintos de creencias y de rituales? Aunque a él, pero no a los indios, los «ritos del demonio» y la fe cristiana le parezcan contradictorios e incompatibles.

Eso es lo que dice también Jacinto de la Serna («venerando juntamente»),

cuando escribe en 1656 su *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, y en el que su capítulo tercero, sobre «Disimulación de ceremonias y ritos idolátricos», empieza así:

Para mejor dissimular su engaño, y ponçoña, la doran, mezclando sus ritos, y ceremonias idolatricas con cosas buenas, y sanctas, juntando la luz con las tinieblas á Christo con belial, reverenciado á Christo Señor Nuestro, y á su sanctissima Madre, y á los sanctos (a quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente á sus idolos.⁶

Pensemos un momento en esta última frase: «reverenciando... a los sanctos (a quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente á sus idolos». Lo que Jacinto de la Serna señala es el efecto asombroso de la relación que los indios establecen entre dos sistemas que consideran igualmente politeístas: uno, el cristianismo, con un politeísmo vergonzante, que se niega a sí mismo con tal carácter y se presenta como monoteísmo, pero sin serlo; el otro, incontestable y evidente. La relación entre ambos es una relación de agregación, pero no de mezcla. Esto es, a los antiguos ídolos se les añaden los nuevos santos y figuras de poder para reverenciar juntamente a todos ellos. Como dice el mismo de la Serna al final del apartado que dedica a describir los conjuros contra nubes y tempestades: «Mezclan las cosas divinas, y de nuestra sagrada Religion con los abusos y torpezas de sus idolatrías, teniendo por cierto, que uno y otro se puede usar, y uno y otro es necessario». Pero esta componenda pragmática no es legítima para un verdadero cristiano, y de la Serna nos dice: «Desdichado de aquel que quiere entrar por dos caminos, y por dos caminos andar, que es obrar uno, y conocer otro: así estos miserables indios en el estado, que hoy están, quieren parecer Christianos siendo idolatras, pareciendoles, que lo uno, y lo otro pueden estar junto».

La negativa a tal arreglo procede, a mi parecer, de tres principales factores: en primer lugar, como resulta obvio, por las mismas ideas cristianas sobre la naturaleza de la verdad, el error o la mentira como mutuamente excluyentes (lo que no solo tiene una dimensión moral, sino, sobre todo, una formulación filosófica y, en este sentido, característicamente occidental); en segundo lugar, por cuanto la declaración monoteísta del cristianismo es impugnada cuando el cristianismo es tratado por los indios como si fuera un nuevo politeísmo proveedor de nuevos dioses (y la cuestión no era solamente un problema de evangelización, porque esa disputa estuvo avivando los conflictos sangrientos en Europa durante el siglo XVI por las acusaciones de los reformados a los

papistas como idólatras y politeístas); podría decirse que las prácticas ceremoniales indias anulaban la sutil coartada teológica de la distinción entre el culto de *latría* y el de *dulía*.⁷ Y en tercer lugar, la agregación de los dioses cristianos al panteón amerindio cuestiona la sinceridad de la conversión como algo personal, tal como se estaba entendiendo desde finales del siglo xv.⁸ La fe (acompañada y atestiguada por las obras) era una cuestión personal (y no de conveniencia social) y, por tanto, si los indios decían tener fe habían de ser coherentes con esa declaración y, en caso contrario, mostraban su naturaleza falsa y mentirosa.

Nosotros, aunque no sintamos la ofensa moral o religiosa que sintieron Durán o De la Serna, sí sentimos impugnada nuestra inteligencia lógica, y nuestras convenciones académicas, cuando escuchamos que pueden mantenerse, simultáneamente y de modo no provisional, creencias y prácticas contradictorias.

Pero no nos basta con decir que los elementos incorporados son «contradictorios», porque, precisamente, lo que muestran estas culturas es que lo contradictorio no se corresponde con lo incompatible. Eso es lo que, a mi parecer, hay que explicar: la doble o la triple lealtad (que toma la apariencia de deslealtad o de indiferencia ecléctica) y la presencia contigua en una misma configuración cultural de elementos que, siendo contradictorios desde el punto de vista de nuestra lógica, son tratados por los propios actores sociales como no disyuntivos, como alternamente preferenciales según el contexto o como meramente acumulativos.

Cornejo Polar dice algo que para nosotros es etnográficamente obvio: que el migrante no siempre «está especialmente dispuesto a sintetizar las distintas estancias de su itinerario, aunque –como es claro– le sea imposible mantenerlas encapsuladas y sin comunicación entre sí». Cornejo advierte que la oscilación entre la identidad de origen y la de destino a veces lleva al migrante a hablar «con espontaneidad desde varios lugares»,⁹ sin mezclarlos, como provinciano y como limeño, como hablante de quechua y de español. En ocasiones, decía Cornejo, se pasan metonímica o metafóricamente elementos de un discurso a otro. En otros casos, el sujeto acepta descentrarse de su historia y desempeña varios papeles «incompatibles y contradictorios de un modo *no* dialéctico»: «El allá y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y –hasta si se quiere, exagerando las cosas– esquizofrénicas».¹⁰

Estas consideraciones nos conducen a un concepto de *hibridismo* que no tiene nada de fusión y, por tanto, tampoco relación con el concepto de *sincretismo*. Nos conduce a una versión diferente de *hibridación*: la de Bajtín.

Según la exposición de Rita de Grandis,¹¹ el discurso novelístico para Bajtín es un lugar *híbrido*, donde muchas voces desestabilizan la lengua unitaria y autoritativa o autorial. La novela (y creo yo que se podría decir lo mismo de la cultura indígena) se constituye como un espacio conflictivo de interacción de dos o más voces, o conciencias. La condición o el *locus* dentro del cual el dialogismo en tanto que proceso ocurre se denomina *heteroglosia*, 'lugar de voces en oposición'. La noción de dialogismo da cuenta de la existencia de una zona fronteriza entre espacios socioculturales y sociolingüísticos diversos, y cuyas delimitaciones y modalidades específicas de articulación histórica y literaria constituyen precisamente el objeto central del «principio dialógico bajtiniano». Por otro lado, la noción de *frontera*, asociada por Bajtín con la de *diálogo*, hace que el crítico (o el etnólogo) deba ubicarse respecto de los espacios, los tiempos y los movimientos involucrados en las diferencias inherentes a la heterogeneidad cultural, el plurilingüismo o la heteroglosia.

La ayuda que el modelo bajtiniano pueda prestarnos pasa, en mi opinión, y con esto ya termino, por discutir dos cuestiones: tomar la perspectiva, no del creador, sino del receptor –lo que, en nuestro caso, significa la de los usuarios de una determinada cultura– y, en segundo lugar, discutir la analogía entre cultura y texto que justifica tácitamente el uso de las categorías bajtinianas.

Tomar la perspectiva del receptor significa disponerse a evitar preguntas acerca de la identidad bajo cualquiera de sus formulaciones (incluyendo las que se refieren a identidades plurales y a identidades negociadas). Preguntar(se) por la identidad es adoptar modos de pensar característicos de nuestra cultura, que ha creado una disciplina, la metafísica, para indagar sobre el ser. Pero tomar la perspectiva del receptor también significa evitar la categoría de contradicción, por cuanto esta solo tiene sentido a partir de la primacía del principio lógico de identidad y no contradicción. En definitiva, adoptar la perspectiva del receptor implica tomar la mayor distancia posible respecto al monoteísmo, no solo en su específica formulación religiosa, sino en sus conexiones epistemológicas.

Y discutir los límites de la analogía entre texto y cultura resulta obligado al considerar el grado mayor o menor de la articulación interna entre los elementos de una determinada «enciclopedia» cultural. Porque un texto, una novela por ejemplo, incluso vista a lo Bajtín, tiene un «programa narrativo»: su polifonía no la anula como obra, esto es, como unidad articulada. Ahora bien, nuestro modo de recapacitar sobre la etnografía amerindia nos lleva, más allá de la polifonía, a sospechar la presencia de un grado importante de inarticulación. Diríamos que nos conduce ante diversos «programas narrativos» superpuestos. Como si se tratara de un hipertexto formado por agregación

de párrafos procedentes de textos previos. Algo parecido, también, a un *cadavre exquis*, a un «cadáver exquisito» de los que generaban lúdicamente los surrealistas. Ante esta clase de obras, ante esta clase de culturas (y todas lo son en mayor o menor medida), la crítica literaria bajtiniana también se queda corta.¹²

Notas:

¹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, trad. de A. Mediz Bolio, UNAM, México, 1979, p. 139.

² D. G. Brinton, *El folklore de Yucatán*, Mérida (México), [1883] 1976, p. 31.

³ A. Barrera Vázquez, «Nuevas notas a *El folklore de Yucatán* de D. G. Brinton», Mérida (México), 1976, pp. 46-47.

⁴ Miguel León-Portilla, «Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual», en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. XI, 1974, pp. 24-25; el autor comenta esta misma cita de Durán y ve en ella el esbozo de una teoría de *nepantlismo* cultural, «quedarse en medio, ofuscado lo antiguo y no asimilado lo nuevo».

⁵ Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols., Porrúa, México, [1570] 1967, tomo I, p. 237.

⁶ Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. de Francisco del Paso y Troncoso, Fuente Cultural de la Librería Navarro, México, [1656] 1953, tomo I, pp. 39-368; cap. 3: «Disimulación de ceremonias y ritos idolátricos».

⁷ Dice De la Serna en el mencionado *Tratado de las idolatrías*: «... es formal y verdadera idolatría, oponiéndose tan de veras á la veneracion, y culto diuino, que á Dios Nuestro Señor se debe, que quitandolo de su diuina, y soberana Magestad, lo ponen en los palos, en las piedras, y en falsos y fingidos Dioses».

⁸ El principio contrario *cuius regio, eius religio* (Paz de Augsburg de 1555) no había sido si no una negociación con los príncipes alemanes, que contradecía aspectos importantes (los mártires y la concepción paulina de conversión) de la propia historia del cristianismo.

⁹ Antonio Cornejo Polar, «Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno», *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, n.º 176-177, 1996.

¹⁰ Aunque no es exagerado usar el término de *esquizofrenia*. Hace bastantes años, lo utilizó Francesco Pelizzi para referirse a la identidad cultural en Chiapas; en Francesco Pelizzi, «Misioneros y cargos: Notas sobre identidad y aculturación en los Altos de Chiapas», *América Indígena*, vol. XLII, n.º 1, 1982, pp. 7-33; Antonio Cornejo Polar, «Una heterogeneidad...», p. 841, citado en Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990, ed. 2002, p. IX.

¹¹ Rita de Grandis, «Incursiones en torno a hibridación: Una propuesta para discusión: De la mediación lingüística de Bajtín a la mediación simbólica de García Canclini», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, n.º 46, 1996, pp. 37-52.

¹² Véase a este respecto las sugerencias de Luciani sobre el concepto de personalidad fractal como una aproximación para entender el concepto amerindio de persona: José Antonio Nelly Luciani, «Fractalidade e troca de perspectivas», *Mana*, vol. 7, n.º 2, 2001, pp. 95-132.

¿ES POSIBLE EL MESTIZAJE SIN HUMANIDAD? A PROPÓSITO DE LAS DIFERENCIAS ONTOLÓGICAS EN LA AMAZONIA INDÍGENA

Alexandre Surrallés

Laboratoire d'Anthropologie Sociale
Centre National de la Recherche Scientifique

Este texto se pregunta si toda colectividad social supone la existencia de las nociones de frontera y mestizaje, al menos en el sentido corriente en que las definimos. Más concretamente, me gustaría analizar cómo una sociedad indígena amazónica, denominada *candoshi*¹ y situada al norte del Perú, bastante aislada y relativamente autónoma, supone la frontera y concibe el mestizaje. La pregunta puede parecer extraña, ya que cualquiera que conozca la región amazónica donde se encuentran los *candoshi* constata que en ella cohabitan diferentes grupos indígenas separados entre sí por espacios territoriales que podrían denominarse *fronteras étnicas*. Existen además, entre estos grupos étnicos, intercambios matrimoniales que originan espacios de mestizaje. En la misma zona se encuentran también poblaciones hispanohablantes, llamadas *mestizas* en el castellano local, que son el resultado de varios siglos de contacto entre poblaciones de origen europeo y el sustrato amerindio. Sin embargo, la antropología pretende ante todo traducir el punto de vista expresado por las colectividades en las que se interesa. Este punto de vista puede estar de acuerdo con el de un analista exterior y coincidir totalmente o en parte con esta descripción sucinta que he hecho del mosaico social del norte amazónico del Perú. Puede ser también que los *candoshi* tengan otra perspectiva de su horizonte social que poco o nada tenga que ver con nociones tales como las de *frontera* y *mestizaje*. Esta perspectiva *candoshi* es la que me gustaría describir aquí, para concluir con una reflexión de índole general que el conjunto del análisis me suscita.

Lo primero que se puede decir es que a los *candoshi* no parece preocuparles lo más mínimo el mestizaje llamado *biológico*, ya que, a pesar de su aislamiento aparente, se trata de una sociedad muy heterogénea. Sorprende, efectivamente, que grupos que incluso eluden el contacto con foráneos, y que

viven en cabeceras de ríos de acceso casi imposible para un extraño, presentan una fisonomía a veces muy poco amerindia. Cuentan que, a principios de siglo xx, sus abuelos asaltaban las expediciones de extracción del caucho cuando estas atravesaban sus territorios, matando a los adultos y adoptando a los niños y niñas sobrevivientes, los cuales, al llegar a la pubertad, pasaban a formar parte de los intercambios de alianza matrimonial.

La pregunta de si conciben el mestizaje cultural, y por lo tanto la noción paralela de *frontera étnica* (el mestizaje supone una frontera étnica), es mas complicada de responder. En cualquier caso, su respuesta debe pasar necesariamente por examinar la tipología de entidades que forman parte del mundo y decidir cuáles de ellas son consideradas personas, dignas por lo tanto de acceder al espacio social. Esta operación de descripción de la ontología candoshi es previa y necesaria para abordar después el universo de las relaciones que se establecen entre los seres sociales y preguntarse si estas relaciones sociales pueden o no admitir la idea de frontera y mestizaje.

La noción central de la definición candoshi de *persona* es la noción de corazón, *magish* en la lengua local. Los candoshi afirman sin ambigüedad que ven con el corazón. Incluso en los sueños dicen ver con el corazón. *Magish* es también el punto de convergencia de los diferentes elementos que forman la persona, y esto por una razón simple: el corazón no solo precede a la embriogénesis, sino que impulsa el proceso de desarrollo, tanto físico como social, de esta. Así, los dos componentes más importantes de la persona, el *vanotsi*, que se podría traducir por 'cuerpo' pero que hace referencia a la sustancia que lo compone, y el *vani*, concepto traducido por 'alma' por los misioneros pero que hace referencia en realidad a la intencionalidad que anima a la persona y da forma a su cuerpo, interaccionan a través del corazón.

Los principios que conforman la persona: *vanotsi*, *vani* y el corazón, *magish*, no son atributos exclusivos de la persona humana. Animales, pero también vegetales, fenómenos meteorológicos, espíritus... pueden poseer estos principios, hecho que demuestra que para los candoshi no existe una definición que establezca un límite ontológico a la noción de *persona*. En todo caso, esta no es la definición de humanidad universal propia del pensamiento occidental, que incluye exclusivamente a los miembros de la especie humana. En realidad, la diferencia de especies, o, mejor dicho, la diferencia morfológica de cuerpos, no es el signo de una diferencia de esencia sino de una distinta intensidad intencional, es decir, una diferencia en la capacidad de percibir y de actuar. Las facultades afectivas y las disposiciones para la acción hacen que un cuerpo adquiera una determinada forma. Para

los candoshi, esta diferencia se expresa por la fuerza de imponerse, por la preponderancia que muestra un ser: los signos corporales pueden ser la posesión de dentadura u otro órgano potencialmente agresivo, como cuernos, uñas, lancetas, etcétera. La jerarquía de esta sociedad heteróclita de humanos y no humanos está encabezada por el jaguar. Entre los humanos, los grandes guerreros son los que mayor aptitud tienen. Estos seres preeminentes son los que poseen el corazón más grande, el cual les otorga capacidades superiores de interacción en el mundo, moldeando un cuerpo acorde a estas facultades sensibles mayores.

Todas estas formas de vida, incluso las más lejanas, llevan una vida social similar a la de los candoshi. Esto no debería extrañarnos, habituados como estamos al discurso naturalista, en el que la etología de los animales nos es útil por mostrarnos los fundamentos naturales de la sociedad humana. Para mis anfitriones, por el contrario, la idea de vida social se basa en los principios que gobiernan a los humanos, pero también a los animales. Así, todas las especies respetan, al menos, los dos grandes principios de la organización social: la autoridad de un «gran hombre» y la exogamia. Esta es la razón por la cual la mayoría de las colectividades de no humanos tienen un jefe de guerra. En el caso de algunos primates, puede ser el macho dominante de una banda; en otros casos, el jefe pertenece a otra especie, estableciendo así una relación de simbiosis social interespecífica, como es el caso de algunos pájaros. El caracara *madaaro* (*Daptrius americanus*) es el jefe de los pájaros, porque, cuando él canta, todos los animales se ponen a cantar. Del mismo modo, los animales suelen respetar la prohibición del incesto, aunque haya excepciones notables. Al mono *zallizi* (*Alouatta seniculus*), de apariencia semejante a la del hombre, se le considera, no obstante, el prototipo de la inhumanidad, debido esencialmente a sus costumbres sexuales, que no respetan esta regla elemental de la vida social. Pero, como estas costumbres no son del todo extrañas a los hombres, el nombre de esta especie de primate sirve para referirse, de modo peyorativo, a los humanos que caen a veces en conductas incestuosas.

Los animales no son los únicos que están sujetos a las reglas de la organización social. Podríamos decir lo mismo de los vegetales: los árboles de gran tamaño, tales como el *sibona* (*Ceiba petandra*), parecen gobernar toda la biomasa que los rodea. La vida de los astros está igualmente regulada por las leyes de la vida colectiva. En resumen, la subjetividad y la sociabilidad no se encierran en los límites étnicos o en los de la humanidad, sino que son en realidad unas nociones extensibles al infinito. El *continuum* de consustancialidad que engloba a todos los seres del cosmos en una vasta

comunidad ontológica conlleva una similitud general en las formas de vida colectiva. La cosmología candoshi, por utilizar las categorías de la vida social para dar sentido a las interacciones de las entidades del entorno y por considerar que otras entidades no humanas comparten con los humanos las características propias de la persona, constituye un buen ejemplo de cosmología animista, en la acepción de este concepto recientemente propuesta.²

Una aclaración: si el animismo candoshi abarca un campo fenoménico universal, la noción de *vani* se refiere a una noción no categórica sino gradual que concierne en su nivel más alto de intensidad a un número más restringido de seres debido a las diferencias en la calidad de la relación. Con la mayoría de los elementos del cosmos, como los astros, los ríos, los lagos, los vegetales y una parte de los animales, la comunicación es bastante pobre: desde luego, su condición de seres animados se revela por señales o presagios, de los que ciertos hombres son intérpretes expertos. Pero probablemente estos mensajes son involuntarios y no se dirigen a nadie en especial. La ineptitud para la comunicación directa se debe sobre todo al hecho de que estos elementos del cosmos no son capaces de entender el discurso que les dirigen los hombres. En cambio, con algunas especies de animales y con otros espíritus, la comunicación puede ser bilateral. Se les puede interpelar, pueden oír e incluso responder. Es por esta razón que tienen un *vani* intenso, o al revés: por tener un *vani* más intenso, pueden comunicar.

En todo caso, establecer una relación con estos seres es más fácil en algunos contextos. Por ejemplo, en los sueños o en los trances provocados por la ingestión de tabaco o de diferentes alucinógenos en una situación ritual, los impetrantes son capaces de establecer una comunicación con otras entidades. Es así cómo se reinstaura temporalmente el estado de cosas de los tiempos míticos, estado anterior a las perturbaciones que han producido la actual diferenciación de las especies y su relativo aislamiento. Un concepto designa de manera genérica el conjunto de todos los seres capaces de comunicarse: *tpoots*, seres que poseen un *vani* intenso que permite una relación intersubjetiva con los candoshi. Sin embargo, esto no quiere decir que estas entidades hablen la lengua candoshi. Cuando estas interacciones se establecen, hay comunicación, pero esta discurre más bien a través de un encuentro de gran intensidad emocional, extremadamente significativo, aunque sin la utilización necesaria del lenguaje proposicional habitual en las conversaciones entre hablantes candoshi.

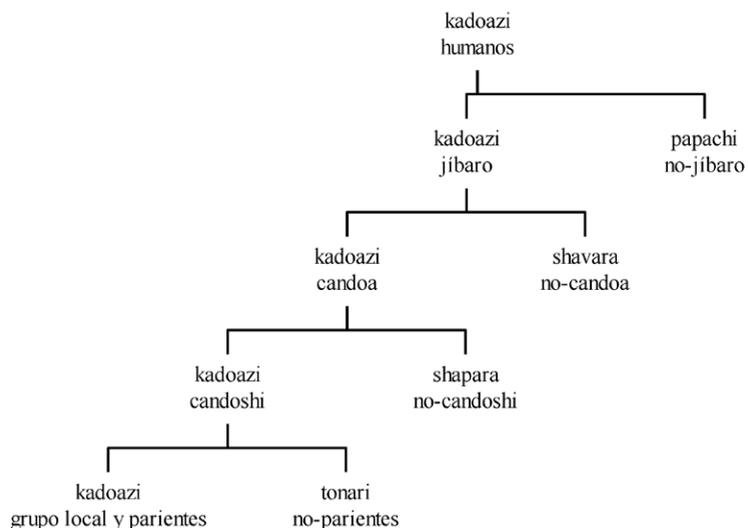
La pregunta que surge entonces es: ¿cuál es el estatus del lenguaje articulado en este mundo de comunicación no proposicional? La respuesta a esta cuestión pasa por analizar más detalladamente un subconjunto dentro de la categoría

general de los *tpoots*, el de las personas «de referencia», es decir, los candoshi, ya que lo propio de estos es hablar la lengua candoshi. En la mayoría de las situaciones comunicativas, los candoshi se autodenominan *kadoazi*, término del que proviene evidentemente el etnónimo empleado en este trabajo. *Kadoazi* designa también una especie de loro (*Amazonia ochrocephala*) de cara amarilla. *Kadoazi* es además un nombre de la onomástica, y es posible que el etnónimo tenga su origen en el nombre de un Gran Hombre antiguo, igual que en la actualidad los grupos locales toman el nombre del jefe. Si bien *kadoazi* se emplea como sinónimo de 'ser humano', los indígenas de la mayoría de los grupos étnicos, los blancos y los mestizos, no están incluidos dentro de esta categoría. A falta de una definición de la humanidad universal, que no tiene sentido para mis anfitriones, estos se representan la condición humana desde el punto de vista de su propia experiencia relativa de la humanidad. Por consiguiente, *kadoazi* se refiere en primer lugar a los propios candoshi, y su traducción más exacta podría ser una forma pronominal: 'nosotros y los seres como nosotros'. Desde luego, esta definición tautológica no es satisfactoria, pero permite poner de relieve el carácter eminentemente no sustancialista de la noción de identidad candoshi.

De hecho, *kadoazi* en la acepción de 'ser humano', es un significante polisémico que varía según la posición del hablante y la situación comunicativa. Así, por ejemplo, *kadoazi* no significa lo mismo en una conversación entre individuos candoshi que en un diálogo entre un candoshi y un achuar. Estos sentidos diferentes, que son cuatro, se entienden por contraste con otros términos de la denominación colectiva, en una relación de identidad/alteridad. Como estos significados se engloban los unos a los otros según la extensión del campo social que abarquen, pueden ser presentados jerárquicamente de forma que el campo semántico de un nivel está integrado por el nivel de significación superior (ver figura 1). En el nivel más bajo, el término *kadoazi* se refiere solamente a la comunidad de parientes en sentido amplio. En este contexto, *nosotros* hace referencia a un conjunto de individuos que mantienen una relación doble de consustancialidad parental y de proximidad de residencia: 'nosotros y nuestros parientes'. En general, el hablante incluye a toda la población con la cual tiene lazos de parentesco múltiples (por vía consanguínea o de afinidad, directa o indirecta) y que se refuerzan periódicamente por visitas protocolarias, trabajos colectivos y, en resumen, por todo lo que supone compartir un destino existencial. La traducción espacial de este grupo egocentrado, cuyos límites son muy vagos, corresponde al conjunto de unidades de residencia establecidas a lo largo de un río. En este contexto, *kadoazi* se opone al término *tonari*, que,

como *kadoazi*, tiene varios sentidos: afín potencial, indígena desconocido, enemigo... *Tonari* designa a todos los candoshi menos los que pertenecen al grupo del hablante; es decir, alude al 'otro en nosotros mismos'.

Figura 1: Sistema candoshi de denominación colectiva



Un segundo significado, más englobante que el anterior, es el uso de *kadoazi* como sinónimo de 'grupo étnico'. El sentimiento subjetivo de pertenencia a un grupo constituye, según parece, el fundamento sociológico de este segundo sentido. Pero el propio sentimiento está construido, por oposición a los grupos étnicos vecinos, sobre el recuerdo de una larga historia de enfrentamientos bélicos. En este contexto, *kadoazi* se opone en primer lugar a *shapara*, etnónimo empleado por los candoshi para designar a la etnia shapra. Los shapra, principales enemigos en la guerra y antaño víctimas en las expediciones de caza de cabezas, pueden ser considerados como el *alter ego* de los candoshi; se autodenominan de la misma forma, *kadoazi*, pero conservan su etnónimo cuando se tienen que distinguir de ellos. Aparte del shapra y del candoshi, en ningún otro dialecto de la región se utiliza este término como autodenominación.

Entre los candoshi y los shapra no existen diferencias apreciables en la cultura material, las actitudes, la fisonomía, el parentesco o la organización social. Las diferencias lingüísticas, aunque destacadas constantemente en el discurso identitario, son de orden dialectal y permiten una inteligibilidad

mutua total. De hecho, estas diferencias son parecidas a las que hemos identificado entre los diferentes dialectos candoshi. Por ejemplo, el habla de los candoshi de Chapuli se parece más al dialecto shapra que al dialecto de los candoshi del Alto Nucuray o del Bajo Menchari, muy influido por el quechua. Por otra parte, la permeabilidad social entre los dos grupos es muy grande, tal como lo demuestra el gran número de alianzas y vínculos de parentesco en la frontera de las dos etnias. Del mismo modo, la localización territorial no es un factor determinante para definir el límite interétnico. Aunque los shapra ocupan mayoritariamente los ríos orientales afluentes del Morona y los candoshi habitan en los afluentes del Pastaza (por lo tanto, en dos cuencas distintas), encontramos comunidades que se identifican como shapra en el Alto Chapuli, un afluente del Pastaza. Además, esta discriminación espacial relativa es bastante reciente. La historia oral ofrece abundantes ejemplos de que hubo una gran movilidad en el pasado, y hay relatos que mencionan la presencia de poblaciones shapra en el Nucuray hace unos sesenta años.

Pese a todo ello, los habitantes de las zonas fronterizas muestran un gran apego a su identidad étnica, la cual se manifiesta en el curso de conflictos provocados por acusaciones xenófobas relacionadas con los límites territoriales y los derechos de establecimiento. Estos conflictos, debidos a la legislación peruana que delimita arbitrariamente los espacios dentro de las regiones indígenas, son bastante recientes, pero reflejan, según parece, aversiones más antiguas y más abstractas. Si bien en principio un individuo no tiene dudas en lo que se refiere a su propia pertenencia étnica (shapra o candoshi), puede ocurrir que esta sea discutida por otros individuos según sus convicciones, simpatías o intereses. Para evaluar y decidir la identidad étnica de alguien, incluso al margen de su opinión personal, se pone en juego un abanico vasto y cambiante de argumentos que se invocan o se ignoran, tales como la variación dialectal, la filiación de parentesco o el territorio ocupado por los antepasados. Ninguno de estos argumentos parece ser más determinante que los demás.

El tercer significado de la polisemia ya ha sido mencionado: se refiere al conjunto formado por los candoshi y los shapra. Este sentido de *kadoazi* es el más legítimo (por decirlo así), si se tiene en cuenta el hecho de que, en todas las variedades dialectales del candoa que existen en el momento actual, se emplea como autodenominación: los candoshi y los shapra lo emplean para designar el conjunto compuesto por ellos mismos y también como adjetivo para especificar las particularidades de una forma de vida. Por ejemplo, se emplea para calificar las casas, los féretros, la cerámica y todo lo que distingue a este grupo de los demás grupos sociales. No obstante, *kadoazi* como adjetivo

conserva además un valor relativo en relación con el cuarto y último sentido de este término, que se utiliza también para referirse al conjunto jíbaro, umbral jerárquico superior que integra los campos semánticos de todos los demás. El hecho de compartir las instituciones culturales más fundamentales, una cultura material similar, una vecindad secular y el conocimiento recíproco de la lengua en las regiones fronterizas (debido al raptó sistemático y mutuo de las mujeres) hace que el sentimiento de pertenencia a una identidad común, desde luego bastante vago, sea compartido por los diferentes grupos étnicos del conjunto jíbaro-candoa. Así, *pangoosi kandoazimashi*, es decir, 'casa de forma candoshi', hace referencia a las viviendas características de los candoshi y de los shapra, pero, en algunos contextos, puede designar la casa de los jíbaro por oposición a la casa típica de los llamados *mestizos*.

Hay, no obstante, una excepción en el empleo de *kadoazi* como adjetivo: la expresión *kadoazi koko*, que significa 'lengua candoa o candoshi' o, literalmente, 'boca candoshi', se aplica exclusivamente a la lengua jíbaro-candoa y nunca a la lengua jíbaro o a sus dialectos. Hay dos motivos para saber que no se trata de una casualidad. En primer lugar, la falta de inteligibilidad entre los que hablan jíbaro-candoa y los que hablan jíbaro-shuar hace que todos ellos reconozcan un parentesco, pero menos estrecho que entre los dialectos de cada uno de los dos grupos lingüísticos. En segundo lugar, el hecho de que los shapra y los candoshi compartan una identidad común se basa en el criterio de comunidad de lenguaje. *Kadoazi* es el que habla la lengua candoshi, y los que hablan esta lengua son los candoshi y los shapra.

El compartir una comunidad de lenguaje se demuestra en el dominio de diferentes retóricas. Desde el punto de vista de la identidad, la más importante es la que constituyen los diálogos ceremoniales de bienvenida. La hostilidad endémica que preside las relaciones entre grupos locales no impide que se realicen regularmente visitas, cuya finalidad es precisamente romper el cerco de desconfianza reinante para establecer vínculos amistosos y, si las circunstancias lo permiten, alianzas matrimoniales. Dada la incertidumbre que rodea las visitas, estas comienzan por una ceremonia de saludo particularmente formal, extensa en duración y de una gran intensidad. En lengua candoshi, esta ceremonia se llama *tasánomaama*, forma verbal que se puede traducir por 'estar cara a cara'. El análisis de esta ceremonia no lo haré aquí.³ Solo diré que, una vez hechos los saludos, se disipa la fuerte tensión inherente a todo encuentro de ese tipo. Hay que pensar que cada familia vive en un aislamiento considerable, que las distancias son enormes y difíciles de recorrer, que la densidad de población es baja y que, por si todo esto fuera poco, un desconocido es un enemigo potencial en una sociedad a menudo

sumida en ciclos de *vendetta* interminables. Lo que sucede en esta ceremonia es simplemente que se manifiesta alto y claro la pertenencia a la categoría de personas candoshi por la maestría en el hablar la lengua candoshi que significa el participar en estos cantos ceremoniales, considerados como la cima de la retórica en esta lengua. La intensidad inicial y de alto riesgo del primer contacto entre extraños se disipa progresivamente gracias a la extensión de la ceremonia, de manera que, al final, se instala un clima de distensión que permite el inicio de la fiesta de bienvenida y los contactos informales donde se negociarían las alianzas entre familias y otros temas importantes.

En definitiva, y para responder a la pregunta sobre el estatus del lenguaje articulado formulada anteriormente, se puede afirmar que, si la sociedad es este conjunto que engloba unas entidades más allá de la comunidad de humanos hablantes, la civilidad está determinada por la capacidad de hablar. Ahora bien, al igual que no existe una idea de humanidad universal, aquí tampoco se trata de hablar el lenguaje en abstracto, lo cual está considerado por las ciencias humanas como la característica definitoria de lo humano. Se trata, en realidad, de hablar la lengua candoshi y solo esta. Hablar una lengua ininteligible es lo mismo que hablar la lengua que los animales pueden hablar, igualmente ininteligible al fin y al cabo. Además, el dominio de la lengua candoshi permite no solo entenderse a nivel de una comunicación articulada y proposicional, sino también poder participar en los diálogos rituales de bienvenida que existen para reconocer a los candoshi en este vasto universo social de personas humanas y no humanas.

Para terminar, una reflexión sobre las consecuencias éticas y políticas de los análisis precedentes. Los administradores de las sociedades modernas occidentales, ante el hecho ineludible de la diversidad social y cultural que las componen, intentan, con conceptos tales como el de *multiculturalidad*, redefinir la naturaleza de un espacio social que aparece a sus ojos como cada vez más diverso y complejo. Esta noción va de par a la de *frontera étnica y mestizaje*, este último como la panacea del diálogo transfronterizo y por lo tanto puesto como horizonte ético de toda política de gestión social. Mi texto pretende mostrar, sin embargo, que nociones tales como las de *frontera y mestizaje*, y otras íntimamente relacionadas (*humanidad, individuo, cultura*, etcétera) y pertenecientes al vocabulario de la gestión pública, no tienen demasiado sentido en otros contextos sociales, como por ejemplo el expresado por este pueblo indígena de la Amazonia. Efectivamente, para este colectivo, parece más bien que prima una visión continua o en todo caso gradual, subjetiva, más que objetivada en entidades finitas, de su espacio social. Este aparece como un espacio cuya composición, más que estar

pensada por categorías a priori de las unidades que lo forman, es sentida por las características mismas de estas unidades, más bien contingentes, relativas e intensivas.

Mi conclusión no será un canto de optimismo ante los retos a los que se enfrenta el mundo de hoy debido al proceso acelerado de intercambios a nivel global y la interpenetración cada vez más acusada de universos de significación hasta ahora alejados por la historia y la geografía. Si lo único que somos capaces de crear son conceptos como los de *mestizaje* y *frontera* como nociones que permitan dar un sentido a la pluralidad de las sociedades contemporáneas, el futuro se augura incierto. El verdadero *diálogo intercultural*, como se denomina en el lenguaje político, no puede basarse en conceder a colectivos el estatuto de entidad culturalmente legítima que, como una denominación de origen, permite acceder a la esfera de lo público pero sin otro instrumento de diálogo permitido que el paradigma del mestizaje cultural. La verdadera multiculturalidad solo se puede establecer asumiendo el punto de vista del otro y no solo permitiendo su existencia. Es ahí donde radica el problema. Hasta que no nos tomemos en serio el hecho de que sociedades como la candoshi consideran a los animales como personas, es decir, hasta que no consideremos que los contenidos de una existencia ajena son tan legítimos como su mera existencia, la multiculturalidad no es más que una retórica para perpetuar la dominación colonial que, en lo que se refiere a los instrumentos conceptuales para explicarnos el mundo, continúa siendo no negociable. Siempre se puede alegar que, al fin y al cabo, puntos de vista como los expresados por sociedades como las indígenas de la Amazonia no representan nada frente a los flujos gigantescos de información que entraña la sociedad mundial contemporánea. Es cierto que en estos últimos siglos estos pueblos han pagado con su exterminación física, si no moral, el precio de su disidencia conceptual. La purificación étnica, con propósitos de purificación epistémica, ha reducido de manera brutal estas sociedades, relegándolas a la periferia de la historia por osar mantener una ontología propia. Pero pensar que, por ser pocos, marginales y vencidos, su punto de vista no cuenta o no tiene importancia es parte del problema, a saber, el derecho que el Occidente moderno se atribuye de juzgar la condición de los demás.

Notas:

¹ Los candoshi se encuentran establecidos junto a los afluentes del Pastaza, al norte de la Amazonia peruana. Con una población de alrededor de dos mil personas, este grupo indígena, autodenominado *kandoazi* o *kandoaz* y conocido también por el término *murato*, está estrechamente relacionado con los shapra y culturalmente se encuentra muy próximo al conjunto étnico jíbaro. Como otros grupos de la región, una rígida división sexual del trabajo preside las actividades de subsistencia, relativamente al margen de la economía nacional peruana. La caza y la pesca al arpón siguen constituyendo las actividades económicas masculinas por excelencia, y la recolección y la horticultura, las femeninas. La casa, normalmente construida a cierta distancia de las casa vecinas, es el centro de operaciones para estas actividades y el eje de la vida social en general. Este relativo aislamiento está temperado, sin embargo, por unas redes interdomésticas que asocian de diez a veinte residencias, distribuidas en un espacio relativamente circunscrito, redes formadas a partir de la alianza de dos grupos de hermanos clasificatorios que se han casado entre sí como un medio de constituir lazos de solidaridad más allá de la consanguinidad. Estos grupos están dirigidos por un jefe que comparte en cierta medida el poder con otro jefe. Este poder bicéfalo es el reflejo de la composición dual de los grupos locales. Actualmente existen unos veinte de estos grupos, algunos de los cuales han disminuido el aislamiento residencial y se han concentrado en pequeños núcleos poblacionales fomentados por las misiones y la necesidad de acercarse a las escuelas que el Ministerio de Educación peruano dispone en la zona. Una tensión considerable, que a menudo se convierte en abierta hostilidad, preside a menudo la relación entre ellos. El chamanismo está asimismo regido por esta lógica de oposición entre grupos. De hecho, la filosofía social candoshi se fundamenta, como en otros grupos del conjunto jíbaro, en una ideología que considera que la sustracción de personas, sustancias e identidades a otros grupos es la condición para la reproducción del grupo local. Para más información véase: Philippe Descola, «Les affinités sélectives: Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro», *L'Homme*, n.º 33 (2-4), 1993, pp. 171-190; Alexandre Surrallés, «La passion génératrice: Prédation, échange et redoublement du mariage candoshi», *L'Homme*, 154-155, 2000, pp. 123-144; del mismo autor: *Au coeur du sens: Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, CNRS Editions-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 2003; Anne Christinne Taylor, «Les bons ennemis et les mauvais parents: Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur», en F. Héritier-Augé y E. Coupet-Rougier (eds.), *Les complexités de l'alliance: Economie, politique et fondements symboliques IV*, Editions des Archives Contemporaines, París, 1994, pp. 73-105; de la autora: «Jivaro kinship: «Simple» and «complex» formulas: A Dravidian transformation group»; en M. Godelier, Th. R. Trautmann y F. E. Tjon Sie Fat (eds.), *Transformations of kinship*, Smithsonian Institution Press, Washington-Londres, 1998.

² Ver en particular Philippe Descola, «Societies of nature and the nature of society», en A. Kuper (ed.), *Conceptualizing society*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992, pp.107-126; del autor. «Constructing natures: Symbolic ecology and social practice», en Ph. Descola y G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological*

perspectives, Routledge, Londres-Nueva York, 1996, pp. 82-102; Eduardo Viveiros de Castro, «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena», en A. Surrallés y P. García (eds.), *Tierra adentro: Territorio y percepción indígena del entorno*, IWGIA, Copenhague, 2004, pp. 37-80.

³ Para un análisis de la ceremonia, ver: Alexandre Surrallés, «Face to face: Meaning, feeling and perception in Amazonian welcoming ceremonies», *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 9, 2003, pp 775-791.

PUENTES EN LAS FRONTERAS IDENTIDAD Y MEDIADORES CULTURALES KUNAS

Mònica Martínez Mauri

Universitat Autònoma de Barcelona

École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París)

Límites y puentes son dos realidades que conforman una frontera. El objetivo de esta sesión es centrarse en los puentes, reflexionado sobre las personas que se convierten en mediadores de dos mundos supuestamente inconmensurables. Esta breve reflexión constituye una primera aproximación al análisis diacrónico de la categoría de mediador cultural y político en el contexto latinoamericano. A partir del caso de la región autónoma indígena de Kuna Yala (Panamá), intentaré trazar algunas rupturas y continuidades de la condición de mediador en la época colonial y en la actual.

El punto de partida de esta investigación consiste en considerar la etnicidad y los sistemas de identificación individuales o colectivos desde una perspectiva amplia. Se trata de evitar las posiciones radicales que, desde mediados de la década de 1980, han dominado las investigaciones sobre esta problemática.¹ Es decir, la de los teóricos que estudian la identidad como si fuera un hecho esencial o la de quienes la conciben como un elemento manipulable en el campo político. Para entender la importancia de los mediadores culturales en los procesos de relación interétnica y redefinición identitaria, es necesario integrar las dos escuelas de pensamiento (estrategia y esencia) de forma complementaria. Solo observando la estructura, las oportunidades, los recursos, así como las normas, las ideas o la cultura, podremos comprender la mediación cultural, un fenómeno que todavía hoy es social y políticamente muy ambiguo.

1.- El estudio de la mediación cultural

En los últimos años, la antropología, la sociología y las ciencias políticas han analizado la mediación en diferentes contextos multiculturales. En este

momento, existen principalmente cuatro líneas que investigan el potencial de esta categoría social:

1.1.- La mediación en la teoría de resolución de conflictos y cultura de la paz

Los juristas y politólogos identificaron rápidamente las potencialidades de figuras intermedias en la resolución de conflictos sin violencia. Trabajos como los de Six² y Guillaume-Hofnung³ demuestran cómo la presencia de agentes próximos a dos grupos en tensión permiten el diálogo y la negociación política.

1.2.- La mediación en los procesos de integración, asimilación y adaptación de inmigrantes

Los debates acerca del multiculturalismo y la inmigración en Europa han tenido en cuenta los agentes sociales que pueden hacer de puente entre los recién llegados y la sociedad de acogida, especialmente en el ámbito educativo, el de la salud pública y en los servicios sociales en general. En este sentido, es destacable el trabajo compilado por Younez y Le Roy.⁴

1.3.- La mediación en situaciones coloniales

Investigadores como Berta Ares, Serge Gruzinski,⁵ James Merrell⁶ o Anna Lanyon⁷ han estudiado los agentes sociales que favorecieron las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo a la permeabilización de las fronteras. Desde una perspectiva histórica, estos trabajos han identificado y examinado las modalidades de acción, las estrategias y mecanismos desarrollados tanto por individuos (traductores, intérpretes, cronistas...) como por sectores (mercaderes, mestizos, caciques, mulatos...) que, por su posición económica, social, política o religiosa, desempeñaron un papel decisivo de mediadores culturales.

1.4.- La mediación en la aplicación de políticas de desarrollo social y económico

Desde la década de 1980, la sociología y la antropología del desarrollo se han interesado en entender el rol de los agentes sociales que hacen de puente entre las agencias internacionales de desarrollo y las comunidades o grupos locales en los procesos de cambio social. Uno de los trabajos que resultan de esta última línea de investigación es el de Olivier de Sardan, Jean-Pierre Chaveau y Thomas Bierschenk.⁸

A pesar de su diversidad temática y funcional, todos estos trabajos demuestran la necesidad de tener en cuenta a los mediadores culturales, personas que viven entre dos culturas, dos estructuras de poder, a la hora de comprender diferentes procesos de cambio sociopolítico. Sin embargo, todavía queda pendiente el estudio de la mediación cultural en los procesos de redefinición identitaria. F. Barth, en su texto clásico sobre las fronteras étnicas, fue el primero en sugerir que los mediadores podían convertirse en lo que él denominó «innovadores culturales», o sea, «personas que, en los grupos menos industrializados, son las que tienen más contactos con las mercancías y las organizaciones de las sociedades industrializadas y que dependen más de ellas».⁹ Como agentes de cambio, estos innovadores culturales pueden jugar un rol decisivo en la redefinición de la identidad cultural. Al utilizar la identidad étnica para redefinir su estatus o al crear modelos para organizar nuevas actividades, engendran movimientos interesantes. Sus estrategias pueden conducir a las élites a dar preferencia a un solo nivel de identidad, de entre los varios que existen en la organización social tradicional. Se pueden utilizar los idiomas para estos fines y el modo de organización del grupo puede variar. Pero, aunque se produzcan estas adaptaciones, los mediadores contribuirán a mantener las fronteras étnicas gracias a la reformulación de un conjunto limitado de aspectos culturales diferenciales.

2.- Los mediadores en la historia colonial

Para empezar a analizar la categoría de mediador en la época colonial, es oportuno interrogarse sobre su aparición en el continente americano. Antes de la conquista existían redes de intercambio de conocimiento (básicamente chamánico) y de bienes. Estos contactos comportaron que algunos indígenas conocieran diversas lenguas y ejercieran como traductores e intérpretes en los sistemas de intercambio. Con la conquista emergieron nuevos mediadores, que se convirtieron en los motores de la occidentalización parcial del continente. En este primer apartado presentaré dos casos que ilustran esta situación. Por un lado, me centraré en la que fue la primera mediadora en tierras americanas: la Malinche. Por el otro, analizaré la situación colonial en el Darién.

Antes de referirme a estos casos concretos, creo pertinente evocar el trabajo de Serge Gruzinski sobre el mestizaje en América Latina. Este historiador francés considera que los nuevos modos de pensamiento mestizo se desarrollan en el proceso de conquista y en el posterior proceso de occidentalización. Nos advierte sobre los elementos que desarrollan roles determinantes en el proceso

de mestizaje: bienes, individuos y grupos intermediarios que transitan entre las dos estructuras en contacto. Las imágenes y los textos producidos a raíz de la conquista y la colonización son el producto del encuentro y enfrentamiento, no de dos culturas, ya que este término es demasiado vago, sino más bien de lo que él denomina «dos modos de expresión y de comunicación». Para Gruzinski, los espacios de mediación juegan un papel esencial en la historia. La idea central de su obra es que los mestizajes son fundamentalmente políticos. Gruzinski nos aconseja ver los mestizajes americanos como un esfuerzo de recomposición de un universo fragmentado y una adaptación local de las nuevas estructuras impuestas por los conquistadores.¹⁰ Esta es la perspectiva general que guiará los análisis que siguen a continuación.

En el mismo contexto estudiado por Gruzinski se sitúa el caso de la Malinche: la mujer que fue la madre del primer mestizo (es decir, el primer hijo habido de un español y de una india) y la que permitió a Cortés comprender a los jefes del imperio mexicano. Este ejemplo muestra la importancia del lenguaje en la mediación. Como señala Anna Lanyon en una reciente biografía de esta figura histórica, Cortés se interesó por la Malinche porque, al poder hablar, convencer, razonar e informarse, pudo extraer los secretos de las nuevas tierras y llevar adelante su estrategia de conquista. La Malinche hablaba nahuatl, maya y, posteriormente, castellano. En el momento de la conquista, una curiosa cadena se puso en funcionamiento, vinculando a Cortés con Aguilar (que hablaba maya y castellano), a Aguilar con la Malinche, y a esta con los emisarios de Moctezuma que visitaban los campamentos de los invasores. Su presencia permitió discutir puntos diplomáticos específicos y recoger e intercambiar informaciones en ambos sentidos, en nahuatl, maya y castellano.¹¹

Se puede afirmar que la Malinche fue la primera mediadora entre Occidente y América porque fue pionera en vivir entre los mundos conectados por la conquista. Este ejemplo histórico también permite considerar la dimensión de género en la mediación. A pesar de que entre los mexicanos la palabra pública estaba regida por una exclusividad sagrada y las mujeres no tenían el derecho de hablar en los grandes eventos públicos, la voz de la Malinche se hizo presente en la vida de la ciudad y en los asuntos de Estado. La necesidad de contar con mediadores fue más decisiva que la condición de la mujer en la sociedad mexicana.

A diferencia de los españoles, la Malinche, al ser indígena, podía camuflarse y deslizarse entre las sombras. Sin embargo, para los propios indígenas era percibida como una enemiga. Como muestra Lanyon, en los códices de Florencia la Malinche era considerada una enemiga, tanto por los castellanos

como por los tlaxcatleques y los huejtzincas. Sin embargo, hasta la década de 1820 no se forjó en el imaginario nacional mexicano la imagen de la Malinche como traidora. La palabra *traidora* sugiere otro tipo de enemigo, un enemigo interno. La demonización de la Malinche en el universo nacional mexicano sugiere que su condición femenina la convirtió en «la Eva mexicana». Por su culpa, el pueblo mexicano fue expulsado del Edén. Según Lanyon, esta demonización responde a la creencia en la perfidia de las mujeres.¹²

El segundo caso, el del Darién durante la conquista y la colonización, diverge del mexicano en sus consecuencias. En la gobernación de Veragua, provincia de Castilla de Oro y reino de Tierra Firme –los territorios que hoy integran la República de Panamá–, los castellanos levantaron la primera iglesia (Nuestra Señora de la Antigua, 1510), celebraron la primera misa en el continente, instituyeron el primer obispado (1513) y erigieron la primera catedral. Pero, aunque no faltó ni tiempo ni persistencia, los colonizadores nunca llegaron a controlar totalmente el Darién. Los castellanos aplicaron un modelo similar al de otros lugares de América, pero la presencia de otros grupos europeos (franceses, ingleses, escoceses...) hizo posible que los kunas –habitantes del Darién– frustraran los intentos de colonización española.

Colón, en 1503, y sus sucesores (Juan de la Cosa, Hojeda, Pedrarias, Pizarro y Balboa) impulsaron varias expediciones hacia la costa atlántica de Panamá y el Darién, que abrieron un largo periodo de matanzas y enfrentamientos con la población local. El impacto demográfico de la conquista fue, como en otros lugares, catastrófico. Si a la llegada de los castellanos la población indígena de la región del Darién se estimaba entre ciento cincuenta mil y doscientos mil indígenas, en 1522 la población se había reducido a unas trece mil personas.¹³

Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, los kunas vivían en el Atrato, una zona independiente del imperio castellano. Pero los territorios emberás y kunas estaban rodeados por áreas de frontera militar conformadas a partir de la influencia de ciudades cristianas vecinas, como Santa Fe de Antioquía. Además de los enfrentamientos con los castellanos, durante la primera mitad del siglo XVII continuaron los conflictos con los emberás por la presión colonizadora en los territorios del alto río San Juan.¹⁴

Gallup, en su reciente trabajo sobre las relaciones entre indígenas y colonizadores en el Darién de 1630 a 1750, demuestra cómo la presencia europea creó un espacio colonial que transformó la estructura sociopolítica de sus habitantes. La emergencia de nuevos líderes kunas en contacto con los oficiales españoles, los bucaneros y los escoceses dio lugar a un espacio que no era ni indígena ni europeo.¹⁵

Tras los primeros contactos violentos con los castellanos y las incesantes luchas territoriales entre emberás y kunas, en 1635, gracias a la mediación de la familia Carrisoli, se dio el primer intento de colonización. Durante varias décadas, Julián Carrisoli de Alfaraz, y luego su hijo Luis, permitieron la penetración de los padres dominicos en el Darién, capitanearon luchas contra los bucaneros y los escoceses y cooptaron nuevos líderes indígenas a partir de relaciones de clientelismo. Los Carrisoli monopolizaron las interacciones de los comuneros kunas con los *outsiders* para consolidar su poder más allá de las fronteras locales.

Es necesario señalar que en el siglo xvii los kunas no estaban bajo el control de caciques sino que eran gobernados por *leres* (o *neles*, especialistas rituales). El poder de estos residía en su capacidad para curar y retornar el *burpa* (una suerte de alma) a los enfermos. Su función no era lidiar en los conflictos con los extranjeros, sino mediar con el mundo espiritual y físico. Cuando los castellanos no encontraron intermediarios idóneos para llevar a cabo su programa colonizador, crearon nuevos líderes. Con el tiempo emergieron jefes y capitanes que se autoerigieron en líderes. Su poder solo residía en su capacidad para manejar las interacciones de los kunas con los extranjeros. Sus funciones no tenían nada que ver con las de los *leres* y por esta razón no los suplantaron ni entraron en conflicto con ellos.¹⁶

Julián Carrisoli se convirtió en el mediador ideal para los castellanos. Aunque no era indígena, había sido adoptado por un influyente kuna cuando tenía tan solo doce años. Con el tiempo se presentó como un ferviente servidor del rey de España y empezó a ayudar a los misioneros que querían establecerse en el Darién. Al conocer bien la lengua de los indios, vivir con dos mujeres kunas y estar en medio de dos puertos importantes (Panamá y Cartagena), llegó a ser el gobernador de una provincia de indios cristianos. Su función era la de controlar a los indios y regular las actividades de los españoles. En 1663 fue nombrado alcalde y capitán militar del Darién. Carrisoli consiguió progresar en la escala militar española y traspasar sus poderes a su hijo mayor. Pero los intentos de Carrisoli de crear un nuevo nexo de poder kuna tuvieron consecuencias inesperadas. Algunos líderes empezaron a boicotear su poder, estableciendo contactos con los españoles sin su mediación.¹⁷ La incursión de los piratas ingleses y franceses y colonizadores escoceses en el Darién permitió a algunos indígenas combatir el monopolio de Carrisoli sobre los asuntos exteriores de la provincia. A finales del siglo xvii se empezaron a producir intercambios de regalos (textiles: *panquiris* y *molos*) entre oficiales españoles, bucaneros y kunas.

Durante la primera mitad del siglo xviii, la situación no mejoró para los

españoles. Ante la falta de recursos financieros, los invasores no podían lanzar una ofensiva militar de genocidio. Por esta razón continuaron con la política de evangelización y captación diplomática de la familia Carrisoli. Ahora bien, los nuevos líderes, que supuestamente debían ejercer una fuerza coercitiva sobre su gente, no tenían poder para reprimir las revueltas. Nadie pensó que la concepción indígena de liderazgo pudiera ser completamente diferente a la occidental. A nivel local, quienes dominaban la escena política continuaban siendo los *leres*.¹⁸

Los españoles tenían la esperanza de encontrar un jefe kuna que supiera manejar a su gente. Sin embargo, la propia presencia de los Carrisoli y el monopolio que estos ejercían en la mediación entorpecían la emergencia de líderes indígenas con poder colonial. De esta manera, los kunas gozaron de un gran margen de maniobra para interactuar con otros grupos y adquirir poder local. Cuando murió Luis Carrisoli, en 1701, se hizo patente que esta familia había permitido conquistar parcialmente el Darién pero no completar la expansión. Su intervención tuvo efectos inesperados: la emergencia de jefes locales que se convirtieron en aliados dudosos de los españoles.¹⁹

En 1727, un levantamiento indígena liderado por Luis García, un mestizo (probablemente hijo de francés y kuna), comportó el abandono de los intentos de colonización española del Darién. Las revueltas indígenas (por ejemplo, los ataques a las minas de Cana con la colaboración de los bucaneros), las incursiones de piratas y la inestabilidad inherente a la política colonial española fueron los factores que llevaron al fracaso del proyecto colonizador.²⁰

A principios del siglo xviii, cuando los Carrisoli perdieron su poder de mediación, los kunas volvieron a ser tan *salvajes* como a la llegada de los castellanos. Los ataques a enclaves españoles fueron constantes. En 1739, los españoles firmaron un tratado de paz con los caciques kunas. A partir de este acuerdo se institucionalizó una nueva estructura política en el Darién, pero los nuevos jefes indígenas continuaron entendiendo su poder y sus lealtades de una forma un tanto peculiar.

En 1745, los misioneros jesuitas I. M. Franciscis y J. Walburger constataron que los *leres* continuaban siendo algo más que especialistas rituales. Mediaban con el mundo espiritual, dominaban el equilibrio interno de los pueblos y se burlaban de los jesuitas. Aunque los españoles pensaran que los caciques eran buenos interlocutores, los *leres* eran quienes tenían el poder local. Fueron ellos los que preservaron a las comunidades del exterior.

En 1789, un nuevo tratado de paz puso fin a tres siglos de enfrentamientos.²¹ Una última y tardía expedición emprendida al año siguiente acabó con una ruinoso retirada de los españoles y cristalizó en un período de relativa calma

hasta principios del siglo xx. Con el transcurso de los años, los españoles comprendieron que obtener la sumisión de algunos líderes no era suficiente para dominar el Darién y abandonaron cualquier intento de ocupación.

Los mediadores de la época colonial no lograron transformar su sociedad en la medida en que lo pretendían los colonizadores. Fracasaron en sus intentos de conversión a la fe católica y de sumisión al orden colonial porque no eran las personas indicadas para liderar el cambio. Sin embargo, su mediación comportó la aparición de nuevos jefes locales que, con el paso de los años, se convirtieron en caciques. Los mediadores mantuvieron las fronteras entre las dos estructuras de poder, pero al mismo tiempo provocaron cambios en la organización sociopolítica kuna.

3.- Los mediadores en el siglo xx

A lo largo del siglo xx emerge un nuevo tipo de mediador: el letrado y el profesional indígena. Aunque no podemos hablar de mestizos en el sentido biológico de la palabra, estos kunas se mueven entre dos universos simbólicos. En sus pueblos son a la vez percibidos como *insiders* y *outsiders*. Su poder reside en sus habilidades técnicas como traductores, escribanos, promotores de proyectos de desarrollo y en sus contactos con el mundo exterior (gobierno panameño, agencias internacionales de desarrollo, ONG, etcétera).

La ruptura más significativa con el pasado es la desterritorialización de la mediación. A diferencia de la época colonial, la mayoría de los kunas que viven entre dos mundos no residen en sus comunidades de origen, ya que han emigrado a la ciudad, donde, gracias a las nuevas tecnologías, acceden al mundo entero con facilidad.

Sin embargo, a pesar de la distancia que los separa de las comunidades de Kuna Yala, los profesionales indígenas que hacen de puente entre los comuneros y las agencias externas siguen transformando y manteniendo las fronteras entre las dos estructuras en contacto. Por un lado, en el ámbito local impulsan proyectos de desarrollo, introducen los discursos políticos del movimiento indígena transnacional y promueven adaptaciones locales. Por el otro, en el internacional, proyectan una imagen del pueblo kuna acorde a la visión occidental de lo indígena, pero a la vez exigen el establecimiento y el respeto de los derechos indígenas.

Por último, cabe señalar que tanto el ejemplo de la Malinche como el de los mediadores kunas de la época colonial y actual nos pueden dar algunas pistas sobre la conceptualización de la categoría de *mestizo* en el mundo amerindio. Como se ha hecho patente en otros trabajos de esta compilación,

esta categoría fue importada del mundo ibérico al latinoamericano. Es muy probable que, entre las poblaciones que habitaban el continente americano antes de la conquista, no existieran nociones asociadas a la mezcla biológica o cultural. No obstante, contaban con intérpretes y traductores que, aunque podían ser el resultado de una mezcla, pertenecían al pueblo donde habían crecido física y socialmente. Dos de los elementos que marcaban y marcan la adscripción a un determinado grupo eran y son la lealtad lingüística y sociopolítica hacia este.

Notes:

¹ Sobre los debates teóricos acerca de la identidad, véase, entre otros, Jean Cohen, «Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements», *Social Research*, 52, n.º 4, 1985, pp. 663-716.

² Jean-François Six, *Dynamique de la médiation*, Desclée de Brouwer, París, 1995.

³ Michèle Guillaume-Hofnung, *La médiation*, PUF, París, [1995] 2000.

⁴ Carole Younez y Étienne Le Roy, *Médiation et diversité culturelle: Pour quelle société?*, Karthala, París, 2002.

⁵ Berta Ares y Serge Gruzinski, *Entre dos mundos: Fronteras culturales y agentes mediadores*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1997; Louise Bénat Tachot y Serge Gruzinski (dirs.) *Passeurs culturels: Mécanismes de métissage*, Presses de Marne la Vallée-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 2001.

⁶ James Merrell, *Into the American Woods: Negotiators on the Pennsylvania Frontier*, Norton, 1999.

⁷ Anna Lanyon, *Malinche l'Indienne: L'autre conquête du Mexique* [Malinche's conquest], Ed. Payot & Rivages, París, [1999] 2001.

⁸ Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Chaveau y Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Courtiers en développement: Les villages africains en quête de projets*, Apad-Karthala, París, 2000; P. Boiral, J.-P. Lanteri y J.-P. Olivier de Sardan (dirs.) *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire: Sciences sociales et développement rural*, CIFACE-Karthala, París, 1985; Jean-Pierre Olivier De Sardan y Elisabeth Paquot (dirs.), *D'un savoir à l'autre: Les agents de développement comme médiateurs*, Groupe de recherche et d'échanges technologiques-Ministère de la Coopération et du Développement, París, 1991.

⁹ Fredrik Barth, «Les groupes ethniques et leurs frontières», en *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, París, [1969] 1995, pp 203-249, cita de p. 241.

¹⁰ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Fayard, París, 1999, citas y referencias de pp. 43-44, 104 y 271.

- ¹¹ Anna Lanyon, *Malinche l'Indienne...*, referencias de pp. 76-77 y 123-124.
- ¹² Anna Lanyon, *Malinche l'Indienne...*, referencias de pp. 180-181.
- ¹³ Ignacio Gallup-Díaz, *The Door of the Seas and Key to the Universe: Indian Politics and the Imperial Rivalry in the Darién, 1640-1750*, Columbia University Press, Nueva York, 2002, «Introducción», pp. 1-3.
- ¹⁴ Patricia Vargas Sarmiento, *Los Embera y los Cuna: Impacto y reacción ante la ocupación española: Siglos XVI y XVII*, CEREC-Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1993, p. 130 y 162.
- ¹⁵ Ignacio Gallup-Díaz, *The Door of the Seas...*, «Introducción», p. 6.
- ¹⁶ Ignacio Gallup-Díaz, *The Door of the Seas...*, capítulo 1.
- ¹⁷ Ignacio Gallup-Díaz, *The Door of the Seas...*, capítulo 2, pp. 17-18, y capítulo 3, p. 2.
- ¹⁸ Ignacio Gallup-Díaz, *The Door of the Seas...*, capítulo 5, p. 5.
- ¹⁹ Ignacio Gallup-Díaz, *The Door of the Seas...*, p. 21.
- ²⁰ Ignacio Gallup-Díaz, *The Door of the Seas...*, capítulo 5, pp. 6-9.
- ²¹ Frances R. Stier, «The effect of demographic change on agriculture in San Blas, Panama», tesis manuscrita, Universidad de Arizona, Arizona, 1979, p. 85.

LA TRANSMISIÓN DE LAS IDENTIDADES EN LA SOCIOLOGÍA Y LA COSMOLOGÍA TSACHILA¹

Montserrat Ventura i Oller
Universitat Autònoma de Barcelona

El estudio de la transmisión de las identidades nos ofrece una mirada multidimensional sobre uno de los campos clave de la antropología, como es el de los límites que se impone cada grupo humano para sentirse cómodo con sus ideas y los esfuerzos que realiza para ubicar los elementos discordantes con sus normas sociales, es decir, aquello que clásicamente se ha denominado *frontera identitaria*. Desde que la retirada de los imperios coloniales dejó al descubierto la falacia teórica y política de los grupos étnicos aislados y autocontenidos, la antropología y otras disciplinas afines se han preocupado por dilucidar este detalle banal para la teoría matemática de conjuntos y tan sumamente complejo para quienes nos dedicamos a entender la formación de las sociedades.

Para la etnología amerindia, la recuperación de la historia ha significado un giro esencial en las interpretaciones sobre la delimitación de los grupos étnicos y ha dejado claro, no solo que las asociaciones humanas que comparten universos culturales no son cerradas, sino que el contacto interétnico es y ha sido un componente fundamental de su composición. Pero la etnología amerindia ha abierto igualmente la vía para una reflexión todavía más intrínseca al debate antropológico, centrada en los límites sociales de la condición humana. Desde el artículo seminal sobre la noción de persona en la Amazonía publicada por Seeger *et al.*,² y especialmente los trabajos sobre las nuevas interpretaciones del animismo³ y el perspectivismo,⁴ que han contribuido decisivamente a resituar el lugar del ser humano en estas sociedades por encima de la división occidental entre naturaleza y cultura, sabemos que la frontera identitaria visible por las sociedades nacionales a las que estos grupos indígenas pertenecen no es la única que la antropología debe analizar si queremos conocer con rigor sus ideologías sociales. Por

razones de espacio, solo podemos dar una pincelada muy general sobre un tema tan complejo. Nuestro esfuerzo en el presente texto será resumir algunos detalles de la construcción social de la identidad desde la perspectiva étnica, así como la construcción social de la humanidad en una sociedad indígena de las tierras bajas de América del Sur, la sociedad tsachila del Ecuador.⁵

La transmisión social de las identidades

Desde el punto de vista sociológico, los tsachila exteriorizan una identidad bien marcada, en clara oposición a su alteridad humana más inmediata: los blancos, los indios de otros grupos étnicos y los negros. Vistos desde el exterior, la vestimenta, la pintura roja de los cabellos masculinos, la lengua –el tsafiki, que la mayoría de los tsachila sigue utilizando–, las formas de comensalidad e incluso la propia alimentación constituyen los marcadores irrefutables de su identidad. A estas características habría que añadir aun las aptitudes que se les atribuyen por el mero hecho de su pertenencia étnica, como los poderes de curación, dada la gran reputación de sus chamanes.

A grandes rasgos, *tsachi* se refiere actualmente al grupo étnico, por oposición a los *feto*. Este término recubre actualmente tanto la categoría de mestizo, raramente utilizada por los tsachi, como la de blanco, a la que se refieren generalmente como *gente blanca* cuando hablan español. Los tsachila usan con gran profusión el calificativo étnico *feto* cuando se refieren a los blancos, incluso en situaciones obvias, como durante una estancia en la capital, donde la realidad social circundante es básicamente *feto*. Los *paban* (de *paban*, el color negro), son los afroamericanos que, provenientes básicamente de la provincia de Esmeraldas, trabajan habitualmente en sus plantaciones y que son conocidos por los tsachila al menos desde el siglo XIX, en que empezaron a emigrar a la región de Santo Domingo para trabajar en las primeras haciendas azucareras o en la extracción del caucho,⁶ o más adelante en los trabajos de apertura de caminos. En cuanto al término *indio*, de creación colonial, no forma parte del idioma tsafiki, y los «indios» son habitualmente designados por su referente español, tanto los cayapas –que sin embargo pertenecen a la misma familia lingüística y cuyo etnónimo, *chachi*, presenta una gran similitud fonética y conceptual con el suyo– como los otavaleños, indígenas serranos con quienes los tsachila mantienen gran número de contactos. Ciertamente, algunos jóvenes líderes, vinculados con federaciones políticas indígenas como la CONAIE, especialmente los profesores bilingües, conocen perfectamente las implicaciones ideológicas del término *indio*, pero no es el caso del resto de la sociedad tsachila, para la

cual las connotaciones de la indianidad conducen a menudo a confusiones: *gente de la sierra* o *habitantes de la selva*, en ninguno de los casos esta designación sería aplicada a su identidad, lo último especialmente, debido a la práctica desaparición de la selva en su entorno inmediato. Con ambos colectivos –indios y morenos–, los tsachila establecen diferenciación, pero pocas veces revierte en la construcción de su identidad étnica, visiblemente opuesta al colectivo blanco.

La definición del colectivo de *feto* a ojos de los tsachila no pasa por el color de la piel sino por la apariencia externa, en oposición, real o ideal, a la suya, especialmente la ausencia de achiote en los cabellos de los hombres o el uso de camisa y pantalón. Ciertamente, esta definición parecería actualmente obsoleta, puesto que muchos tsachila presentan la imagen atribuida tradicionalmente a los *feto*, pero sigue siendo usada, especialmente por los ancianos, cuando critican la aculturación de los jóvenes. La verdad es que la mayoría de los tsachila con los que conversé sobre estos temas durante el trabajo de campo definían su identidad étnica por su apariencia externa en primer lugar, seguida de la lengua y de las prácticas alimentarias, entre las que se encuentra su hábito tradicional de comer en el suelo y su particular manera de elaborar el plátano para su consumo, el *ano ila*. Se trataba, claramente, de rasgos que marcaban con anterioridad su oposición respecto a los usos mestizos, incluso si en el presente otros grupos étnicos en estrecha relación con los tsachila puedan seguir algunos de estos hábitos o si otros de ellos ya están en decadencia. Esta identificación se encuentra también en clara concordancia con la tendencia de otros grupos étnicos de las tierras bajas sudamericanas de expresar las categorías de la identidad –colectivas, individuales, étnicas o cosmológicas– a través de lenguajes corporales, y muy particularmente a través de la alimentación y el vestido o el tocado.⁷ Sin embargo, fuera de estas características explícitas, en el trato cotidiano aparecen otras atribuciones identitarias, que se construyen por oposición y que pasan por formas de relación y de socialización, como la discreción o la sobriedad propias de este grupo étnico.

En general, la vida de los tsachila se desarrolla de forma extremadamente pacífica. La dispersión tradicional del hábitat ha favorecido el traslado de la vivienda en caso de tensiones entre las unidades domésticas, y la propia cultura presenta mecanismos, tanto en el ámbito lingüístico como comportamental, para eludir cualquier iniciativa violenta en la vida cotidiana, desde la evitación de la mirada y la sobriedad de las saluciones hasta la preferencia por la retirada ante la posibilidad de conflictos violentos. Esta forma de actuar, característica de la sociabilidad interna del grupo, se aplica

igualmente en relación a la población no tsachila. Es decir: las relaciones con la población no tsachila no son hostiles. Ahora bien: la aparente indiferencia que guía hoy los primeros contactos con desconocidos contrasta con la prudencia esquiva que caracterizaba hace algunos decenios a los primeros encuentros con los blancos. Como ocurre generalmente, uno de los marcadores diferenciales era la comida, y las personas que conocieron a los tsachila a mediados de este siglo recuerdan la negativa de estos a prestarles útiles culinarios por miedo a que estos adquirieran los sabores propios de los condimentos habitualmente usados por los mestizos. Actualmente, la barrera étnica establecida en el ámbito culinario tiende a atenuarse, pues los tsachila han introducido numerosos hábitos propios de la gastronomía mestiza, desde la ampliación de los modos de cocción hasta el abanico de productos, especies y condimentos. La distinción étnica se hace patente también en otros ámbitos de la vida cotidiana. Los bailes ya se realizan al estilo mestizo, puesto que solo en raras ocasiones suena la marimba, y a ellos acude invariablemente población no tsachila, tanto la vecina como la de los jornaleros residentes en las comunas. En estas ocasiones, y a pesar de una asistencia numerosa, podemos oír de la boca de algunos tsachila que «hay poca gente» para lamentar la débil concurrencia de miembros de su grupo étnico. Esta distinción parece necesaria, puesto que, ultra la menor confianza, las formas de socialización y de expresión de la alegría, el baile y la fiesta siguen siendo distintas entre estos colectivos.

Las relaciones con personas no tsachilas son cada vez más frecuentes en el interior de las comunas, especialmente a partir de las relaciones de trabajo. La intensificación de la agricultura ha acuciado la necesidad de la incorporación de mano de obra masculina a la producción, ahora de origen externo. Cuando los trabajadores del exterior se instalan con sus familias, construyen una casa en el recinto de la familia que los acoge; pero, si se trata de individuos solos, estos suelen residir en la misma vivienda de la familia tsachila que los contrata y comparten con ella las comidas y otros momentos de la vida cotidiana, al igual que hicieran antaño jóvenes tsachila adoptados por otras familias del grupo para tales menesteres. Así, aun sin llegar a ser nunca considerados como tsachila, estos trabajadores participan de sus vidas cotidianas, siendo un puente permanente con el mundo exterior y una de las fuentes de relaciones de pareja entre mujeres tsachila y hombres no tsachila, pero también a la inversa.

Los tsachila establecen parejas mixtas, tanto con la población blanca como con la negra e indígena: esta última, fundamentalmente, cayapa y otavaleña. El fruto de estas uniones no es considerado nunca en términos de

fenotipo –fuera del deseo, muy recurrente en poblaciones indígenas, de que sus hijos tengan un color claro–, quizás porque los tsachila presentan en su seno una gran variedad fenotípica. En efecto, probablemente a causa de su etnogénesis reciente, resultado de la fusión de grupos étnicos de orígenes diversos,⁸ a lo que se añade un determinado número de individuos afectados de albinismo –este, sí, nunca deseado por los padres–, encontramos entre sus miembros importantes variaciones en el aspecto físico –color de la piel, ojos y cabellos, complejidad física–, a menudo concordantes con los distintos grupos familiares. Así, durante las eternas discusiones acerca de los matrimonios mixtos, el aspecto físico externo no es mencionado jamás. Al contrario, como en la mayoría de los movimientos etnicitarios entre los indígenas de América, el origen y el desarrollo del problema del contacto con el mundo mestizo fue la preservación del territorio como base del modo de vida, sin ninguna referencia a la sangre o al color de la piel. En este punto habría que hacer una distinción entre el discurso de los tsachila y la ideología que emanaba de los Estatutos que rigen su comunidad, especialmente de las primeras versiones, la de 1975 y la de su primera reforma, en 1979. Según este último texto, son considerados «miembros de la Tribu», «los hijos de padres de raza colorada, aceptados como miembros de la comuna de su residencia, que hubieren contraído matrimonio con personas de la misma raza, determinándose irrevocablemente que quien no acate esta disposición será expulsado definitivamente de la Tribu de indios colorados, por cuanto es un imperativo el mantener la pureza de la raza y por tanto su autenticidad y permanencia en América» (art. 5c, cap. III); y que, por otro lado: «No serán considerados miembros de la Tribu quienes, siendo personas de otra raza, contrajeran matrimonio con algún miembro de la comunidad de indios colorados» (art. 6j, cap. III). A pesar del acuerdo y la firma de los líderes de la época y del extremismo de estos artículos, parece claro, tanto por los otros capítulos como por el discurso común, que la redacción de estos textos no debe atribuirse a la pluma indígena, más si tenemos en cuenta que van acompañados de otros artículos donde se fomenta el turismo o la escolarización, hecho hacia el que los propios líderes firmantes de los estatutos que aún permanecen vivos continúan demostrando animadversión. Sin embargo, estas normas –cuyo objetivo último es evitar la pérdida de tierras en manos de los colonos mestizos– existen y obligan a los tsachila a primar una opción etnicitaria por encima de sus deseos amorosos.

A pesar de ello, las parejas mixtas son cada vez más frecuentes. Aquí habría que añadir que la organización social tradicional, en la cual la residencia ya era patrilocal, se ha acuciado, y la necesidad de preservar su territorio ha

marcado una inflexión patrilineal en la transmisión del usufructo de la tierra a la descendencia. Así, las mujeres mestizas son aceptadas a pesar de los reparos, pues sus hijos heredarán la tierra del padre, mientras que las mujeres tsachila unidas a hombres no tsachila deben abandonar la comuna. De este modo, muchas veces y con el tiempo –a menudo mediando un pago a la comuna en concepto de multa por incumplimiento de la norma–, la relación de los hombres con mujeres no tsachila acaba siendo aceptada.

Estas mujeres son obligadas por los Estatutos a vestirse con el tunan, la falda femenina tradicional, al igual que el resto de las mujeres tsachila, hecho que pocas aceptan. Ello se suma a otra norma colectiva no escrita, la que exige que una buena esposa sea una perfecta elaboradora de *ano ila*, la comida de base de la cocina tsachila, y tenga capacidad para transmitir los buenos usos tsachila, incluida la lengua, a sus descendientes. Aunque no todas las mujeres de procedencia exterior han adquirido dichas costumbres, aquellas cuyas uniones datan de más tiempo parecen haber conseguido su integración de forma completa. Nos encontramos así con una mujer otavaleña casada con un hombre tsachila, que usa el tunan y habla tsafiki en su hogar del trópico y retoma su quichua y el atuendo otavaleño cuando acude de visita a su pueblo serrano, o con una mujer morena de Esmeraldas, que igualmente abandona el tsafiki y el tunan cuando viaja a su pueblo natal en la costa. Incluso las mujeres menos integradas han debido comprender el tsafiki y aprender la técnica de elaboración de *ano ila*, con el cual debe contar toda comida en un hogar tsachila.

En el caso inverso, tan pronto como una mujer tsachila frecuenta a un hombre mestizo o de otro origen étnico, su familia empieza algún tipo de negociación a fin de asegurarle un marido tsachila. El objetivo explícito es siempre el de hacerle olvidar una relación que solo puede conllevarle problemas, siendo el más grave el de la expulsión de la comuna. Independientemente de las leyes étnicas, la experiencia es buena consejera y las madres tsachila saben perfectamente que las jóvenes unidas a hombres mestizos corren el riesgo de ser abandonadas después del primer hijo o, en el mejor de los casos, verse obligadas a construir su hogar fuera de las comunas y sumarse así al campesinado sin tierra que circunda su territorio, lo que en ningún caso es considerado un buen destino para la concepción tsachila del bienestar.

No existe una teoría clara sobre el papel de la ascendencia en la procreación: algunas mujeres opinan que la contribución masculina es más importante que la femenina en la constitución del futuro ser, limitando el rol femenino al de simple contenedor. Pero en otros casos se piensa en una participación compartida, aunque los hijos puedan parecerse indistintamente al padre o

a la madre o incluso a ninguno de los dos. En cuanto a los descendientes de las uniones mixtas, no tienen un término específico que los defina en razón de su constitución diversa y en principio son tratados como tsachila, pero no es infrecuente que, cuando cometen actos reprobables, su actitud sea atribuida a una mala educación recibida de sus progenitores, madres o padres, no autóctonos. En este punto no se puede hablar de patrilinealidad, pues, si bien es cierto que en el seno de las comunas dominan las uniones mixtas compuestas por madres de origen externo, tanto en estos casos como en los inversos, la aparición de irregularidades en el comportamiento de los hijos es atribuida a la presencia de individuos no tsachila en la ascendencia.

La transmisión de la condición humana

La identidad tsachila no puede solo ser considerada en términos étnicos. *Tsachila* ha sido traducido como 'la verdadera gente',⁹ una de las acepciones más admitidas en la actualidad y que ha contribuido a adscribir a los tsachila a la tradición etnológica que atribuye un riguroso etnocentrismo a las sociedades indígenas. Como hemos analizado en otro lugar,¹⁰ si bien el uso de un morfema o raíz indicativo de 'verdadero' en el etnónimo de muchas sociedades amerindias se encuentra muy extendido, el etnocentrismo atribuido por esta razón a los indígenas podría perfectamente ser debido a una dificultad de traducción de los propios etnólogos. En este sentido, hemos propuesto la traducción de *tsa* no como 'verdadero' sino como un indicativo de referencia, como complemento para las especies, ya sean las más comunes (como en el caso de *tsa ano*, el plátano dominico) o las más poderosas (en el caso de *tsakela*, el jaguar, o de *tsapini*, la serpiente equis, la más venenosa); en definitiva, las más relevantes, las que se podrían considerar el arquetipo de todas las especies de la misma clase, concentrando un máximo de rasgos distintivos atribuidos a las especies en cuestión y sirviendo, por esta razón, de punto de referencia para el resto. El uso de *tsa* en el etnónimo, en ese caso, no sería más que un marcador indicativo del concepto universal tsachila de la humanidad, donde los tsachila aparecerían como el referente.

Así, la tendencia contemporánea a definir el término *tsachi* en oposición a los blancos o a los demás grupos étnicos no es más que una definición a posteriori, y todo parece indicar que la oposición originaria se refiere a otro tipo de alteridad. De hecho, *tsachi* significa genéricamente 'gente' y, excepto cuando la especificación es clara o necesaria, el término se podrá referir indistintamente tanto a los tsachila como a los mestizos o a las personas de otros orígenes étnicos. Ello no conlleva ningún tipo de confusión, puesto que

tanto el contexto como la sagacidad de los tsachila en la percepción a distancia de la adscripción de las personas –al igual que ocurría antaño con los seres de la selva–, permite seleccionar el contenido semántico pertinente en cada ocasión para el término *tsachi*. *Tsachi*, pues, se refiere a la humanidad, y así también el cuerpo humano, incluso el de un mestizo, será designado por la expresión *tsachi puka*, 'cuerpo humano'.

Por otro lado, hay que señalar que en la tradición tsachila, al igual que en muchas otras tradiciones culturales, la noción de *gente* incluye también la «gente no humana», habitualmente personajes míticos, y este es el caso de dos tipos de personajes de la cosmología tsachila: los *Wa Tsachi* ('gente grande') y los *Na Tsachi* ('gente pequeña'), protagonistas de un conjunto de relatos míticos, en los que encarnan precisamente el reverso de la civilización por varias de sus características más destacadas: andan desnudos y no se pintan y, a pesar de conocer la caza y la cocción de los alimentos, no poseen ano y consiguientemente solo se pueden nutrir con el vapor. La definición de estos personajes como *tsachis* aparece pues como una prueba más¹¹ del error de atribuir a los grupos indígenas en general, no solo el calificativo de *etnocéntricos* en razón del significado de su término étnico, sino también el de *antropocéntricos*, para el cual el caso tsachila resulta un bello ejemplo.

Finalmente, en la mayoría de los relatos donde existen transformaciones entre los personajes protagonistas de los mitos –en las cuales un animal o espíritu se aparece a los ojos de los tsachila con la apariencia de un tsachila, *Tsachi kuwenta*–, allá donde hombres o mujeres se unen a entidades con apariencia de tsachila sin serlo (tigres, escarabajos, pájaros carpinteros o gallinazas),¹² los hijos recobran tarde o temprano la apariencia original del progenitor de origen no tsachila. El análisis del corpus mitológico tsachila nos permite observar que esta característica es recurrente tanto para las uniones de mujeres tsachila con seres masculinos con apariencia de tsachila como a la inversa, por lo que aquí no podríamos hablar de inflexión patrilineal o matrilineal. Domina, sencillamente, la transmisión de la identidad no tsachila en la descendencia. Las consecuencias que podemos extraer de ello son todavía precoces, pero nos informan de una tendencia, al menos en la cosmología, que impide la procreación de seres híbridos característicos de otras mitologías.

Notas:

¹ Este documento reelabora ideas e interpretaciones expresadas con anterioridad (Montserrat Ventura i Oller, «Ser Tsachila en el Ecuador Contemporáneo: Un análisis desde la antropología», *Ecuador debate*, vol. 48, 1999, pp. 95-118; también *À la croisée des chemins: Identité, rapports à autrui et chamanisme chez les Tsachila de l'Équateur*, tesis de doctorado, ÉHESS, París, 2 vols., 2000; y «El cos com a frontera en un ritual col·lectiu Tsachila», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n.º 18, 2001, pp. 8-15), y actualizadas a raíz de una estancia de campo en abril del 2005. Sus materiales son fruto de un trabajo de campo realizado durante casi tres años, entre 1991 y 1997, en la comunidad tsachila de Cóngoma. Deseo agradecer a todos los tsachila su hospitalidad y generosa colaboración. Agradezco también a las instituciones que me apoyaron durante el trabajo de campo (CIRIT-Generalitat de Catalunya; CNRS-Laboratoire d'Anthropologie Sociale, París; Institut Français d'Études Andines, sede de Ecuador; FLACSO, sede de Ecuador; Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Nueva York), así como a la línea «Documentation of Endangered Languages» de la Volkswagenstiftung (Alemania) y el Max Planck Institute for Psycholinguistics (Nijmegen, Holanda), donde se adscribe el «Tsafiki Documentation Project» al que contribuyo actualmente.

² Anthony Seeger et al., «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras», *Antropologia: Boletim do Museu Nacional*, n.º 32, 1979, pp. 2-19.

³ Philippe Descola, «Societies of nature and the nature of society», en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992, pp. 107-126; y «Constructing natures: Symbolic ecology and social practice», en Philippe Descola y Gílsi Pálsson (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Routledge, Londres-Nueva York, 1996, pp. 82-102.

⁴ Eduardo Viveiros De Castro, «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana* 2 (2), 1996, pp. 115-144.

⁵ Los tsachila constituyen un grupo étnico de cerca de dos mil personas, distribuidas actualmente en siete comunas ubicadas alrededor de Santo Domingo de los Colorados, en el Occidente del Ecuador. Desde principios de la Colonia se les conoció como *colorados*, debido a su costumbre de pintarse cuerpo y cabellos de rojo con achiote. *Colorados* es un término anclado en el lenguaje ecuatoriano y académico. Sin embargo, en concordancia con los movimientos reivindicativos de la última década, dicha denominación fue explícitamente rechazada por sus miembros en 1996 en la reforma de sus Estatutos, cuando sustituyeron la expresión impuesta de «Tribu de los Indios Colorados» por la de «Comunidad Tsachila». Para una introducción general a su cultura, ver Montserrat Ventura i Oller, «Una visión de la cultura tsachila en la actualidad», en VV. AA., *Etnografías mínimas del Ecuador*, Abya-Yala, Quito, 1997, pp. 1-32.

⁶ Charles Wiener, «Amazonas und Cordilleren», XI, *Globus*, XLVII, n.º 8, 1885, pp. 273-279; a su paso por la región, Wiener informa de la presencia de jornaleros negros entre los indígenas, recolectando caucho. Sin embargo, según algunos elementos

recurrentes de los relatos míticos que incluyen referencias históricas, la población negra habría establecido contactos con los tsachila con bastante anterioridad.

⁷ Eduardo Viveiros de Castro, «Os pronomes cosmológicos...». El autor centra su análisis del cuerpo como diferenciador en la etnología regional amazónica. Me permito ampliarlo aquí al conjunto de las tierras bajas sudamericanas, puesto que, a pesar de las diferencias, los tsachila parecen encajar perfectamente con los rasgos que caracterizan las formas de identificación y las cosmologías amazónicas.

⁸ Este tema se encuentra más ampliamente desarrollado en Montserrat Ventura i Oller, «En el camino: Los Tsachila en el complejo étnico de la selva occidental del Ecuador», en Aureli Álvarez *et al.* (eds.), *Primer encuentro de investigadores de la Costa ecuatoriana en Europa*, Abya-Yala, Quito, 1995, pp. 433-465, donde se retoma la hipótesis de Frank Salomon, *Yumbos, Niguas y Tsachila o «Colorados» durante la Colonia Española: Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*, Abya-Yala, Quito, 1997.

⁹ Cf. Guillermo Robalino, *La verdadera gente: Una aproximación antropológica al grupo Tsachila*, Consejo Provincial de Pichincha, Quito, 1989.

¹⁰ Montserrat Ventura i Oller, «Verdades relativas: Reflexiones entorno a la comprensión del mundo: El caso tsachila del Ecuador», en Joan Bestard Camps (comp.), *Identidades, relaciones y contextos*, Departament d'Antropologia i d'Història d'Amèrica i Àfrica-Universitat de Barcelona, 2002, pp. 115-128.

¹¹ El análisis del concepto de persona realizado en Montserrat Ventura i Oller, «El cos com a frontera en un ritual col·lectiu Tsachila...», contribuye de forma clara a esta reflexión. Indica, entre otros, que persona, cuerpo y humanidad no son uno, y se extienden a otros seres y especies de su universo.

¹² Véase Montserrat Ventura i Oller, *À la croisée des chemins: Identité, rapports à autrui et chamanisme chez les Tsachila de l'Équateur*, vol. II.